



LUND UNIVERSITY

Siete Ensayos sobre la Libertad

Flores, Fernando

1996

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Flores, F. (1996). *Siete Ensayos sobre la Libertad*. Asociación de Amigos del Arte Mulato Gil [Konstfören. Mulato Gil].

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00

Siete Ensayos sobre la Libertad

Fernando Flores

Universidad de Lund, Suecia

1996

Indice

Uno: *Libertad en la periferia*

** Sabiduría periférica*

** La comparación de culturas nunca es neutral.*

** Las culturas son indestructibles.*

** Originalidad y Periferia.*

** Cuando "retraso" no significa lo mismo que "retardo".*

** Filosofía militante.*

Dos: *Libertad en la identidad*

** El criterio de Ardao*

** Las opiniones en discusión y nuestro análisis*

** La identidad como base de la libertad*

Tres: *Libertad en la historia*

** El paradigma histórico*

** El paradigma histórico-natural.*

** El paradigma histórico ante la extinción de especies*

** El paradigma histórico ante el destino de las culturas amenazadas*

** ¿Qué se entiende por discriminación?*

** Entre la segregación y la homogeneización*

** Condiciones para la identidad cultural de un pueblo*

** Acciones de carácter ético no influyen sobre la discriminación*

** Discriminación "inversa"*

** El azar como método. La integración cultural surge del intercambio azaroso*

** ¿Es posible una "ciencia" de la cultura?*

Cinco: La femineidad como liberación

** El feminismo como ideología.*

** La voz de la mujer en la historia.*

** Sor Juana Inés de la Cruz.*

** Límites entre filosofía e ideología.*

** La femineidad como perspectiva filosófica.*

** Dificultades y promesas: explorando la metafísica feminista.*

Cuatro: Libertad en el conocimiento

** La acción política en defensa del medio ambiente*

** El círculo cerrado del proceso vital*

** El paradigma histórico en la tradición nórdica*

Seis: La cultura indígena y su influencia en la idea moderna de libertad

** Introducción*

** La concepción de libertad en el mundo occidental según dos obras contemporáneas*

** Américo Vespucio y las primeras impresiones generadas por la cultura indígena*

** La Contrarreforma y su defensa de la libertad de los indígenas*

** Montaigne y Shakespeare: dos opiniones contrarias*

** Hobbes y la libertad como autoexpresión*

** John Locke y el nacimiento del pensamiento "occidental".*

** La noción de libertad en Locke*

Siete: Libertad en lógica

** Introducción.*

** La idea de dimensión y la dimensionalidad de la idea.*

* *Rasgos fundamentales del formalismo lógico contemporáneo.*

* *La idea filosófico-matemática de lo "riguroso".*

* *La axiomática y el cálculo en la historia de las matemáticas y la lógica.*

* *Retrospectiva de la relación entre matemáticas y lógica.*

* *La naturaleza ontológica del número.*

* *La inconsecuencia lógica en matemáticas.*

* *La noción de "dignidad de una representación" en relación a algunos de los mas grandes resultados de las matemáticas modernas.*

* *La demostración en diagonal de Cantor.*

* *La idea de "corte" en Dedekind".*

* *La paradoja de Russell.*

* *La sentencia autoreferente de Gödel.*

* *Libertad en la necesidad*

Uno

Libertad en la periferia

Sabiduría Periférica

Empecemos por preguntar cuál es la razón que nos lleva a dedicar tiempo al estudio de la filosofía y la historia de las ideas latinoamericanas. ¿Por qué dedicar esfuerzos al estudio de una sabiduría que la mayoría de los especialistas considera periférica? ¿Por qué hacerlo si uno no ha nacido en esos parajes y se haya motivado por razones de carácter personal?

Desde un punto de vista más abstracto, nos preguntamos por el método que nos permita estudiar textos filosóficos de carácter periférico de cualquier origen -incluidos en este caso textos suecos- sin caer en la sensación de estar investigando una galería de "perdedores".

En el caso de Latinoamérica, se ha insistido una y otra vez que los juicios dominantes sobre el valor de su cultura están basados en las interpretaciones que en su lugar y momento formularan españoles, portugueses y en general investigadores de origen y mentalidad europea. Nosotros confirmaremos en las páginas siguientes la incidencia negativa que el punto de vista europeo ha tenido y tiene sobre el material de estudio de que se trate. A pesar de esto, debe subrayarse, que en lo que se refiere a la sabiduría indígena, el daño mayor no consiste en una interpretación tendenciosa sino en la destrucción masiva de material histórico a la que los europeos se dedicaran durante siglos, además de

la irrespetuosa indiferencia con la que esos europeos registraron la cultura indígena durante los años en que ésta mantuvo su pureza mas o menos original. No olvidemos que esto fue hecho, no sólo en nombre de la religión cristiana, sino también en nombre de la sabiduría europea.

El único libro sobre filosofía latinoamericana que disponemos en nuestra facultad es "A Century of Latin-American Thought" escrito por William Rex Crawford y publicado en el año 1945 por Harvard University Press. Este libro puede servirnos como punto de partida para una reflexión general sobre la sabiduría latinoamericana. Es un libro bien escrito que revela a un autor profundamente empapado de su materia.

La disposición de Crawford nos revela también un modelo interpretativo de la sabiduría latinoamericana según el cual el pensamiento autóctono comenzaría con el proceso de la independencia política de España y Portugal. Creo que esta interpretación debe dejarse inmediatamente de lado. De lo contrario cometeremos el error de ignorar el inmenso peso cultural, de lo que Latinoamérica tiene en abundancia, esto es los miles de años de cultura indígena pero también y en alto grado, la influencia africana y europea a partir del 1500.

El referido autor nos introduce ya en las primeras páginas a uno de los rasgos mas típicos de la sabiduría latinoamericana: su pasión por la historia, la filosofía social y política y sobre todo por la antropología filosófica. También nos anticipa una posible causa a esta inclinación tan marcada:

"perhaps a young country philosophy is bound to be social philosophy; such in any rate, is the case with Latin America."(s. 4).

Cuestionamos y someteremos a revisión el uso que Crawford hace del adjetivo "joven".

La comparación de culturas nunca es neutral.

Digamos que si bien estamos dispuestos a coincidir con Crawford en su descripción del tipo dominante de sabiduría latinoamericana, no coincidimos con las razones atribuidas. Es importante reconocer que el estilo interpretativo de Crawford no es único y que se puede encontrar todavía hoy, en el análisis de muchísimos investigadores. Según esta practica analítica, culturas diferentes pueden ser comparadas y ordenadas de acuerdo a una escala de valores. Este ordenamiento es establecido de acuerdo a una determinada *teoría* que se supone *verdadera* aún cuando el autor no hace referencia de la misma. Las mas de las veces, se nos presenta una teoría implícitamente, como cuando Crawford hace la comparación entre países "jóvenes" y "viejos".

No se necesita mucho análisis para comprender que la cultura de un pueblo nada tiene que ver con la "edad" de su organización política, en tanto aquello que es válido para una parte de una cultura no tiene que ser válido para la cultura en su totalidad. Puede pensarse que estoy haciendo un gran asunto de un detalle insignificante, pero espero poder presentar argumentos convincentes de lo contrario.

Se sabe que la población latinoamericana es en parte trasplantada desde Europa: ¿en que sentido se puede considerar "joven" esta cultura? Si por otra parte nos referimos a aquella parte de la población que tiene un origen indígena: en que sentido podemos considerar la cultura latinoamericana como la cultura de "países jóvenes"? Finalmente si nos referimos a la incidencia africana la situación es la misma, siendo el uso del adjetivo "joven" también inadecuado.

Por otra parte sabemos que muchos de los estados europeos son también "jóvenes" sin que por ello nadie se vea necesitado de hacer asociaciones a la "edad" de la cultura europea. Nótese que con el mismo derecho se podría hablar de una cultura "altamente tecnológica" como "joven" y de una cultura indígena milenaria como "madura".

La atribución de adjetivos calificativos de un tipo más o menos inocente con el objetivo de clasificar

culturas diferentes, nos introduce al problema central del análisis histórico, que según mi opinión no puede basarse en el desarrollo más o menos imaginativo de analogías obvias. La antinomia "joven-maduro" de Crawford, es muy usada por un grupo muy grande de americanistas. No es raro poder leer que América es el "futuro" en tanto la Europa "decadente" representa el "pasado". Digamos que sobre el futuro de unos y otros nada podremos deducir a partir de la atribución de analogías tan simples.

Se puede también pensar - y ésta fue quizás la intención real de Crawford- que lo que es "joven" en América Latina es la combinación cultural de los caracteres europeos, africanos e indios. Pero en ese caso sería mas justo hablar de "renovación" de culturas antiguas.

Se debe subrayar que según las recomendaciones científicas mas estrictas, lo único que se debe tomar en cuenta en el momento del análisis histórico son los hechos. Toda interpretación de estos hechos - las así llamadas "teorías"- son más o menos expresiones de juicios de valor que no pueden dejar de reflejar los puntos de vista del investigador. Los tiempos en los que se creía que la objetividad estaba garantizada con solo proponerselo, han quedado definitivamente atrás.

Ejemplos de la atribución de juicios de valor al análisis de los hechos son dividir el mundo en culturas "viejas" y "nuevas", "ricas" y "pobres", "primitivas" y "refinadas", "simples" y "complejas", "dominadas" y "dominantes".

Nosotros sostenemos en estas líneas, que ninguna propiedad antropológica que sea posible describir, puede considerarse totalmente libre de prejuicio.

Las culturas son indestructibles.

Se puede considerar a una cultura A como "superior" a una cultura B, cuando se comprueba que A es militar, política o económicamente superior a B. Esta teoría permite "explicar" porque la cultura europea se ha "impuesto" a la cultura indígena. Creemos que aquí se confunde dos niveles diferentes de la realidad: es cierto que la superioridad político-militar y económica, permite al vencedor la realización de un intento aculturalizador, pero nada garantiza que por estos medios pueda lograr sus objetivos. Sobre todo, teniendo en cuenta que el tiempo exigido para el triunfo de una empresa de este tipo, no nos es conocido.

El descubrimiento de casos de aculturación en medio de una cultura dada, no puede ser entendido como una prueba definitiva de aculturación, en tanto no se conoce cual es el proceso global ni cuales son las etapas del desarrollo de esa cultura. Aquellos que crean poder afirmar que la cultura indígena ha desaparecido para siempre como consecuencia de las medidas masivas de aculturación europeas, basan sus análisis en una teoría de la naturaleza de la cultura que no es de ninguna manera transparente. Según esta teoría, una cultura es comparable a un ser vivo y de allí la analogía con los diferentes estadios de la vida. Explotación, represión y dominio político alcanzarían para "quitar la vida" a una cultura del mismo modo que alcanzan para quitar la vida a las personas. Aún cuando se quiera aceptar que la cultura es una parte del ser vivo, existen otras formas de comprender la analogía que además conducen a otras conclusiones. Imaginemos que la cultura es en realidad un banco informativo, similar al código genético. Una interpretación de este tipo asigna a la cultura y a sus diferentes componentes, ciertas *disposiciones* que nos permitirían suponer una situación en la cual una cultura supuestamente desaparecida, reapareciese en términos mas o menos incambiados.

La conclusión entonces es la de que la superioridad material (político-militar y económica), incluso cuando conduce a una aculturación marcada del pueblo derrotado, no puede jamas ser considerada como definitiva ni para medir el valor de esa cultura ni para opinar sobre su capacidad de sobrevivencia.

Se puede, por otra parte, encontrar ejemplos de situaciones en las cuales los vencedores adoptaron la

cultura de los vencidos. El caso mas conocido y siempre citado es el de los romanos y los griegos.

Otra forma de clasificar las culturas es la de recurrir a la descripción de caracteres atribuibles a la "riqueza" o "complejidad" de una cultura, términos definibles de acuerdo a alguna teoría. Este modelo permite explicar porqué los romanos terminaron adoptando la cultura griega y permitiría explicar también porqué Europa no asimiló la cultura indígena con la que se encontró en América. Sin embargo, se pueden encontrar ejemplos en los que culturas mas "pobres" se han impuesto a culturas mas "ricas", por lo cual podemos concluir que esta forma de clasificar las culturas tampoco es suficiente. Un ejemplo cercano en el tiempo es la revolución cultural afro-americana en los terrenos de la música, la danza y el deporte. Lejos de aculturizarse, la cultura "primitiva" del hombre africano, pareció haberse dormido a la espera del momento oportuno para una resurrección.

Cuando se intenta la clasificación de las culturas por medio de escalas de valores, existe siempre el riesgo de caer en interpretaciones teñidas de prejuicios que en realidad no prestan ningún servicio a la ciencia. No debemos olvidar que las exigencias científicas mas severas solo nos permiten concluir que una cultura dada es igual de valiosa que otra cualquiera y que por lo mismo, es imposible argumentar a favor o en contra del estudio de unas sobre otras.

Originalidad y periferia.

Existe una forma de "originalidad" que nada tiene que ver con la forma de interpretar los hechos culturales. Según esta manera de ver la cultura, lo que hace a ésta original es su carácter único, su particularidad antropológica e histórica. Del mismo modo que cada ser vivo es portador de un banco genético único, es cada forma de la cultura portadora de una herencia cultural intransferible y cuya importancia final no nos es posible decidir.

El rasgo original de la sabiduría latinoamericana es a la luz de lo dicho mas arriba, el haber surgido en condiciones históricas únicas.

Esta particularidad se expresa claramente en el contexto histórico cuando se constata que la historia de una cultura es la historia de hechos simples. De esta manera podemos estar seguros de que los rasgos culturales más importantes son aquellos que se desarrollan en contacto directo con un medio. Para expresar lo dicho con ayuda de un ejemplo, digamos que aún cuando la "inteligencia" europea permaneció en Europa durante los tiempos de la conquista y la colonia, y aún cuando se supone que la dirección de estos períodos se hallaba en manos de esa inteligencia, los problemas concretos que supuso el choque cultural de la conquista, fueron resueltos por los misioneros, militares y colonos en el *lugar de los hechos*.

Creo que partiendo de la perspectiva que nos da la historia, podemos concluir que la prestación cultural que, en abierta lucha, lograron indígenas y conquistadores, amos y esclavos, alcanza para desarrollar alguna capacidad creativa, mas allá del valor moral que atribuyamos a esos hechos. Es solo cuestión de asignar el tiempo que sea necesario, tanto a la investigación directa de los hechos como a la tarea epistemológica de "limpiar" la historia de juicios de valor, para conseguir reunir los elementos culturales particulares.

Debemos pues descartar el uso del término "original" cuando es usado en el sentido de "mas original que", esto es, cuando es expresión de juicios de valor. Las variables que determinan una cultura son desconocidas, por lo cual una revisión siempre limitada históricamente no puede autorizar la realización de comparaciones de ese tipo. No olvidemos que el investigador de la cultura, no tiene como saber el lugar que el "ahora" ocupa en el proceso total de la cultura estudiada.

El objetivo de una historia de la cultura supone según me parece, una actividad analítica descriptiva que evite en la medida de lo posible el recurso a términos cargados de contenidos evaluativos.

Cuando "retraso" no significa lo mismo que "retardo".

Antes del período independentista y después del arribo de Colón, tuvo lugar en América el desarrollo de una vida cultural única. Del mismo modo que en Europa, esa vida cultural única descansó en manos de las ordenes religiosas y de la Iglesia. Ese período usualmente denominado "colonial" no es otro que el período de la *Sociedad Indiana*. Esas órdenes religiosas participaron de los acontecimientos culturales europeos con un cierto *retraso*. El estudio de este *retraso*, entendido ahora como una categoría cultural, podría darnos una idea bastante clara de la verdadera originalidad (particularidad) que caracterizó el pensamiento latinoamericano durante estos años. Se ha supuesto muchas veces que esta ruptura del ritmo originalmente marcado por Europa, supuso el desarrollo retardado de la inteligencia latinoamericana. Esta idea puede descartarse fácilmente mostrando que no se trata de un mismo fenómeno. Si se afirma que la cultura latinoamericana de entonces no era "original" sino solo una copia de la cultura europea, debemos subrayar que esta comparación supone que se asuma la cultura europea como el modelo de referencia. Sin embargo, se puede constatar que la cultura europea por ejemplo, no estuvo en condiciones directas de hacerse cargo del choque cultural que el arribo a América significara. Se puede por lo tanto invertir el enfoque y sostener que la cultura europea vivió la conquista con un cierto *retraso*. Los sabios misioneros en el lugar de los hechos fueron obligados por las circunstancias a confrontar la herencia cultural occidental con una forma de cultura completamente desconocida, con un tipo de hombre, con una religión, una filosofía y un lenguaje también desconocidos. En su lucha por ganar el "alma" indígena, los misioneros se vieron obligados a crear una nueva manera de pensar. Una manera de pensar que normalmente atribuimos al pensamiento europeo posterior, pero que además y con seguridad, debemos liberar de la influencia que Europa ha tenido en la filosofía antropológica latinoamericana.

Sea como sea, los europeos que participaron en la colonización de esas tierras, dejaron de ser auténticamente europeos sin darse cuenta de ello. Desde un primer momento, fueron transformados por el medio y pasaron para siempre a ser parte del nuevo escenario. Esto hizo posible la trinidad americana de indios, africanos y europeos, creando un medio ambiente cultural único en la historia y desplazando irremediamente a Europa a un lugar *retrasado* en desarrollo de los acontecimientos internos.

Filosofía militante.

El significado que tiene el período colonial para lograr la comprensión de la naturaleza de la filosofía latinoamericana es enorme. Fue entonces cuando los tres continentes mencionados entraron en espectacular colisión. Quizás sea una herencia de ese tiempo, el hecho de que la filosofía latinoamericana sea siempre identificable bajo el signo de *la tarea*.

La transformación de la población indígena y de los africanos esclavos a través de la religión, fue *la tarea* a partir de la cuál todo el nuevo escenario debía ser comprendido. La interpretación teórica que funcionaba como marco para la creación filosófica aparece entonces siempre subordinada a una *acción*. Acción y reflexión se hace una sola y misma cosa.

Ahora bien, esta forma de acción sobre el medio, se transforma paulatinamente, como consecuencia del *retraso* respecto a Europa, en una actividad dirigida hacia dentro, en una forma de experiencia cultural autóctona. Los europeos se vieron obligados a estudiar el lenguaje y las costumbres de los indígenas y africanos, sus religiones y mitos. Se alimentaron de sus comidas según sus tradiciones alimenticias, bebieron sus bebidas, y fueron penetrados por sus músicas, sus danzas y ritmos. Amaron con ellos a la manera de ellos, caminaron por sus calles, usaron su ropa y vivieron en sus casas. De esta forma fueron paulatinamente impregnados por la metafísica particular que caracteriza a esas culturas. ¿En que medida no es ésta metafísica parte de la herencia occidental, gracias a la incorporación a Europa de trozos mas o menos importantes del medio ambiente americano? ¿Cuál es el peso cultural que en Europa juega la incorporación de cosas aparentemente tan simples como la papa, el maíz, el tomate y el cacao? El conquistador y el misionero se comprometen a "liberar" al

indígena y al africano de la ignorancia y el pecado, resultando en cambio comprometidos en la vida de éstos al punto de perder su propia identidad. Todo lo que se hizo para convertir indios y africanos en europeos, se volvió en contra, haciendo de los europeos, indios y africanos. La insistencia puesta en la actividad colonizadora, fue de a poco logrando una raza y una cultura *criolla*, que todavía hoy está en formación. La *tarea* original, aquella que apuntaba a exterminar las culturas conquistadas y que significó sobre todo compromiso en las misiones y reducciones religiosas, pasó a ser una propiedad típica de la cultura criolla emergente, además de la expresión natural de una crisis de *identidad cultural*.

Desde el punto de vista de los indígenas y los africanos, la situación no fue muy diferente. Se trató en este caso de defender con todas las fuerzas disponibles la propia herencia cultural, de la agresión masiva a la que estas eran sometidas. La resistencia a la agresión cultural exige compromiso militante. Se trató en la medida de lo posible, de educar a los más jóvenes de acuerdo a los códigos culturales propios, a la espera de condiciones mas favorables. De hecho hay un fondo cultural propio, que hace a las formas mas típicas de la existencia psicológica de un pueblo, que es prácticamente imposible de doblegar por medios represivos. Son esas diferencias típicas las que además están llamadas a justificar toda forma del racismo. En la lucha por sobrevivir se vieron obligados inevitablemente a cambiar, sufriendo ellos también, una crisis de identidad.

De esta manera podemos decir que la particularidad de la filosofía latinoamericana, descansa justamente en ser una reelaboración de esta crisis de identidad básica. Justamente por ello es esta filosofía siempre una filosofía militante, es decir una actividad *generadora de raíces*.

Observemos que la naturaleza del contenido de este compromiso es menos importante en el momento de describir esta filosofía. No es el contenido del compromiso lo que distingue la filosofía latinoamericana. Todas las formas del compromiso, desde las actividades misioneras hasta la obra política del Che Guevara, son expresiones de una síntesis entre reflexión y acción que encuentra su mejor expresión en el concepto "compromiso". No es el marxismo de Che Guevara lo que en su filosofía es interesante, sino la articulación de este marxismo con el compromiso. Lo que ha hecho de la así llamada "Teología de la Liberación" una "nueva" solución a "viejos" problemas teológicos, no ha sido sino la transformación de esos problemas, originalmente teóricos, a un lenguaje de acción y compromiso. Filósofos tan diferentes como Alberdi y Sarmiento, Mariategui y Martí, Freyre y Ramos, Rodó y Bello, tienen en común la subordinación a la *causa*, independientemente del contenido de los respectivos discursos filosóficos.

La razón existente detrás de esta coincidencia ya la hemos comentado. Hemos dicho que el tema central de la filosofía latinoamericana es el problema de la *identidad* racial y cultural. Digamos que en este punto se hallan todos los investigadores de acuerdo. Es muy posible que el hombre y la mujer latinoamericanos busquen sus raíces a través del "compromiso" como una forma de superar el desarraigo originalmente creado por el así llamado *retraso*. La identidad cultural como problema filosófico central puede explicar también por que es que la filosofía antropológica es tan apreciada en América Latina.

Cuando describimos la filosofía latinoamericana como una "filosofía del compromiso", no negamos la posibilidad de una filosofía de este tipo surja en cualquier otra parte como consecuencia de estos mismos u otros motivos. Evidentemente la actitud "militante" es asociable al ser humano como tal, pero no creemos que pueda surgir independientemente de las circunstancias históricas y geográficas que le haya tocado vivir. En lo que tiene que ver con América Latina, debemos subrayar las causas antropológicas que ocasionaron ésta coherencia cultural.

Debemos distinguir los rasgos que hacen a un *estilo* filosófico de los que hacen a una *escuela* filosófica. El carácter militante de la filosofía latinoamericana, no es el producto de un programa conscientemente planeado, y por lo tanto no puede considerarse como el resultado de una escuela filosófica, sino mas bien como una necesidad antropológica. De esta forma la filosofía en

latinoamérica puede ser "pragmática", "marxista", "positivista" o "existencialista", siempre de una manera esencialmente comprometida. La particularidad debe entonces buscarse, en la capacidad existente en estos parajes para transformar representaciones metafísicas de la mas variada

§ *Bibliografía del capítulo Uno*

Ardao, A. (1977) "*Lo específico del hombre latinoamericano.*" *En América Latina, conciencia y nación.* (Caracas, Universidad Simón Bolívar. Edit. Equinoccio).

Crawford, W .R. (1945) "*A Century of Latin-American Thought*". (Harvard University Press).

Mörner, M. (1965) "*Latinamerikas historia*" (Stockholm).

Ribeiro, D. (1969) "*Las Américas y la Civilización*". (Centro Editor de América Latina. Buenos Aires)

Dos

Libertad en la identidad

El criterio de Ardao

A continuación tratemos de precisar los límites de una identidad filosófica latinoamericana y como ésta puede perfilarse en relación a la actividad filosófica internacional. Digamos que la mera posibilidad de una filosofía latinoamericana es un hecho controversial.

El profesor Arturo Ardao nos brinda en "La Inteligencia Latinoamericana" (1987), los criterios iniciales necesarios para un análisis del problema: la filosofía latinoamericana puede ser entendida como tal desde dos puntos de vista complementarios: a) *latinoamericana por su objeto de estudio*, es decir por hacer de lo latinoamericano el objeto de su reflexión y b) *latinoamericana por el sujeto de la reflexión*, independientemente del objeto de estudio.

Cuando observamos de cerca el debate en torno a la supuesta existencia de una filosofía latinoamericana, comprobamos que ciertos filósofos quitan trascendencia al tema, afirmando el carácter *universal* del sujeto y el objeto del filosofar. Estos filósofos creen ver en los enfoques latinoamericanistas un intento político-ideológico de corte "nacionalista", totalmente extraño al carácter científico-universalista del filosofar. La situación es paradójica porque de los dichos de muchos de estos filósofos se desprende que aceptan sin mayor dificultad la división -hoy en día tan en boga- entre filosofía *anglosajona* y filosofía *continental*, distinción que contradice el supuesto carácter internacionalista del filosofar.

Sin ánimo de proponer soluciones definitivas a un problema que indudablemente tiene ribetes ideológico-políticos y que por sobre todas las cosas atañe a la relación entre *centro* y *periferia cultural*, trataremos en las páginas siguientes de encarar una discusión del tema que sea lo más imparcial posible.

El hecho de que un número importante de filósofos acepta a las filosofías anglosajonas y/o continentales como *filosofías universales*, mientras que al mismo tiempo rechaza la posibilidad de una filosofía latinoamericana, no hace más que confirmar el uso ideológico-político del término "universal". La noción de *universalidad* implicaría en este caso, el reconocimiento ideológico-

político de uno o varios rasgos locales europeos elevados ahora a la categoría de paradigma universal.

Las opiniones en discusión y nuestro análisis

En el libro "Veinte Filósofos Venezolanos (1946-1976)" publicado por la Universidad de los Andes en 1978, el autor Pompeyo Ramis plantea a los filósofos venezolanos presentados, entre otras la siguiente pregunta: *¿Es posible una filosofía Latinoamericana?* Las respuestas dadas pueden sin duda ayudarnos a esclarecer dudas.

Para *Juan David García Bacca* no puede hablarse de una filosofía latinoamericana en tanto no se "haga algo más que repetir las corrientes europeas. Pero si nuestros filósofos latinoamericanos no se aplican al estudio de las ciencias, inevitablemente caerán en esa repetición. Ahora bien si por fortuna ocurriese lo contrario, el contributo filosófico que de ahí nacería no tendría derecho alguno de exclusividad continental, puesto que una filosofía científica o de las ciencias debe tener necesariamente validez universal, y por eso no se la podría adscribir a territorio alguno." (Ob cit pág. 27).

Observamos que *García Bacca* considera latinoamericana, la filosofía de *objeto* latinoamericano, objeto cuya existencia niega. Siendo el estudio de las ciencias el objeto de la filosofía y siendo la ciencia "universal" por excelencia, toda reflexión filosófica que se precie de tal será universal.

El problema de la *repetición* de los dichos y argumentos filosóficos europeos, es señalado por la gran mayoría de los pensadores que se han ocupado de este tema. Nótese sin embargo que la repetición no es nunca una *copia*. Al mismo tiempo, se puede asegurar que las diferencias entre repetición y copia solo pueden revelarse si se estudia a las supuestas repeticiones de cerca, planteando preguntas acerca de su *originalidad*. De más está decir que esta tarea supone el reconocimiento *a priori* del carácter latinoamericano de la reflexión repetitiva estudiada.

La supuesta falta de interés filosófico en Latinoamérica acerca de los temas científicos, es una afirmación mucho más controversial. Todos sabemos del manejo político de técnicas, información y conocimientos, de las inversiones monstruosas que hoy exige el quehacer científico y de las modestas posibilidades que Latinoamérica tiene para encarar y resolver estos problemas. Lo que los filósofos pueden hacer en éste caso, es crear un discurso propio, adaptado a las circunstancias latinoamericanas para mitigar las carencias propias de la situación. El resultado de tal producción filosófica no será más universal que local y viceversa, porque si la filosofía latinoamericana es buena para Latinoamérica, será buena para todos sin dejar de ser latinoamericana.

Para otro autor, *José R. Nuñez Tenorio* no tiene sentido hablar de una filosofía latinoamericana porque el hacer filosofía es una actividad universal. Lo que se podría hacer es adaptar estas filosofías a las "modalidades socio-políticas de sus respectivos países. Con ello no se haría otra cosa que expresar "posiciones universales de clase"." (Ob cit pág. 106, 107).

Nos parece que *José Nuñez Tenorio* confunde varios planos del análisis. En primer lugar el desarrollo de una filosofía local supone el desarrollo de una filosofía que a) exprese modalidades socio-políticas de esa localidad; b) que exprese posiciones universales de clase. Ninguna localidad está aislada del resto del mundo, a pesar de no poder identificarse con el resto del mundo. *Nuñez Tenorio* niega la posibilidad de un objeto de estudio latinoamericano al mismo tiempo que quita importancia a la localización de la reflexión.

Ludovico Silva sostiene que la filosofía latinoamericana puede existir "en la medida en que se encuentren categorías generales para la explicación del subdesarrollo latinoamericano." (Ob cit pág. 113). Siguiendo una vez más los criterios del profesor *Ardao* notamos que este filósofo considera latinoamericana a la filosofía de objeto latinoamericano. Ahora bien, no debe confundirse el

desarrollo de una filosofía latinoamericana con el desarrollo de una filosofía "social" latinoamericana. Lo uno puede traer lo otro y no podemos saber que es lo que se necesita primero. No creemos en el carácter privilegiado de ciertas prácticas filosóficas.

Federico Riu cree que la solución a los problemas latinoamericanos no puede ser encontrada en la filosofía. Hasta aquí estamos de acuerdo. El desarrollo de una filosofía latinoamericana no puede entenderse sino como un logro cultural de valor general cuyo alcance con ser positivo no puede precisarse. Riu no cree en un filosofía latinoamericana porque: "Muy pocos filósofos se han ocupado de hacer una reflexión integral sobre problemas nacionales o continentales." (Ob cit pág. 138). Al igual que *Silva*, confunde Riu la filosofía latinoamericana por la nacionalidad del sujeto de la reflexión, con una filosofía de los problemas continentales como objeto de la misma. Se puede, por ejemplo, desarrollar una manera latinoamericana de enfocar la filosofía matemática, sin tener por ello que discutir de la situación continental. Puesto en otros términos se puede con todo derecho afirmar la unicidad del sujeto de la reflexión filosófica, suponiendo que más tarde o más temprano esta unicidad producirá los caracteres distinguibles de esta reflexión. Lo que cuenta en el momento de reconocer la nacionalidad del sujeto de la reflexión, es descubrir de que modo el medio le determina originalmente a los efectos de estimula esas diferencias. Por ejemplo, elección de temáticas, estilos, métodos, etc.

Para *Juan Antonio Nuño* no se puede hablar de una filosofía latinoamericana como "no cabría hablar de física danesa o alemana". (Ob cit pág. 166,167). Nuño se equivoca por lo menos en dos puntos: 1) es perfectamente posible hablar de una física danesa, por ejemplo: "la escuela de Nils Bohr". 2) la ciencia puede estudiarse en *textos escolares* o en las *obras originales*. La ciencia que se encuentra en los textos originales es de carácter claramente filosófico y no puede escapar a la incidencia de su tiempo y lugar.

Pompeyo Ramis nos dice que *Ernesto H Battistella Sacchi* <<hace suyas las palabras de Klimovsky: "Somos muy afectos al existencialismo, a la fenomenología, al tomismo, al hegelianismo y al materialismo dialéctico; en cambio la filosofía analítica se halla casi ausente de los programas de estudio de nuestras escuelas de filosofía". El conocido problema del subdesarrollo afectara también "con toda propiedad el actual estado de nuestra evolución filosófica", a menos que nos apliquemos a esta disciplina.>> (Ob cit pág. 182,183).

Parte de lo que ya hemos dicho puede usarse en contra de las palabras de *Battistella Sacchi*. Lo que él nos recomienda es el cultivo de la filosofía anglosajona vigente. En este caso la corriente filosófica más fuerte y expansiva. Lo mismo se ha dicho a propósito de otras filosofías "universales", por el ejemplo el positivismo, el marxismo o la fenomenología. Contra *Battistella Sacchi* se puede usar el argumento de *Riu*: los filósofos no deben aspirar a resolver los problemas que presenta la realidad latinoamericana. Alcanza con que resuelvan los problemas *filosóficos* que esta realidad presenta.

La identidad como base de la libertad

A modo de resumen quisiera yo exponer las siguientes tesis:

- a) La filosofía latinoamericana existe de hecho implícita en la cultura latinoamericana clásica y moderna. El simple hecho de la existencia de un pueblo, de una cultura tan rica y variada, autoriza a suponer la existencia de una filosofía propia enraizada en esa subjetividad y en las problemáticas objetivas de su ser ontológico.
- b) Esta filosofía tiene raíces académicas débiles. La filosofía académica latinoamericana debe volcarse al estudio de esta cultura con el objetivo de identificar y resolver los problemas teóricos que la caracterizan, al mismo tiempo que estudia las ciencias y las filosofías universales. No existe ninguna contradicción en el ejercicio simultáneo de éstas dos tareas.

c) Como criterio metodológico se puede partir manteniendo una actitud tolerante frente a todas las escuelas europeas incorporando sus resultados sin incorporar con ellos las valoraciones de carácter normativo que impliquen. Desconfiando especialmente, de los juicios de valor acerca de la creación filosófica autóctona. Hagamos de la filosofía latinoamericana una filosofía antidogmática que tampoco sea ingenua: toda filosofía incluye un aspecto normativo.

d) La filosofía latinoamericana no debe pretender sustituir la política. Del mismo modo en tanto la cultura latinoamericana puede ser una cultura "comprometida" la filosofía académica no puede serlo nunca. En cambio puede ser una filosofía "del compromiso", es decir una filosofía dedicada a esclarecer las bases de toda actividad comprometida.

El secreto de la identidad cultural radica en el *distinguirse* de las corrientes culturales conocidas. Ser diferentes es la alternativa que nos queda si queremos ser nosotros mismos. Pero para ser diferentes, se hace necesario saber en que aspectos esa diferencia debe hacerse valer. En resumidas cuentas, se trata de *ejercer la cultura universal con el objetivo puesto en la propia realización*.

§ Bibliografía al capítulo Dos

Ardao, Arturo (1987) La inteligencia Latinoamericana. Fundación de Cultura Universitaria. Montevideo.

Dussel, Enrique (1971) *Método para una filosofía de la Liberación*. **Stromata** 1-2, 53-89. Salamanca.

Kusch, Rodolfo (1980) *Aportes a una filosofía nacional*. **Megafón** 9- 10. Centro de Estudios Latinoamericanos. Buenos Aires.

Ramis, Pompeyo (1986) Veinte Filósofos Venezolanos (1946- 1976). Universidad de los Andes. Mérida.

Salazar Bondy, Augusto (1969) ¿Existe una filosofía de nuestra América? Siglo XXI. México.

Zea, Leopoldo La filosofía americana como filosofía sin más. Siglo XXI. México.

Tres

Libertad en la historia

El paradigma histórico

A continuación trataremos de dar respuesta a la pregunta de si la reflexión histórica influye en nuestra comprensión de la naturaleza de la libertad. En aras de dar respuesta a esta pregunta seguiremos de cerca algunos aspectos del debate contemporáneo acerca de los problemas del medio ambiente además de introducir algunos otros ejemplos.

En 1976 durante las elecciones internas del partido Republicano se enfrentaron Ronald Reagan y Gerald Ford. El punto central de la plataforma de Reagan era el de rechazar las pretensiones nacionalistas que el gobierno de Panamá, personificado en la figura de Torrijos, levantaba sobre el futuro del Canal. Durante esas elecciones internas actuó Reagan en términos muy duros creando una ola de polarización en torno al tema dentro y fuera de su país. La situación de Torrijos no era fácil en

tanto no se trataba de la plataforma oficial de un gobierno sino de la plataforma política de un partido en sus elecciones internas. ¿Que hacer?

La situación descrita ejemplifica claramente a lo que hemos dado el nombre de *paradigma histórico*. Este paradigma consiste en dos partes que de alguna manera se hallan confrontadas. A pesar de ser una situación extremadamente compleja puede ser tratada como simple, si se la entiende como un ejemplo ideal con las características propias de un modelo epistemológico.

El paradigma al que el ejemplo elegido da lugar, se caracteriza por que las dos partes confrontadas (Reagan-Torrijos), pugnan en torno a una cuestión que en principio está más allá de la comunicación directa. (La pugna es en realidad entre Reagan y Ford y no entre Reagan y Torrijos).

Decimos que Torrijos ha "llegado tarde" a una mesa de discusión en donde los roles fueron con anterioridad y en su ausencia. (Los derechos norteamericanos sobre el canal, fueron conseguidos en el siglo pasado, como consecuencia de la ola expansiva que la economía norteamericana vivió, durante los años de la fiebre del oro en California. La apertura del canal de Panamá era esperada y promovida por toda la comunidad internacional entre ellos los propios Marx y Engels¹). La situación es altamente pedagógica, en tanto muestra claramente los problemas con los que se enfrenta aquel que se lanza a cambiar estados de cosas que otros han decidido sin su participación. El *paradigma histórico* trata de la iniciativa histórica, o también, del acento histórico o del *ritmo* del suceder de los hechos.

En el caso que nos ocupa, el paradigma puede ser resuelto, si se logra conquistar la iniciativa de manos de su poseedor (Reagan). Torrijos nos enseña como hacer. En un giro sorpresivo, decide entregar a Reagan una *condecoración*, en honor a los servicios prestados a Panamá y a la cuestión del canal. El mérito de Reagan, visto con los ojos de Torrijos, radicaba en haber logrado una colosal difusión de la problemática del canal dentro y fuera de su país, poniendo el tema en boca de todo el mundo y haciendo de éste, uno de los primeros puntos de toda agenda regional. Digamos brevemente, que la condecoración de Reagan, invirtió las condiciones de la confrontación, contribuyendo decididamente al triunfo de Ford en las elecciones internas del partido Republicano. (Ford perdería luego las elecciones nacionales con el Demócrata Jimmy Carter).

La técnica seguida por Torrijos fue la de encontrar un manera de *entrometerse* en la pugna Reagan - Ford. En este caso sustituyendo a Ford en el debate, asumiendo para hacerlo "el punto de vista de su oponente", es decir a través de "ver" y "resaltar" los aspectos positivos del accionar de su rival.

La solución del paradigma encontrada por Torrijos, nos muestra una variante a una situación más general, estudiada por primera vez por Marcel Mauss. Se trata de la *ofrenda* (obsequio, regalo) y de su lugar central, en la vida social de los hombres de todas las épocas. El acto de entregar una condecoración, supone el reconocimiento a una supuesta prestación anterior por parte de Reagan, en relación a la cual Panamá, debe sentirse en deuda. La efectividad de las ofrendas como "motivadoras de iniciativa", depende del hecho de que son actos supuestamente desinteresados, de los cuales no se espera ninguna ventaja. Se puede rechazar una ofrenda, pero al precio de renunciar a la iniciativa. Las ofrendas pueden también, corriendo el mismo riesgo, ser ignoradas. (Existe una diferencia comunicativa muy importante entre el simple *rechazo* y el acto de *ignorar* al otro). Torrijos transformó la actitud agresiva de Reagan, en una ofrenda inesperada que a la vez *reconocía* y *obligaba al reconocimiento*.

La técnica de invertir el ritmo de los acontecimientos de forma tal que este se adapte a los intereses del sujeto, fue intensamente practicada por las sociedades arcaicas. Paul Radin² nos cuenta del siguiente caso:

"Un joven se enamoró de una chica perteneciente a un clan en el cual le estaba prohibido buscar esposa. Ninguna de las razones que sus padres y otras personas mayores le dieron en contra de ese

matrimonio tuvieron algun efecto en la actitud del joven. Estaba dispuesto a casarse con esa chica a pesar de todas las regulaciones del clan. Desesperado el padre del joven llevó a cabo el siguiente plan. Entre los Winnebago existe la muy curiosa e interesante costumbre, que prohíbe a los miembros de cualquier otro clan, pedir agua en la habitación del clan del oso. El actuar de ese modo esta considerado una imperdonable falta de buenos modales. En caso de que alguien llegara a pedir agua ésta le sería negada, pero cualquier otra demanda le sería concedida. El padre del caso que nos ocupa comete deliberadamente la afrenta y cuando al negarsele el agua se le exorta a formular otra solicitud, pide la mano de la hija del dueño de casa, porque al hacerlo, los miembros del clan del oso, podrán ser elegidos como pareja para su hijo."

Este segundo ejemplo, nos introduce a un nuevo tipo de paradigma y a un nuevo tipo de solución. La situación nos muestra, como dos acciones prohibidas pueden anularse mutuamente. Este paradigma surge cuando alguien se decide a actuar en contra de las normas vigentes. El joven se niega a aceptar el derecho de la sociedad, a decidir su vida privada y toma la iniciativa de manos de la sociedad. Esta acción consiste en realidad en un acto político, en tanto no esta dirigida a la modificación del ritmo de la acción social, sino a la modificación de cierto estado *físico* de las cosas (el joven actúa de forma de *reunirse* con su amada). La sociedad en su momento, se ve también obligada a actuar en términos políticos, respondiendo a la desobediencia con la amenaza del castigo (y manteniendo a los amantes físicamente *separados*). Para ver esta diferencia en el caso Reagan - Torrijos, digamos que "política", sería la acción de tomar por la fuerza el control del canal de manos norteamericanas.

El padre del joven, comprende que la verdadera solución del problema, no puede ser política sino histórica y ofrenda su honor, a cambio de la libertad del hijo. La sociedad deberá conformarse con la humillación del padre, como prueba de que la acción del hijo, no fue una amenaza a la convivencia política. Un serie de actos violentos ha sido neutralizada mediante una cierto grado de autoflagelación. El rol de "insurgente" asumido por el hijo, ha sido neutralizado al asumir el padre el rol de "ofrenda". La ofensa del hijo a la sociedad, se ha transformado ahora, en la humillación del padre, quien con su acción parecería estar diciendo: "La agresión de mi hijo, estaba en realidad, dirigida hacia mi persona".

Podemos ver que el paradigma histórico, puede asumir formas muy diferentes de las cuales ya hemos presentado dos. La idea de paradigma, tiene para la historia, el mismo significado que la idea de silogismo, tiene para la filosofía. Sería posible imaginar, una ciencia similar a la lógica - una cierta ciencia *paradigmática*- dedicada al estudio sistemático de las formas del paradigma histórico y sus relaciones recíprocas. Se podría decir que las diferencias entre filosofía e historia, consisten apenas en que la primera se dedica a una reflexión atemporal y autoreflexiva mientras que la segunda estudia la comunicación y sus consecuencias en el tiempo. La historia surge allí en donde la filosofía no puede actuar, es decir, cuando la acción del tiempo y la pluralidad del sujeto introducen otras realidades además del lenguaje, estructuras que mas allá de la palabra, atañen sobre todo al ritmo del acaecer.

Las similitudes entre la idea de paradigma y la noción de silogismo, ha confundido muchos pensadores. Notable es el caso de Hegel, quién identificara lo uno con lo otro.

El paradigma histórico, es la unidad mínima del tiempo entendido como "tiempo histórico", es decir tiempo fundido en el accionar del hombre, distinto del tiempo cronológico, del tiempo geológico, del tiempo biológico, etc. El tiempo histórico debe ser especialmente distinguido del tiempo biológico punto de partida de las diferencias entre historia y naturaleza.

Insistamos en que el paradigma histórico es perecedero. Surge y desaparece, después de un número finito de procesos comunicativos. Su cúlmen es el consenso o coincidencia intersubjetiva. Enfrentado a las alternativas de un paradigma, actúa el sujeto de acuerdo a reglas que si bien están estructuralmente definidas, admiten un número abierto de combinaciones concretas. El sujeto del paradigma puede siempre encontrar soluciones nuevas, dentro de un mismo modelo formal. El sujeto

no puede evitar participar de un paradigma, pero puede elegir entre tratar de tomar la iniciativa, o renunciar a hacerlo. El paradigma histórico condena al hombre a un dualismo eterno de *creencia y escepticismo*, consecuencia inmediata de la necesidad del hombre de *actuar y discriminar* en el mundo circundante. En tanto que el creer en lo que se representa favorece su accionar, la actitud escéptica favorece las representaciones puramente cognitivas de carácter pasivo.

El tomar y retener *la iniciativa*, es la regla de juego numero uno. Si la iniciativa no puede ser conseguida el participante pasivo, es condenado a asumir como propios los puntos de vista del participante activo.

El paradigma histórico entonces, no debe ser confundido con la confrontación política (confusión en la que se cae con frecuencia). La esfera de las acciones políticas produce cambios en el plano físico de la sociedad, en tanto que la esfera de las acciones históricas, afecta exclusivamente *el ritmo* de estos acontecimientos. Si bien la esfera de lo histórico, está conectada a la esfera de lo político -en tanto es capaz de modificar el estado físico de las cosas- lo está solamente en términos indirectos. Es decir, a través de modificar el ritmo de los acontecimientos, afecta la estructura global de la realidad, haciendo que las cosas se orienten de una manera conveniente al sujeto de la acción. Por ejemplo, la situación de Panamá con respecto al canal, mejora después de la acción de Torrijos, sin que se hayan registrado cambios políticos. Al pasar la iniciativa a manos panameñas, se crean las condiciones históricas, que favorecen los cambios políticos. Es la "logica de los hechos" (lo que más arriba llamabamos "paradigmática), la que da la "razón" a Torrijos, debilitando la argumentación de sus oponentes.

Sucede a menudo entonces, que la parte de un paradigma que conquista la iniciativa, lo hace independientemente de poder político. En este caso, nada impide que la parte que dispone del poder, recupere la iniciativa, *reprimiendo* con medios políticos, las soluciones históricas. Esto puede verse con claridad, en el ejemplo del joven Winnebago decidido a casarse con la mujer del clan prohibido. La acción estaba dirigida como ya hemos dicho, a un resultado físico particular. Su esfuerzo, no estaba dirigido a cambiar ciertas disposiciones consideradas injustas o erróneas, sino a derribarlas por la fuerza. La acción estaba concentrada, en un punto particular, sin repercusiones globales mayores, en tanto se hacía posible su inmediata neutralización, por medio de otras medidas igualmente físicas, puesta en funcionamiento por la sociedad. La actitud del padre en cambio, es típicamente histórica, hecho atestiguado por la originalidad de la solución encontrada.

En general se puede decir que las acciones políticas, pero también otras formas de la acción que no afectan el ritmo del acontecer (como es el caso de las acciones técnicas y las acciones éticas), reprimen el paradigma histórico, obligándolo a transformarse, para renacer en otras circunstancias, pero con el mismo contenido. Las preguntas que la historia un día a levantado, no pueden ser resueltas por medios exclusivamente políticos, éticos o técnicos. Soluciones de este tipo, consiguen solamente posponer problemas que otros habrán de encarar históricamente.

El paradigma histórico-natural.

Las relaciones entre el hombre y la naturaleza han tenido siempre un claro carácter histórico. La forma paradigmática que podríamos denominar "histórico-natural", asumió en sus primeros tiempos la comunicación con espíritus superiores e inferiores -dioses, espíritus, duendes, almas, etc.- que directa o indirectamente se personificaban en la naturaleza.

En términos de este proceso comunicativo, el hombre recibió ofrendas cedidas bajo la forma de productos naturales necesarios para la vida, tales como alimentos, energía solar, lluvias, vientos, etc. Estas ofrendas debían ser retribuidas, en tanto eran expresión del carácter dominante de una naturaleza que tenía la iniciativa. El paradigma histórico-natural supuso entonces, el *sometimiento* del hombre a los ritmos marcados por la naturaleza, su permanente estado de *endeudamiento* con ella y la obligación al desarrollo de ofrendas ceremoniales más o menos complejas.

En algún momento durante las últimas centurias, sucedió que la familia humana logró conquistar la iniciativa de manos de la naturaleza. La solución encontrada en Europa ha sido denominada "el método empírico". Mediante la aplicación de este método, metáfora básica de la modernidad que consiste en desconfiar de lo que la naturaleza (el oponente) parece afirmar (las diferencias entre realidad y apariencia), pudo el hombre asumir el rol anteriormente asignado a los dioses, creando y destruyendo en su medio ambiente. Tan pronto como el hombre logra conquistar la iniciativa de manos de la naturaleza, se invierten los términos del paradigma, colocándose ahora la naturaleza en una relación de endeudamiento con la familia humana. Fue así que la "naturaleza" -entendida ahora como un mundo manipulable e independiente sometido al ritmo del desarrollo técnico- ha cedido a éste, infinidad de bienes materiales y espirituales, sumergiéndole en la abundancia.

Pero esta fiesta no pudo durar eternamente. En el momento más inesperado, la naturaleza logra una nueva inversión del estado de cosas, a través de una serie exitosa de acciones negativas. Sucede que de un tiempo a esta parte, la naturaleza responde a nuestra iniciativa con *basura*. Esta actitud negativa persistente, le permite retomar los controles del estado de cosas del mundo, poniendo a la familia humana otra vez a la defensiva.

¿Que es lo que se puede hacer ahora? Digamos que la técnica anteriormente aplicada, ya no puede "sorprender". A pesar de ello, la gran mayoría de las acciones ambientalistas están dirigidas al desarrollo técnico de soluciones pensadas dentro del marco modernista.

Se trata en realidad, de encontrar, ofrendas suficientemente poderosas, capaces de "convencer" a la naturaleza a asumir otra vez actitudes positivas. Al igual que el padre de la tribu Winnebago, es necesario encontrar la forma de *humillación* adecuada, que permita recuperar el control de la iniciativa, neutralizando una acción negativa con otra. ¿Y que mejor ofrenda para este fin, que el sacrificio del *confort* del hombre moderno?

El paradigma histórico ante la extinción de especies

Cuando el hombre se pregunta acerca de lo que podría hacerse respecto al proceso de extinción de especies animales y vegetales, suele el análisis fundarse en aspectos político-económicos, éticos o técnicos, para configurar actitudes que parecerían ser típicas:

a) El problema suele ser enfocado desde un punto de vista estrictamente egoísta. En este caso se trata de salvar la propia especie. (Es cuestión abierta a discusión, si el hombre es capaz de sacrificar su propia existencia para salvar la existencia de otras especies. Todo indicaría lo contrario. El interés que el hombre moderno pone de manifiesto en salvar otras especies, estaría desde este punto de vista fundado en fines exclusivamente egoístas.) Digamos que este egoísmo, no tendrá consecuencias negativas, en tanto respete las soluciones históricas, pero toda solución histórica, supone una ruptura con el centralismo humanista.

Para lograr una *comprensión histórica* de esta problemática, y satisfacer al mismo tiempo el egoísmo de la especie, se haría necesario asumir una estrategia similar a la de ver a otras especies como *ofrendas* recibidas de la naturaleza, y que deben por tanto, ser correspondidas con otros sacrificios equivalentes.

b) El problema de la extinción de especies y culturas suele también ser visto desde un punto de vista *ético*. Dos alternativas opuestas pueden señalarse.

Por un lado se reconoce "el derecho natural" de todo ser vivo a la vida. Por otra parte, existen aquellos que defienden la actitud opuesta, señalando el derecho del más fuerte sobre el más débil, aspectos específicos de las ideologías racistas y/o especiesistas. Las acciones éticas -como las políticas- afectan la conducta física de las cosas y el ritmo de su acontecer. Por tanto, el accionar ético, reprime y posterga la solución de un paradigma.

Es necesario dejar claro, que cuando se trata de tomar la iniciativa de manos de otras especies, no es en absoluto relevante el disponer de un argumento ético. No tiene sentido hablar de "justicia" o "injusticia", cuando la "naturaleza" exige la restitución de ofrendas.

Una vez que se ha recibido algo, se está obligado a restituir lo recibido. Si por motivos éticos, se pasa por alto esta realidad rítmica, se reprime la solución histórica, *postergándose*.

c) Una tercera perspectiva, es la que ofrece la ciencia positiva. Según esta visión, la desaparición de una especie puede verse como un proceso a la vez *frecuente e inevitable*. La vida puede de esta manera, verse como un proceso continuo, en el cual las especies no son sino soluciones *casuales*, producto de combinaciones aleatorias de propiedades que se hacen valer en condiciones especiales. El suceder en el mundo, es visto como en un cinematógrafo, en donde todo lo vivido de alguna manera ya ha sucedido, quedando mas allá del presente del sujeto que lo experimenta, la posibilidad de influir en el desarrollo de los hechos. Sobre esta última manera de encarar el paradigma histórico-natural, digamos que también y por razones similares, reprime y posterga sus posibles soluciones.

Las tres alternativas enumeradas - a las que llamaremos: a) *política*, b) *ética* y c) *científico-técnica*, suelen dominar el debate ambientalista cotidiano.

El hombre puede reprimir el paradigma histórico entonces, mediante el recurso de acciones políticas, éticas o técnicas, obligando de esta manera, a una postergación de soluciones. Pero esta capacidad del hombre, no le permite influir en el curso global del proceso vital. El aspecto negativo de una acción puramente mecánica, solo recaerá sobre el hombre mismo.

El paradigma histórico ante el destino de las culturas amenazadas

Cuando se discute el destino de los pueblos primitivos, la situación es bastante similar. Siendo miembro de nuestra especie, el hombre arcaico sobrevivirá, si nosotros sobrevivimos como especie. Desde este punto de vista, parecería ser que la fusión cultural fuera su mejor alternativa. Desgraciadamente supone esta fusión, que las culturas arcaicas sean influenciadas y más o menos modificadas, por las culturas modernas.

Una cultura originada según pautas ahora desaparecidas, se halla amenazada de extinción: ¿Que hacer? ¿Permitirle sobrevivir marginalizada? ¿O incorporarla sin contemplaciones a la vida colectiva moderna? Una vez más es el enfoque histórico el más adecuado. La relación cultura arcaica- cultura moderna, da lugar a un paradigma histórico cultural. Permítasele a éste, el espacio comunicativo que necesita, liberándole en la medida de lo posible, de la acción dirigida a un fin mecánico, que toda acción política, ética y técnica supone.

Cuando se trata de salvar una cultura, una etnia o un lenguaje, se trata de salvar propiedades que son fundamentales para el hombre, por lo que se hace necesario *respetar el veredicto de la historia*, aceptando consecuencias que pongan a éstas en mejores condiciones de sobrevivencia.

No deberemos por tanto, temer aquellos cambios que nos acerquen mutuamente. Los factores heredados que eventualmente se hayan perdido en los procesos de adaptación de la especie, se encontrarán sin duda almacenados en el banco de información de la vida, en el margen de acción que la hace posible. A pesar de ser el hombre un ser racional capaz de predicciones y planificaciones, depende la vida de sus propios mecanismos. Mecanismos que deberemos aprender a respetar aún cuando nos sea imposible controlarlos.

El *criterio* a seguir será el de elegir la alternativa para la acción que evite los actos políticos, éticos y técnicos cuando las soluciones han de ser históricas. Ninguna medida será más perniciosa para el hombre, que aquella que insista en preservar el poder político, cuando éste se ha desvirtuado en el plano de la comunicación, desconociendo las reglas históricas del juego.

La acción política en defensa del medio ambiente

Tradicionalmente se llama de "izquierda" a todas las organizaciones políticas que en principio son favorables al cambio. Ahora bien, este criterio no puede ser aplicado a las organizaciones políticas del medio ambiente que, a pesar de ser favorables a ciertos cambios, mantienen una actitud conservadora frente a muchos aspectos del desarrollo social.

Los grupos políticos comprometidos en la lucha por el medio ambiente, no son los únicos grupos políticos nuevos que se hace difícil clasificar según pautas clásicas. En general, podría considerarse al movimiento feminista como un movimiento de izquierda, pero ¿cómo clasificar grupos tales como los animalistas, los que luchan por los derechos de los minusválidos, etc? ¿Dónde clasificar a los activistas de la paz?

El criterio de clasificación de grupos políticos según pautas de cambio (derecha/izquierda) aparece entonces como insuficiente. Se puede por ejemplo, actuar de forma tal que, se eviten una serie de cambios entendidos como perniciosos. Esta actitud, típica de los grupos ambientalistas, sería hoy considerada de izquierda a pesar de ser una actitud claramente conservativa. Se trata de grupos que expresan su temor sobre un futuro incierto, en donde nuevas tecnologías de difícil control ocupan un lugar cada vez más importante.

Una componente muy importante del ambientalismo, es la conciencia más o menos clara del rol del paradigma histórico-natural. Esta conciencia entra en conflicto con el carácter político del movimiento, con su carga ética y su marcada tendencia a recurrir a argumentos científico-técnicos, tanto en la argumentación como en la búsqueda de soluciones.

Un rasgo típico del ambientalismo es el de utilizar la ciencia moderna como ideología. Pero la implementación del conocimiento científico y técnico a situaciones de carácter histórico, es siempre engañosa, en tanto modifica solamente aquellos aspectos que tienen que ver con el "standard" de lo "aceptable". La energía nuclear fue vista hasta no hace muchos años (mediados de la década del setenta), como una forma "limpia" y práctica de la energía. Hoy se ha modificado el standard de lo aceptable y pasa a ser uno de los problemas más graves. Lo mismo puede decirse de los pesticidas y los antibióticos. Lo mismo se dirá mañana de la manipulación genética.

Muy diferente son las soluciones de carácter histórico, como por ejemplo, el reciclaje de los desperdicios y el desarrollo de una conciencia ambientalista en los consumidores.

El círculo cerrado del proceso vital

Una de las ideas más atractivas propias del ambientalismo, es la de que no es posible incidir en la naturaleza sin considerar las consecuencias de esa incidencia. Esta idea es sumamente antigua y tiene sus raíces en el hombre primitivo y su relación con la naturaleza. Desde el punto de vista histórico, la problemática ambiental es un rompecabezas complejo jamás dependiente de relaciones de poder. Se hace necesario entonces, distinguir entre estas dos formas fundamentales de la acción. La acción histórica, supone la conquista de la iniciativa incluso a cambio de perder el poder político en el juego. Esta iniciativa una vez conquistada, no otorga poder sino que traslada las posiciones del agente activo, a la estructura interna del paradigma. La necesidad interna de la historia, (su aspecto compulsivo, lo que en ella tiene el carácter de una Ley), al igual que la necesidad lógica, no puede ser considerada una necesidad física. Desde el punto de vista histórico, la acción, es una forma de transmitir el propio ritmo al ritmo general de los acontecimientos, produciendo transformaciones armónicas y amalgamando todos los factores en juego. Por ello, no deberá la acción histórica ser guiada por ningún tipo de "convicción", en tanto la convicción es la base psíquica (ideológica) de la acción política. Por el contrario, la acción histórica deberá ser guiada por lo que podríamos llamar *espíritu de empresa* o *inercia* del ser. El gran problema del ambientalismo es que estando condenado a una acción *política* -se trata en su gran mayoría de organizaciones políticas- no puede

simultáneamente creer y dudar de sus bases ideológicas.

El paradigma histórico en la tradición nórdica

La tradición nórdica recoge ejemplos muy interesantes de intervención histórica en el acontecer de la naturaleza:

"En los tiempos del Rey sueco Domalde tuvo lugar una gran hambruna la cual duró muchos años la cual no pudo ser detenida por la sangre de hombres ni animales. Por esta razón en una gran reunión popular llevada a cabo en Uppsala los jefes decidieron que el propio Rey Domalde era la causa de la escasez y debía ser sacrificado en pro de buenas sesiones. Así fue que le mataron untando con su sangre los altares de los dioses. Se nos cuenta también que los suecos siempre atribuyern malos y buenos tiempos a sus reyes. En el reinado del Rey Olaf se sufrió hambre y el pueblo creyó que era responsabilidad del Rey porque este ahorraba en sacrificios. Formose una armada que marchó contra el Rey rodeando su morada quemándola con él adentro, "ofrendándolo a Odin en pro de buenas cosechas."³

Los días de la magia han quedado atrás, siendo superados por métodos y argumentos científicos. Desde nuestro actual punto de vista, podemos creer que los reyes Domalde y Olaf murieron innecesariamente. Ese parecería ser el caso por lo menos desde el punto de vista de la ciencia moderna. Pero la pregunta que hoy se impone, en relación a las soluciones halladas en los albores de la humanidad, es saber si nuestra situación es mejor que la de entonces. Sin necesidad de sacrificar la vida de nadie, las soluciones de nuestro tiempo pasan también por el ejercicio de la *ofrenda*.

Es justamente este punto de vista - el punto de vista histórico- el que nos puede aportar nuevas formas de interpretar *el problema de la libertad del hombre frente a la naturaleza*. En el prólogo sueco al libro de Marcel Mauss *Essai sur le don* escribe Bo G. Eriksson:

"El estudio de la ofrenda (don, regalo, presente, sacrificio) no es solamente el resultado de un análisis comparativo entre sociedades arcaicas (...) El desarrollo de esta idea abre la posibilidad del estudio entre otros de los llamados inversiones y préstamos de ayuda a los países en vías de desarrollo. Desarrollo que en estos casos parece suponer que una sociedad se parezca cada vez más a la nuestra o a la sociedad que nuestra sociedad fue ayer, para que nuestros productos puedan ser vendidos."⁴

El problema de toda alternativa militante reside en la dificultad de abarcar sus límites. Los rasgos positivos del ambientalismo pueden muy bien transformarlo en un movimiento ultra conservador.

El hombre actúa políticamente de acuerdo a lo que cree, y si no cree, no actúa. La verdad y las formas de la creencia política no pueden ser separadas. ¿Cómo hacer para lograr mantener un *compromiso adecuado* según el cuál cada actitud sea analizada sin dogmatismo? La respuesta está *en actuar sin creer*, fundiéndose en el devenir, para modificar el mensaje resultante, con el solo fin de conquistar y defender la iniciativa.

Notas

¹ "Revue der Neuen Rheinischen Zeitung", february 1850. Véase Cuadernos de Marcha Nr. 14 Juni 1968.

² *"A young man fell in love with a girl belonging to a clan into which he was not permitted to marry. Nothing that his parents or the older people said seemed to have any influence upon him. Marry the girl he would in defiance of all clan regulations. In desperation the father resorted to the following very subtle plan. Among the Winnebago there exists a very curious and interesting custom which*

forbids a member of any other clan to ask for water in the lodge of a member of the bear clan. To do so is considered an unpardonable affront and an unforgivable breach of good manners. Should any one, however, presume to ask for water it is refused, but every other demand is granted. The father in this case deliberately committed this affront and when the water was refused and he was asked to make some other request, he asked for the hand of the daughter of the owner of this house, it so happening that members of the bear clan were eligible as mates for his son." Radin, P. (1927) *The Primitive Man as Philosopher*. London, s. 44-45.

³ "In the time of the Swedish king Domalde a mighty famine broke out, which lasted several years, and could be stayed by the blood neither of beasts nor of men. Therefore, in a great popular assembly held at Uppsala the chiefs decided that King Domalde himself was the cause of the scarcity and must be sacrificed for good seasons. So they slew him and smeared with his blood the altars of the gods. Again, we are told that the Swedes always attributed good or bad crops to their kings as the cause. Now in the reign of King Olaf, there came dear times and famine, and the people thought that the fault was the king's, because he was sparing in his sacrifices. So, mustering an army, they marched against him, surrounded his dwelling, and burned him in it, "giving him to Odin as a sacrifice for good crops." Frazer J. G. (1932) *The Magic Art. And the Evolution of Kings*. Vol I. *The Golden Bough*. MacMillan and Co. London. s.367.

⁴ Mauss M. (1972) *Gåvan* s. 11. Argos Förlag AB, Uppsala.

§ Bibliografía del capítulo Tres

Cuadernos de Marcha (1968) "Marx y la evolución del marxismo", Nr. 13 och 14. "Marx y Latinoamérica", "Bolivar", Montevideo.

Frazer J.G. (1932) *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*. Vol. I-XII. MacMillan and Co. Ltd. London.

Hanson Hertha (1994)

Mauss M. (1972) *Gåvan*. Argos Förlag AB, Uppsala.

Radin P. (1927) *The Primitive Man as Philosopher*. London.

Radin P. (1953) *The world of Primitive Man*. Life of science Library. Nr. 26, New York.

Wettstein, G. (1989) *Geografía y Subdesarrollo*. Equipo de geografía integrada. Editorial Indice. Montevideo.

Cuatro

Libertad en el conocimiento

Paradojas de la discriminación

Arriesgando una simplificación injustificada del problema se podría decir que el proceso del conocimiento consiste en la discriminación del mundo en unidades simples y compuestas (por

ejemplo, seres humanos, seres vivos y cosas). Esta discriminación consiste en realidad en la organización de esas unidades en jerarquías dependiendo el lugar asignado a las mismas, de nuestras necesidades y deseos. Por esta razón, no puede considerarse que el proceso del conocimiento sea "neutral" respecto al modo de ser de los seres humanos.

Se podría decir en términos generales, que el hombre moderno comenzó mas o menos a partir del s. XVII a comprender los mecanismos subjetivos del conocimiento. Desde entonces se ha trabajado duramente en el desarrollo de métodos que permitan la extracción de conclusiones *neutrales*, independientes de la subjetividad del investigador. La técnica seguida ha sido la de reconocer nuestras limitaciones, renunciar al dogmatismo, dudando de la corrección de nuestras conclusiones incluso cuando éstas aparecen como muy convincentes.

Más recientemente -en el correr del presente siglo- se comenzó a comprender la relación existente entre conocimiento y acción. Es a partir de entonces que descubrimos que los juicios de valor inherentes a todo acto de conocimiento, nos conducen inevitablemente a actuar bajo el imperativo de esos valores. Cuando en el debate diario manejamos el término "discriminación", es justamente a este proceso al que nos referimos.

El problema es entonces si es o no posible "elegir" o "decidir" libre de todo juicio de valor y en ese caso, cómo garantizar esa libertad. Es en parte a este problema al cuál habremos de dedicarnos en las páginas siguientes pero permítasenos antes, precisar la diferencia existente entre una discriminación "fundada" y una "infundada" o "perjuiciosa".

En tanto jamás podremos estar seguros de la neutralidad de nuestros juicios, ciertas condiciones deben ser cumplidas para garantizar la neutralidad de nuestros actos. Veamos el problema a la luz del siguiente ejemplo: la Universidad debe decidir cuales estudiantes habrán de disponer del derecho a participar de un curso para el cual se dispone de un número limitado de plazas. Los estudiantes son ordenados de acuerdo a la jerarquía de sus méritos, eligiéndose a aquéllos cuyos méritos son superiores. ¿Podría asegurarse que la discriminación entre los estudiantes tiene fundamento? La respuesta es afirmativa, si se supone que los estudiantes, a pesar de haber producido diferentes méritos, dispusieron de condiciones similares durante los años de estudio. Si éstas condiciones se cumplieron, se podría asegurar que éste es un caso *fundado* de discriminación. Pero: ¿cómo asegurar la igualdad de las condiciones de estudio, cuando sabemos que éstas cambian de caso en caso por motivos políticos, étnicos, religiosos, económicos, sociales, sexuales, etc.?

Observemos que la discriminación de estudiantes en el ejemplo anterior, supone la creencia en el buen funcionamiento del sistema, independientemente de las opiniones de los mismos estudiantes. El sistema se asegura de esta forma su *neutralidad*, sacrificando las excepciones propias de cada caso, excepciones que solo el estudiante concreto conoce y que puede hacer valer. Se hace necesario entonces, la consideración de otros mecanismos que aumenten el carácter neutral del sistema de elección. Digamos que se debe otorgar a los estudiantes la posibilidad de mejorar sus méritos ante futuros concursos. La "igualdad de condiciones para el estudio" *garantida* a través del sistema social, al mismo tiempo que se la reconoce imposible, debe ser completada con el derecho del individuo a disponer del *poder necesario para cambiar su propio destino*.

"Discriminar" de una manera *infundada* entonces, es actuar de tal manera que la elección entre personas se haga basada en características sobre las cuales las personas afectadas carezcan de control. Descartar mujeres por el hecho no ser hombres, minusválidos por el hecho de no ser sanos, inmigrantes por el hecho de no ser aborígenes, son formas de discriminación *infundada* (y por tanto de discriminación perjuiciosa) en tanto la persona afectada por la misma, no dispone de mecanismos para modificar su destino.

Digamos finalmente que la forma de discriminación perjuiciosa más corriente, es la de discriminar de acuerdo a condiciones que aparentan estar bajo el control de los afectados, sin estarlo. En otros

términos, la discriminación prejuiciosa *se disfraza* bajo la forma de una discriminación fundada.

El efecto retroactivo de la cultura.

Las acciones políticas destinadas a influir en la discriminación son, inevitablemente, la expresión de las premisas culturales de las que se parte. El desarrollo de reglas llamadas a regir el conjunto de las acciones sociales, no puede considerarse "neutral" respecto al trasfondo cultural respecto al cual esas reglas son desarrolladas. Por la misma razón, no pueden esas reglas considerarse "neutrales".

¿Porqué?

El presente estudio parte de las siguientes premisas: suponemos que el proceso vital se divide en una esfera "política" y en una esfera "cultural". La esfera política tiene un carácter "mecánico" ("físico"), consistiendo en un conjunto de acciones conscientes regidas por la razón. La esfera cultural por otra parte, consiste en un conjunto de *disposiciones* inconscientes para la acción. (El detallado análisis de los argumentos en que me baso para hacer estas afirmaciones, exigiría un espacio que supera con mucho, los limitados marcos de este estudio. Estos argumentos -por lo demás- son tratados también en los capítulos Tres y Siete) Se puede notar con facilidad que la concepción dominante del mundo en occidente ha sido la concepción "física" o "mecánica" de la vida, una concepción del mundo que resalta el significado de las esfera política y ética pero sobre todo de la esfera técnica. Esto vale especialmente para Suecia, pueblo cuya cultura se caracteriza por una búsqueda permanente de control, sobre la naturaleza, sobre la sociedad, sobre el futuro en general. La conciencia sueca contrasta marcadamente con el trasfondo del mundo circundante, creando los contornos rígidos y afilados del espacio cotidiano tan típicamente sueco.

Podría decirse también que las relaciones entre estas dos esferas básicas es tal, que cuando la esfera de lo político-ético trata de ejercer control incluso sobre la esfera de lo cultural en el marco de una "política cultural", la esfera cultural se opone a toda forma de control político creando las bases ideológicas inherentes a la acción política misma. En otras palabras decimos que la esfera inconsciente de la cultura, crea las condiciones ideológicas de toda acción política, incluso de aquella que está destinada a actuar sobre esas disposiciones. Un ejemplo ilustrativo de esta situación puede ser el siguiente: El parlamento sueco decide acerca del derecho de los inmigrantes a disponer de una determinada cantidad de horas de aprendizaje del idioma sueco. La medida está destinada a "mejorar la situación de estos inmigrantes en el mercado de trabajo". Inmediatamente sucede que la enseñanza del idioma sueco funciona como una forma oculta de la aculturación en aras de la homogeneización étnica del país. Otro ejemplo de consecuencias opuestas: El parlamento decide ahora sobre el derecho de todo niño inmigrante a disponer de un número de horas de aprendizaje en el idioma materno. La medida esta dirigida a "proteger el derecho de las culturas inmigrantes a preservar su identidad". Inmediatamente sucede que la medida es entendida como una forma "oculta" de segregación.

Permítasenos llamar a este fenómeno con el nombre de *el efecto retroactivo de la cultura*.

Entre la segregación y la homogeneización.

Se pueden enumerar las alternativas abiertas al intercambio de dos culturas. Se puede dar el caso de dos culturas que vivan paralelamente sin mayor intercambio, conductas de "aislamiento" cultural. Por oposición a la actitud de aislamiento podemos suponer la existencia de dos culturas "abiertas" al mutuo intercambio.

Ambas situaciones asumen formas definitivas en el marco de una política cultural. La situación de aislamiento cultural es transformada en "apartheid" (segregación) mientras que el caso de apertura cultural es formulado como "homogeneización" (asimilación, aculturación).

Existen sin duda una gama infinita de variantes posibles comprendidas entre estos dos extremos. El

caso de la segregación por ejemplo, puede asumir formas extremas como en la Alemania Nazi o en la política del apartheid en Africa del Sur. La segregación puede adoptar formas muy graves mas o menos encubiertas, como en el caso de la mayoría de los grupos indígenas en América. Casos de segregación menos marcados serían la existencia de "ghettos naturales" para los afroamericanos, los indios y los latinoamericanos en USA, o mas cerca en el espacio, los llamados "barrios de inmigrantes" en las grandes ciudades suecas. *Apartheid* es el nombre que damos a una política cultural que de una manera mas o menos sistemática, se caracteriza por separar dos o mas culturas en función de la segregación de algunas propiedades de las mismas. Los argumentos esgrimidos a favor de esta política -si excluimos los extremos racistas- son los de proteger los rasgos originales de la cultura en cuestión, en tanto parte del derecho de los hombres a la identidad cultural. Se acostumbra subrayar el derecho a proteger la identidad propia, al mismo tiempo que se defiende el derecho a la identidad cultural de otros.

La política cultural segregativa supone incluso -por razones obvias- el reconocimiento del derecho a la "propiedad" de un suelo: desde "los territorios" mas o menos independientes, los ghettos, las reducciones indias, hasta los propios los barrios de inmigrantes.

La homogeneización (asimilación) por otra parte, puede también asumir formas mas o menos radicales. Una forma muy radical de homogeneización fue la practicada por los Incas quienes sometían a los grupos derrotados a un intensivo proceso de asimilación cultural que abarcaba desde la homogeneización genética hasta el adoctrinamiento religioso. Una forma menos radical de homogeneización es la de prohibir a un pueblo el uso de su idioma, eliminando ese idioma de las escuelas y otros espacios públicos.

La segregación es una medida de carácter "mecánico" en tanto supone la separación de dos o mas culturas a través de separar *físicamente* a las personas que las ejercen.

La homogeneización por otra parte es una medida de carácter *químico*. Se trata de "disolver" una o mas culturas en una marco cultural preexistente. La homogeneización (asimilación) supone la aculturación.

Condiciones para la identidad cultural de un pueblo.

Tal como hemos visto, las políticas de segregación y homogeneización pueden adoptar formas mas o menos radicales, dependiendo de las medidas puestas en acción. Una lista de estas medidas podría ser la siguiente:

a) Identidad genética: La importancia de la identidad genética suele exagerarse atribuyéndose gran significación a las pequeñas diferencias despreciándose el gran acervo común de la especie en su conjunto. Por otra parte es la identidad genética una condición suficiente pero no necesaria para la identidad cultural de un pueblo. Estamos seguros por ejemplo, de que todas las variantes de la especie *homo sapiens* nacen de un mismo banco genético, sin embargo este hecho no ha sido obstáculo para la existencia de una gran variedad de culturas. Las diferencias culturales entre pueblos genéticamente muy cercanos serían otra prueba de lo dicho: por ejemplo las diferencias cultural entre los africanos y los afroamericanos. Este es un muy buen argumento contra el racismo, en tanto la llamada "higiene racial" -suponiendo que una tal "higiene" pudiera llevarse a cabo- no asegura contra la pluralidad cultural ni contra los problemas que esa pluralidad implica.

b) Identidad geofísica (geográfica): Otra de las condiciones fundamentales para la identidad de un pueblo es la identificación con la tierra, con un país y su paisaje. Sin embargo esta nueva condición con ser suficiente tampoco es necesaria lo cual puede ilustrarse con un ejemplo muy conocido: los gitanos. El paisaje determina en gran medida la cultura económica y técnica de un pueblo, aspectos que en su momento influyen en sus costumbres e idioma.

c) Identidad idiomática: Al compartir un idioma común se comparte el manejo de una metafísica común, es decir de un código básico de comunicación y entendimiento del mundo inmediato. El manejo de un idioma propio supone la posibilidad de la comunicación del mismo a las nuevas generaciones. Del mismo modo que en los casos anteriores, podemos comprobar que el idioma común es una condición suficiente pero no necesaria para la identidad de un pueblo. Ejemplos de un idioma común y una diferente identidad cultural pueden ser las diferencias existentes entre pueblos de habla inglesa o española.

d) Otros factores: Una religión común, una historia común, la pertenencia a un estado común, el compartir ciertos intereses comunes, etc., son factores que también juegan un papel importante en el momento de la formación de una identidad cultural.

Se desprende inmediatamente de nuestro listado, la imposibilidad de poner las condiciones para la identidad de un pueblo en un cierto orden de causalidad. Esto podría expresarse diciendo que cualquiera sea el sistema causal construido, será siempre víctima del efecto de retroactividad cultural arriba señalado. En otras palabras, se pondrá a esta lista de condiciones en una relación de orden, de acuerdo a los intereses de cada cual. Decimos entonces que, los hechos culturales carecen de *orden*. Poner esta realidad en orden, significaría referir las condiciones para la identidad cultural de un pueblo a la serie de los números ordinales "primero", "segundo", etc., lo cual es imposible. Los fenómenos culturales podrían en todo caso referirse a la serie de los granos de arena de una duna, serie que carece de un determinado "orden" interno.

Acciones de carácter ético no influyen sobre la discriminación.

Los procesos cognocitivos a través de los cuales el mundo circundante es discriminado en unidades simples o compuestas presentan ciertas particularidades diferenciables. Por una parte se pueden distinguir las representaciones discriminatorias que tanto admiten la "segregación" como la "homogeneización" de su contenido con el de otras representaciones. Ejemplos de este proceso cognitivo son los contenidos discriminatorios "pobre", "rico", "trabajador", "capitalista", "académico", "estudiante", pero también otros basados en diferencias raciales, tales como "blanco", "negro", etc. En estos casos el proceso cognitivo admite la *segregación* (la separación física de las unidades descritas) pero también la *homogeneización* de estas unidades en una unidad compuesta diferente, por ejemplo la posibilidad real de imaginar un mundo sin estas diferenciaciones, un mundo sin "clases sociales", sin "diferencias raciales", etc.

Por otra parte existen procesos cognocitivos que solo admiten la segregación de los contenidos discriminados, siendo la homogeneización un proceso absolutamente *impensable*. Ejemplos de esta segunda clase de procesos cognocitivos serían las discriminaciones entre "hombres" y "mujeres", entre "minusválidos" y "sanos" o entre "animales" y "seres humanos". Aún disponiendo de una fantasía considerable, las diferencias entre las unidades cognitivas señaladas, son imposibles de reducir a un tercer producto representativo, mostrándonos de una manera contundente, que nos encontramos ante una frontera metafísica infranqueable.

Las consecuencias de esto son inmediatas. Si se desea influir en el proceso discriminatorio mediante el recurso de acciones morales de cualquier tipo, debe recordarse que los mecanismos éticos son (al igual que los mecanismos políticos y técnicos) de carácter "físico" y que por lo tanto han de influir sobre los casos de segregación (fenómeno esencialmente "físico") pero no sobre los casos de homogeneización (fenómeno esencialmente "químico"). Mediante acciones morales podemos reunir o separar unidades cognitivas, podemos autorizar o prohibir acciones en el mundo inmediato, es decir podemos poner el mundo circundante en *orden*, careciendo de acceso a los procesos que naturalmente se resisten a toda forma de organización.

Si hemos llegado a la conclusión de que las mujeres son discriminadas infundadamente con relación a los hombres, podemos mediante la aplicación de medidas morales, crear las condiciones que

compensen la discriminación infundada. Lo mismo vale para el caso de los minusválidos o para el caso de la discriminación infundada de los animales en relación a los seres humanos (el llamado "especiesismo"). Mediante el recurso de la acción moral se crea "justicia" sin modificar las raíces de la discriminación que son cognitivas.

Si por el contrario se intenta atacar la discriminación social a la que los jóvenes provenientes de familias trabajadoras son sometidos en el momento de ingresar a estudios superiores en beneficio de los jóvenes provenientes de familias de académicos, se nos hace imposible el invertir el mecanismo con el sólo recurso de la implantación de reglas morales. Obsérvese que la implantación de esas reglas tienen por consecuencia indeseable la confirmación de la discriminación infundada, *reforzando* sus efectos. La discriminación en este caso sólo puede combatirse con suceso, modificando las bases objetivas que la crearon, es decir modificando las diferencias sociales.

Discriminación "inversa".

Como discriminación "inversa" entiendo aquí el conjunto de acciones éticas que tienen por objetivo "compensar" alguna forma de discriminación reconocida. Un conocido ejemplo de la realidad sueca es la discriminación de los hombres en beneficio de las mujeres llegado el momento de proveer ciertos puestos de trabajo.

La discriminación "inversa" puede aplicarse también a la esfera de lo político. Un ejemplo cercano en el tiempo es el de la decisión del Partido Socialdemócrata de postular a las elecciones generales de setiembre de 1994 un cincuenta por ciento de mujeres a todos los puestos elegibles existentes. Nótese que la medida fue facilitada por el hecho analizado mas arriba según el cual la "masculinidad" y la "femineidad" respectivamente, no pueden ser reducidas recíprocamente, imponiéndose entonces, una medida de redistribución de puestos, cargos o lugares, como la única forma de incidir sobre el problema detectado.

Imaginemos por un momento que el método de discriminación inversa es aplicado a la discriminación de las minorías culturales en la sociedad. ¿Sería posible formular una ley según la cual se garantizara la participación política proporcional de los inmigrantes en el momento de elegir todos los cargos públicos de la sociedad? ¿Estaría dispuesto el Partido Socialdemócrata a impulsar una medida de ese tipo? Evidentemente sería esta medida a la vez positiva y deseable, en tanto elevaría de inmediato la consciencia social sobre el problema, aumentando el peso del sistema de derecho en su conjunto. Al mismo tiempo podemos estar seguros de que una medida de este tipo, aún cuando justa y moralmente correcta, no tendría consecuencia marcada sobre la existencia de la discriminación misma. Nótese que ésta medida puede ser entendida de dos formas opuestas: a) como una forma de fortalecimiento de la segregación en la sociedad, en tanto *refuerza* una diferencia entre los ciudadanos y b) como una forma de homogeneización y aculturación de esas minorías a las cuales se *asimila* al sistema político.

Por esa misma razón no me parece que la formación de un partido político de "inmigrantes" sea la solución adecuada para enfrentar el problema de la discriminación. La solución del problema que nos ocupa -repetimos- no puede ser encarada con medios puramente "mecánicos" (léase políticos, éticos, técnicos). El hacerlo significa mover el epicentro del problema de la sociedad en su conjunto al Estado y sus órganos de dirección política.

A modo de resumen podemos decir que el método de discriminación inversa o compensatoria es excelente para combatir los casos de discriminación que excluyen la posibilidad de la homogeneización y la aculturación, de lo contrario aún cuando su aplicación puede justificarse por razones éticas, su aplicación no tendrá una incidencia decisiva sobre la existencia del hecho discriminatorio.

El azar como método.

Si se desea alcanzar una solución efectiva con relación al problema de la discriminación, carece de importancia el grupo al que se pertenece. La discriminación puede ser encarada tanto desde el punto de vista del discriminado, como desde el punto de vista del discriminador, las mismas dificultades valen para todos. Eso si una advertencia, que cada cual atienda su juego.

Debemos encontrar una forma de actuar, que influya en la esfera de lo cultural sin que al mismo tiempo ésta determine el contenido de estas acciones (dado el efecto retroactivo de la cultura). Este forma de la acción podría ser la de actuar de forma tal que las acciones se sucedan *azarosamente*, es decir, sin que entre las mismas pueda encontrarse alguna relación de causalidad.

Actuar de forma tal que "engañe" el efecto retroactivo de la cultura, supone una política cultural que a la vez -valga la contradicción- sea "determinada" e "indeterminada". El método que se nos ocurre consiste en obligar a la forma cultural básica (aquella que yo identifico como "propia") a adoptar características extrañas provenientes de otras culturas, sin perder por ello su sentido de identidad. Una forma de la acción que puede "engañar" el mecanismo de compensación retroactivo de la cultura sería el permitir que "relaciones azarosas" entre las partes envueltas en el diálogo cultural decidan el número mayor de alternativas culturales posible.

El problema es encontrar las formas en la cuales el azar puede efectivamente desplegarse. Se corre el riesgo de mudar las acciones discriminatorias en el tiempo y lugar en vez de suprimirlas. Veamos el siguiente ejemplo: Se piensa proveer un puesto de trabajo y la persona para el puesto debe ser elegida entre diez candidatos con méritos similares. La elección puede hacerse por medio del azar y por este medio estar seguros de que no hemos caído en conductas discriminatorias. ¿Pero cómo sabemos que la conducta discriminatoria no tuvo lugar un momento antes, es decir en el momento de la elección de los diez aspirantes de "méritos" comparables?

El problema de la elección por medios azarosos es el de que el método exige un cierto balance entre las alternativas a elegir, es decir, el sujeto de la elección *paradojalmente* debe sentir que el resultado de la elección es en principio *indiferente*. Aceptar por el contrario, que el azar resuelva una elección entre dos alternativas de "peso" diferente, sería actuar en forma irracional.

En tanto la "segregación" y la "aculturación" son alternativas *igualmente desechables*, la determinación azarosa de los acontecimientos culturales, puede considerarse *una forma de la acción racional*.

Ahora bien, ¿cómo hacer para provocar sucesiones azarosas de acontecimientos? Sugerimos a continuación dos modos posibles:

1) Frente a una elección que nos incumbe y en la cual se nos invita a participar, *negarnos a hacerlo, ignorando la misma*. Si por el contrario se nos excluye de participar, *encontrar la forma directa o indirecta de hacerlo*.

2) Ante la experiencia de la segregación, *trabajar en pro de la homogeneización* y de manera contraria, ante la experiencia de la homogeneización *trabajar en favor de la segregación*.

A través de la discriminación conocemos el mundo. Discriminamos cosas, animales y personas según las variables que se descubren como esenciales a esos individuos. Ese proceso discriminatorio no esta libre de experiencias emotivas y sensibles, siendo justamente éstas últimas las que tenemos que aprender a manejar. La discriminación es entonces, *inevitable*. Uno puede en todo caso, evitar caer en la ingenuidad de creer que la discriminación perjudiciosa puede combatirse exclusivamente con medidas político-burocráticas. Desgraciadamente no alcanza con "querer hacerlo", el problema esta más allá de las fronteras de la voluntad consciente. Pero uno puede "autoengañarse" y obligarse a jugar según reglas azarosas en un ir i venir de discriminación y contra-discriminación, en el cual las emociones y los sentimientos se sometan a las duras pruebas que los obliguen a cambiar.

Digamos a modo de resumen que no existe un método relativamente simple para lograr una incidencia "azarosa" en la cadena de los acontecimientos culturales. La discriminación perjudiciosa, es una parte de la vida y como tal debemos acostumbrarnos a la idea de que su superación solo puede ser coyuntural y provisoria, suponiendo momentos alternativos de suceso y fracaso.

La integración cultural surge del intercambio azaroso.

Existe una cierta relación entre la actividad conciente y los actos controlados. Del mismo modo se puede constatar una cierta relación entre las acciones inconscientes y nuestra incapacidad de controlar esos acontecimientos. Este es el problema básico con el que tenemos que vérnosla: ¿cómo actuar sobre una cadena de hechos sobre la que en principio no tenemos control? No será que el problema lo creamos nosotros mismos, planteando una pregunta imposible? Veamos lo que entendemos por "control": 1) Decimos que ejercemos control sobre procesos que a) podemos comenzar y/o terminar; b) que podemos "cancelar", es decir procesos cuyas consecuencias podemos *invertir*. Ejemplos de este tipo de procesos serían "construir una mesa" o "votar en las elecciones nacionales". El proceso que supone la construcción de la mesa puede ser iniciado y terminado a voluntad del mismo modo que "la mesa" como objeto final, puede ser reducida a la madera de la que partíamos. El acto de votar aunque esencialmente diferente, admite también el control descrito mas arriba. Se puede o no votar si así se quiere y el voto por un partido político puede ser "cancelado" votando en otra oportunidad a otro. Ahora bien, existe también otra forma de entender la idea de "control": 2) El "control cognocitivo" que supone el poder describir una cadena de acontecimientos "paso a paso", o dicho con otras palabras, dado un paso cualquiera, la capacidad de prever el paso inmediatamente siguiente. Las ciencias naturales presentan innumerables ejemplos de esta forma de control. Sabemos por ejemplo que "la luz del rayo es seguida del sonido del trueno" y este conocimiento nos da la posibilidad de planear nuestros actos, de forma de acomodarnos a los hechos del mundo circundante, a pesar de no poder controlar ni al rayo ni al trueno mismos.

Cuando se trata de sucesos sobre los cuales sabemos poco y nada, como por ejemplo "la forma en que las culturas interactúan", debemos antes que nada decidir si el conocimiento que nos proponemos obtener es en principio posible o imposible -el conocimiento del *orden* de los granos de arena en una duna por ejemplo, es imposible en tanto "ausencia de orden" es una de las propiedades esenciales de las dunas de arena- o si en realidad se trata de encontrar un método adecuado de acción sobre el problema, para alcanzar el control deseado sobre el mismo. Mi opinión es la de que los fenómenos culturales en general y los detalles de su interacción sobre otros aspectos de la vida, se hallan mas allá de toda posibilidad de control directo o cognocitivo. La razón de ello debe buscarse en el efecto retroactivo mas arriba descrito.

Existen entonces procesos que atañen a nuestra vida a los cuales y por principio, jamás podremos controlar en tanto hacerlo, supondría el lograr "levantarnos a nosotros mismos de los cabellos". Jamás podremos saber si esos procesos presentan o no regularidades de algún tipo. Para expresar lo mismo en otros términos, digamos que aún suponiendo que éstas regularidades existieran, no podrían las mismas ser detectadas por nosotros, apareciendo siempre con carácter azaroso. El carácter azaroso de estos procesos es entonces expresión de la carencia de control pero también y como una consecuencia de ello, expresión del carácter inconsciente de las relaciones causales que le dan lugar.

Las últimas conclusiones nos dan una respuesta provisoria a la pregunta arriba formulada- la pregunta de como incidir en procesos sobre los que carecemos de control-: se puede siempre actuar de acuerdo a "pautas azarasas", quedando asegurada la "influencia" sobre el proceso inconsciente aún cuando no podamos precisar las particularidades de la misma.

Detengámonos un momento en este punto. Nótese la diferencia existente entre a) la acción de decidir sobre el carácter azaroso de un suceso; b) el acto de someterse uno mismo a los caprichos del azar. Si se decide una elección tirando una moneda al aire o arrojando los dados, la cadena de acontecimientos de esta manera provocada, será azarosa en tanto se desconoce el resultado final de la

misma. A pesar de ello se ejerce un completo control sobre el proceso en su conjunto, control sobre el lanzamiento, sobre la elección de los medios, sobre la naturaleza física de los medios, sobre el lugar y tiempo, etc.

En el otro caso (b), por el contrario se pierden todas las formas de control posibles. El sujeto de la elección se identifica con "la moneda lanzada al aire", transformándose las acciones de un sujeto en sucesos del devenir *objetivo*.

Veamos algunos ejemplos concretos: Si dos pueblos intercambian propiedades culturales siguiendo formas *azarosas* (cuando este intercambio azaroso es aplicado consecuentemente) deben desaparecer las relaciones cognitivas que actúan como base de la discriminación. Esto no significa que las características iniciales que dieron a esos pueblos su identidad hayan desaparecido, sino que las mismas *no podrán ser distinguidas del conjunto resultante*. Este es un caso distinto del de la homogeneización con aculturación que mencionábamos más arriba. Aquí debemos hablar de *integración* entendiendo por esto *intercambio casual o fortuito*.

La integración de dos o más pueblos por medio -entre otros factores- del intercambio genético, parecería suceder solo sobre bases azarosas. El obligar a un pueblo al intercambio genético, como por ejemplo mediante el secuestro de mujeres de grupos culturales derrotados, puede contarse como un caso de integración cultural, si el mecanismo que rige el proceso no ha seguido el plan de la acción política conciente. El intercambio genético entendido como acto político conciente, no puede jamás conducir al surgimiento de nuevas culturas. Llegado el caso, se sometería una tal política a las acciones opuestas "cancelantes" del pueblo agredido, dividiéndose los descendientes entre la familia de la madre y la del padre de acuerdo a los rasgos físicos discriminables. (El éxito que el "racismo" ha logrado en la cría de animales, se explica por el hecho de que los animales carecen de una dimensión política capaz de hacer frente a la nuestra). Si por el contrario el intercambio genético sigue formas azarosas, los rasgos de los descendientes podrán asociarse a los rasgos de los progenitores *pero sin poder discriminar el origen exacto de los mismos*. "Intercambio azaroso" en este caso significa entonces "intercambio sin control sobre la distribución de rasgos".

Suponer que las causas de un cierto suceso son de naturaleza azarosa, no significa solamente admitir el desconocimiento de esas causas, sino también y sobre todo el reconocimiento de que esas causas no pueden ser siempre las mismas. De lo contrario sería posible, el conocimiento de las mismas.

Estamos en condiciones ahora de distinguir las diferencias existentes entre "homogeneización" e "integración". Digamos que estas diferencias nos recuerdan las diferencias genéticas entre individuos *heterocigotas* e individuos *homocigotas*. La homogeneización supone la asimilación *subconsciente* de ciertas culturas minoritarias en el marco de una cultura mayoritaria. Factores cuantitativos como los de "mayoría" y "minoría" son en este caso fundamentales. Se supone que la homogeneización se apoya en medios políticos que como dijimos, no actúan sobre los fenómenos culturales sino en términos superficiales. Con frecuencia se asegura que la homogeneización cultural supone la *destrucción* de las culturas minoritarias. Esta suposición puede ser descartada con apoyo en la analogía "química" que referíamos en tanto de la interacción de dos "substancias", no puede seguirse la "destrucción" de una de ellas, apenas si la "desaparición", es decir la "invisibilidad" de las substancias homogeneizadas. La homogeneización cultural, es entonces un hecho de carácter provisorio y reversible. Ejemplos de ello encontramos a lo largo de América toda, en donde culturas indígenas resurgen hoy de sus cenizas, reconstruyendo su idioma, su religión, su metafísica. La homogeneización es un fenómeno conocido también en Europa, baste señalar la situación de grupos de judíos y gitanos a lo largo de la historia. La homogeneización supone además la existencia de una historia cultural reconstruible, en tanto los factores subconscientes pueden hacerse conscientes. No es éste el caso de la integración, en tanto proceso azaroso carece de un "pasado", no existe la posibilidad de reconstruir las fuentes.

¿Es posible una "ciencia" de la cultura?

A la sombra del desarrollo acelerado de las ciencias naturales y la técnica, se multiplican a partir del siglo XVII, los esfuerzos por conseguir un método cognoscitivo "neutral" (objetivo). La idea rectora ha sido la de evitar la intromisión de juicios de valor en el momento de hacer observaciones y descripciones para poder estar *seguros* de que las mismas se atienen a la *verdad*. Una representación del mundo contaminada de juicios de valor, no puede ser considerada como representativa de éste siendo por lo tanto "falsa".

Permítasenos preguntar en que sentido se puede afirmar que una descripción del mundo cargada de juicios de valor, es "falsa". Vemos que la descripción del objeto de estudio que se nos ofrece, no puede

-a pesar de ser esa su misión- asignarse a ese objeto. Una descripción cargada de juicios de valor es en realidad autodescriptiva, debe entenderse como un *testimonio*.

Debemos precisar en que medida influye esta última conclusión en el conocimiento científico de los procesos culturales. Se ha supuesto que la objetividad, la imparcialidad, la neutralidad, podían garantizarse si la observación del objeto de estudio se hacía desde "fuera", es decir, si el estudio era llevado adelante por científicos que se mostraran suficientemente ajenos (no comprometidos) con ese objeto de estudio. Se ha creído por ejemplo que algunos meses de contacto con una tribu indígena, permitirían la *distancia y el acercamiento justos* para lograr la perspectiva científica necesaria. La propiedad de ser un "extraño" a la tribu, autoriza a la visión "objetiva" necesaria a la ciencia.

Es obvio que en esta comprensión del proceso de conocimiento de los fenómenos culturales, se ha pasado por alto que de esta manera se recibe una cantidad de información fragmentada sobre la tribu en cuestión, además de ser ésta una información impregnada de los juicios de valor del investigador, totalmente irrelevantes a la investigación iniciada. El observador que viene de "afuera" no puede sino producir un *testimonio* de su propia realidad.

La alternativa a esta simplificación de corte positivista -que fácilmente cae en ver el mundo desde la "perspectiva de Dios", o sea con la perspectiva de aquel para quién todo es objeto de la conciencia- sería la de permitir a la realidad hablar por sí misma. Se puede siempre intentar la comprensión de la vida indígena convirtiéndose en un indio más, transformándose en un *inmigrante* que ha cortado todos los lazos subjetivos anteriores. Pero no para suministrar una descripción "verdadera" de esa nueva vida, sino para ser capaces de producir un "testimonio" que aún sin ser *puro*, puede ser considerado *válido*.

¿No será que esta descripción del método de la ciencia nos conduce al relativismo de los valores?
¿No existe acaso un mundo objetivo, independiente, al que manejar como medida del saber?
Digamos que cada testimonio es una descripción verdadera e intransferible de un mundo extremadamente particular, no generalizable. A su vez esta realidad se halla subordinada a otra, de carácter general y objetivo, a la cuál podemos llamar "el mundo objetivo", que surge como consecuencia de la combinación azarosa de todas las realidades concretas. Ese mundo, se revela a aquel que busca el compromiso decisivo con lo desconocido, transformándose en la medida de lo posible en lo que no es, es decir *cambiando*.

A modo de resumen diremos que lo que aquí afirmamos, *es justamente lo contrario de lo que hasta hoy hemos creído*. Si lo que buscamos por ejemplo es conocimiento, entendido como comprensión intuitiva de una realidad subjetiva, debemos comprometernos definitivamente con la realidad a conocer (justamente lo contrario de lo que hasta hoy hemos creído, o sea que se debe "mantener una cierta distancia del objeto de estudio"). Si lo que deseamos en cambio es influir en el cambio de esa realidad, lo que debemos hacer es romper con toda forma de compromiso con esa realidad (o sea lo contrario de lo que hasta hoy ha sido la norma, según la cual "para cambiar una realidad hay que comprometerse con ella").

Bibliografía del capítulo cuatro

Braithwaite R B (1932-3) "The nature of believing." *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol 33, pp 129-46. Reprinted in Knowledge and Belief. Edited by A. Phillips Griffiths (1967), pp 28-40, Oxford.

Danto A C (1973) Analytical Philosophy of Action. Cambridge.

Furberg Mats (1975) Allting en trasa?

Gale R M (1967) The Encyclopedia of Philosophy. Paul Edwards Editor. Volume IV. The Macmillan & The Free Press, New York.

Gewirth, A. (1982) Human Rights. Essays on Justification and Applications. The University Chicago

Malcom N (1963) Knowledge and Certainty. Prentice-Hall, Inc. London.

Phillips Griffiths A (1967) Editor. Knowledge and Belief. Oxford.

Price H H (1934-5) "Some Considerations about belief". *Proceedings of the Aristotelian Society*, Vol 35. Reprinted in Knowledge and Belief. Edited by A. Phillips Griffiths (1967), pp 41-59, Oxford.

Prichard H A (1950) "Knowing and Believing". Knowledge and Perception. Clarendon Press. Reprinted in Knowledge and Belief. Edited by A. Phillips Griffiths (1967), pp 60-68, Oxford.

Ryle G (1971) Collected Papers. Volume II. 1929-1968. Hutchinson of London.

Sellars W (1963) Science, Perception and Reality. Routledge and Keagan Paul. London

Singer, P. (1979) Practical Ethics. Cambridge University Press.

Cinco

La femineidad como liberación

El objetivo de estas páginas es el de presentar de un modo conciso algunas de las ideas filosóficas del movimiento feminista contemporáneo, estudiando su significado liberador con miras a completar nuestra comprensión de la noción de libertad. Identificar y aislar estas ideas no es tarea fácil, en tanto las ideas filosóficas feministas, suelen manifestarse en combinación con otras, de carácter político-ideológico o sociológico. Se impone entonces que comencemos intentando un enfoque global de las ideas centrales que caracterizan

al *feminismo*, entendido éste como el ideario del movimiento reivindicatorio de los derechos de la mujer, para después y sobre una base consistente, intentar describir los aspectos cognitivos y metafísicos que caracterizan a la perspectiva feminista.

El feminismo como ideología

Digamos para empezar que el movimiento reivindicatorio de los derechos de la mujer, tiene como trasfondo la eterna lucha entre los sexos, lucha creada por las diferencias biológicas inherentes a los inescrutables planes de la naturaleza y que trascienden lo humano para penetrar la vida misma en cualquiera de sus formas. El carácter biológico de esta confrontación no debe confundirse con sus consecuencias en el plano social. La existencia de estos dos planos, llevó a las filósofas feministas de las últimas décadas a desarrollar el concepto de *género*¹, entendiendo por esto las consecuencias de la sexualidad en el plano social. El análisis social, ha puesto en evidencia la presencia dominante del *varón*, en una cultura que es común a varones y mujeres. Un ejemplo de ello es por ejemplo, el doble significado de la palabra *hombre*; por una parte, el significado neutral: "ser humano"; por la otra, el significado específico de varón de la especie humana². El carácter masculino de la "neutralidad" cultural y social, es técnicamente catalogado en la literatura especializada, como *androcentrismo*.

La historia -entendida como el conjunto de los textos de cualquier tipo que hasta hoy se han conservado- registra muy poco de los avatares de la lucha entre los sexos. Fácil es comprender por qué. El relato de los hechos que los siglos nos han preservado, es un relato escrito por varones. A pesar de ello, no es imposible leer entre líneas para comprender los aspectos más generales de un enfrentamiento que, como ningún otro, se debate entre el amor y el odio más intensos.

Digamos que los contendientes pagan en la lucha el precio de su constitución básica. El varón dispone de una masa muscular superior y de la agresividad que generosamente le suministran las secreciones hormonales. A su vez se halla éste liberado de las tareas propias de la gestación, con todas las limitaciones y ventajas que éstas suponen. La mujer por su parte, es a la vez víctima y liberadora. Víctima por el esclavizante papel que la reproducción le ha reservado, pero a la vez liberadora, por la importancia capital que tiene para la permanencia de la especie en el tiempo. Su menor tamaño, le hace vulnerable a la agresión del hombre y por las mismas razones adquiere su sexualidad con frecuencia un carácter pasivo. La mujer en tanto portadora de la sexualidad femenina, es la parte débil de la relación física entre los sexos y a la vez la parte fuerte de la proyección genética en el tiempo.

La voz de la mujer en la historia

Digamos que es a partir de las grandes revoluciones de América y Francia cuando la mujer comienza a sentirse con las fuerzas suficientes como para cuestionar los valores sociales masculinos. Este proceso independentista se basa en el fortalecimiento de la *idea moderna de libertad*, idea apenas esbozada antes del descubrimiento y conquista de América y claramente influenciada por el choque cultural que significó para Europa el contacto con miles de pueblos indígenas de culturas tan divergentes. Digamos que el proceso libertario de la mujer occidental, al igual que otros procesos libertarios que florecieron a partir de ese contacto³, tiene su origen en el impacto que sobre el pensamiento de Europa tuvieron entre otras, la poligamia y poliandria indígena, la libertad sexual reinante en muchas de estas culturas, la desnudez, la divergencia religiosa y ética, la cercanía de estos pueblos a la naturaleza y a los procesos propios de la misma tales como la sexualidad, el nacimiento y la muerte. Sobre este punto nos dice Octavio Paz:

(...) para la mayoría de los laicos y para muchos religiosos, América representaba la ilusión -casi siempre falaz- del rápido enriquecimiento. Los espacios abiertos daban la sensación, a unos, de la reconquista de la libertad cultural, y a otros, de un nuevo reino espiritual. Las comidas extrañas, los colores, los paisajes, las mujeres de piel y ojos distintos -indias, mestizas, mulatas-, la complicidad del sol y de la vegetación, la molición de la temperatura, todo exaltaba a la imaginación -y la imaginación a los sentidos. Los estudios demográficos contemporáneos han descubierto que la fertilidad de los españoles aumentó en Nueva España. La explicación no reside en una imposible mutación biológica sino en el cambio del medio social: las nuevas condiciones eran más propicias al goce de los sentidos y menos favorables a la moral de la represión. (Paz, Octavio (1990) Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe. Seix Barral, Biblioteca Breve, pág. 106).

El impacto cultural de lo arcaico en la conciencia europea occidental fue claramente reprimido por protestantes y católicos, sin lograr impedir con ello que una nueva mentalidad se desplegara subterráneamente. No debe verse como una casualidad que Sor Juana Inés de la Cruz surgiera en el México de esos primeros años.

Ahora bien, si bien es cierto que el movimiento libertario feminista moderno tiene sus raíces más cercanas en el contacto entre la Europa del Renacimiento y las culturas arcaicas de América, no es este contacto otra cosa que la reactivación de la relación histórica existente entre femineidad y arcaísmo. El contacto más temprano entre la mujer y la sociedad arcaica debe buscarse en la vigencia las estructuras de parentesco como organización social por excelencia. Digamos que la sociedad humana pasa de una estructura organizativa feminista a una masculinista, en el momento en que la organización familiar es subordinada a la estructura política. Este es un hecho que las feministas contemporáneas parecen no haber comprendido correctamente, en tanto ubican el gran cambio antifeminista de la sociedad hacia el 1600, como una consecuencia inmediata a la revolución científica⁴. Si bien es cierto que el desarrollo de la ciencia moderna puede señalarse como un proceso típicamente masculino, las raíces antifeministas de la sociedad occidental deben buscarse mucho más atrás en el tiempo, en el proceso de subordinación de las relaciones de parentesco a las relaciones políticas. Este proceso debe haber comenzado durante la revolución agraria y al desarrollo de las primeras ciudades, quedando abierta la cuestión de si fue o no un proceso histórico inevitable o una consecuencia fortuita de la evolución de la sociedad humana. Desde entonces y hasta nuestros días, pasa el carácter femenino a entenderse como una amenaza para la estabilidad del sistema político de organización social. Es posible suponer además, que el desarrollo de las primeras organizaciones políticas, significó para algunos grupos de hombres fuertes, el acceso a privilegios capaces de justificar la represión de los derechos de las mujeres del propio clan. No sería extraño suponer tampoco, la oposición activa de las mujeres al proceso de politización, oposición que obligara a los hombres al recurso de la violencia en contra de las mismas.

*"Una de las afirmaciones de mayor influencia en el desarrollo reciente de la literatura moralista es el de que el pensamiento moral de la mujer difiere significativamente del pensamiento moral del hombre. Pero esta afirmación no es nueva. Durante miles de años - y mucho antes del nacimiento del individualismo liberal - los teóricos políticos masculinistas han afirmado que las mujeres son potencialmente subversivas para el interés público y el bien común. Muchas son las razones argüidas en defensa de dicha tesis. Una de las acusaciones esgrimidas es la de que la mujer es la fuente de desorden sexual si ésta no es reducida, controlada e incluso a veces aislada completamente de todo contacto con los hombres. En la Grecia clásica se veía a la mujer como subversiva del bien público debido a su orientación hacia la esfera privada de la vida y por sus sentimientos por los seres más cercanos, especialmente por los miembros de su familia."*⁵

El carácter *privado* de los intereses sociales femeninos es uno de los argumentos antifeministas de Platón en *La República*. Argumentos similares pueden ser leídos en *Las Leyes* ⁶. Hegel es otro de los filósofos políticos de importancia que se manifestó acerca de la mujer y su influencia social. Según Hegel la mujer y el poder político son incompatibles.⁷

Es necesario llegar a John Stuart Mill y al liberalismo del s. XIX para encontrar, en los escritos de un gran filósofo varón, los primeros intentos serios de rescate y revalorización de los elementos femeninos del pensamiento humano. Recién a partir de la Segunda Guerra Mundial y bajo la influencia de la obra de Simone de Beauvoir se crean las condiciones para una producción filosófica feminista escrita por mujeres. El feminismo filosófico es hoy una de las corrientes más creativas y productivas de la filosofía contemporánea, con una influencia marcada en la vida social, política y cultural de la sociedad moderna. Digamos también que, quizás a modo de revancha histórica, la filosofía feminista se ha vuelto una filosofía casi exclusivamente *escrita y leída por mujeres*, lo cual abre interrogantes importantes acerca de su alcance, de sus objetivos y de sus métodos.

El desarrollo de una idea de justicia feminista o arcaica, supone el alejamiento parcial de la

identificación mujer-feminismo, o lo que es lo mismo, la diferenciación del plano ideológico-político, del plano puramente filosófico. Muchas de las sociedades arcaicas, fueron patriarcales sin que por ello dejaran de funcionar según criterios feministas. Esto no quiere decir que la mujer de hoy deba renunciar a la lucha por el poder político. Supone sí aceptar que, si una sociedad feminista es posible, ha de construirse sobre bases capaces de ser comprensibles también a los varones de la especie.

Sor Juana Inés de la Cruz

Los argumentos machistas empiezan a ser invertidos muy tempranamente por una de las grandes pioneras del resurgimiento filosófico de la mujer moderna: Sor Juana Inés de la Cruz. Prisionera de su tiempo, atada a una sociedad de costumbres antifeministas rígidas, logra Sor Juana poner el acento en el meollo del problema:

*"Hombres necios que acusáis
a la mujer sin razón,
sin ver que sois la ocasión
de lo mismo que culpáis: (...)"*

Obsérvese cómo la sátira de Sor Juana invierte los términos del problema. Ya no es la mujer la que causa la perdición del varón, sino el varón quién causa la perdición de la mujer y con ella la suya propia.

Las sutilezas de la reflexión filosófica de Sor Juana pueden engañar al más precavido de sus estudiosos, por ejemplo a Octavio Paz cuando escribe:

"El mundo de Sor Juana fue medio mundo. Encerrada en el español y el latín, cuando este último dejaba de ser una lengua universal, ignoró la literatura francesa y la inglesa que, precisamente, en esos siglos había producido una serie de obras únicas, de Ronsard a Racine y de Shakespeare a Milton. Más grave aún, si cabe, fue no tener noticias del movimiento filosófico y científico de su tiempo. Cuando las tuvo, como se ha visto, fueron vagas, deformadas por la camisa de fuerza de la ortodoxia o desfiguradas por las fantasías de espíritus como Kircher. Entre los hombres y mujeres nacidos en este continente, uno de los más lúcidos, Juana Inés de la Cruz, tuvo que vivir entre ideas y libros envejecidos. La escolástica desaparecía en el horizonte y el neoplatonismo era una novedad vieja de dos siglos: la primera era una momia y la otra una reliquia. Los clérigos que la rodeaban y que alternativamente la mareaban con sus elogios y la atormentaban con sus escrúpulos y distinguos, admiraban en ella sobre todo el saber teológico: un saber fantasmal, una especulación vacía. Su texto más comentado, causante de un gran escándalo intelectual en México, España y Portugal, la Carta atenagórica, es un ejercicio a un tiempo sutil y vano. Hoy es ilegible. Esas páginas fueron escritas en 1690 y ya entonces eran anticuadas: en esos años escribían Leibniz, Newton, Spinoza y tantos otros. El caso de Juana se ha repetido una y otra vez: ha sido una nota constante de la cultura española e hispanoamericana hasta nuestros días. De siglo en siglo un Feijoo, un Sarmiento o un Ortega y Gasset intentan ponernos al día. Vano empeño: la generación siguiente, embobada con esta o aquella ideología, vuelve a perder el tren. Sufrimos aún los efectos del Concilio de Trento." (Paz, Octavio (1990) Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe. Seix Barral, Biblioteca Breve, pág. 339-340).

He elegido esta cita de Octavio Paz porque -a pesar de la evidente simpatía que siente por la persona y la obra de Sor Juana- no puede evitar caer en lo que las feministas modernas describirían como, una visión *machista* del mundo en general, y del pensamiento feminista en particular. (Podrían advertir a Paz acerca de "*las trampas*" del androcentrismo).

Explíquenos: ¿Cómo es posible comparar a Sor Juana con Sarmiento? Digamos en primer lugar, que las feministas encontrarán que su discurso es anticuado: ya nadie defiende la "modernidad" de la revolución científica. El ecologismo, el feminismo, el tercermundismo, el llamado posmodernismo, sumados a las crisis ecológica, económica, política y ética del mundo moderno, han terminado por cuestionar a Descartes, Leibniz, Newton, etc. ¿Cómo saber si Sor Juana, también en este particular, no se adelantó a su tiempo? Con Octavio Paz, se corre el riesgo de adular una manera de pensar, que Europa viene dejando de lado. ¿Pero no es el mismo Octavio Paz quien nos recuerda el sempiterno retardo del mundo hispánico? El eurocentrismo de Paz que es transparente e ingenuo, lo condena a ver la cultura hispanoamericana como la eterna cultura periférica.

En cambio la figura de Sor Juana, manifiesta todo lo contrario. Aún siendo presa evidente de su sexo, de su religión, de su ubicación geográfica y por supuesto de su tiempo, se revela para hablar con una voz que, durante muchos años, será la única en América y en Europa. Sor Juana fue no sólo original sino guía, silenciada, desprestigiada pero guía al fin, gracias sobre todo a un talento literario. Es ese talento literario el que pone, durante siglos, en boca de toda mujer las sencillas palabras que invierten el meollo filosófico: "*Hombres necios...*" (Sobre esta sátira nos dice Paz:

"Es hora de hablar del poema que durante siglos de desdén a su obra, el XVIII y el XIX, la salvó del olvido total: las redondillas en que censura a los hombres y defiende a las mujeres." (Ob cit, pág 397).

No se le escapa a Paz, la relación para nosotros fundamental entre, por una parte, la cultura de Nueva España y las culturas indígenas, y por la otra, entre estas y la obra de Sor Juana. En la página 397 de la obra citada, nos dice acerca del último de los poemas de Sor Juana:

Además de su interés biográfico, este poema contiene cuatro versos que definen, sin definirla realmente, la seducción que ejercen sobre nosotros su poesía y su persona:

*¿Qué mágicas infusiones
de los indios herbolarios
de mi patria, entre mis letras
el hechizo derramaron?*

La filosofía de Sor Juana se torna portentosa cuando se identifica con su feminismo:

"Una vez lo consiguieron con una prelada muy santa y muy cándida que creyó que el estudio era cosa de Inquisición y me mandó que no estudiase. Yo la obedecí (unos tres meses que duró el poder ella mandar) en cuanto a no tomar libro, que en cuanto a no estudiar absolutamente, como no cae debajo de mi potestad, no lo pude hacer, porque aunque no estudiaba en libros, estudiaba en todas las cosas que Dios crió, sirviéndome ella de letras, y de libro toda esta máquina universal. Nada veía sin refleja; nada oía sin consideración, aun en las cosas mas menudas y materiales; porque como no hay criatura, por baja que sea, en que no se conozca el me fecit Deus, no hay alguna que no pame el entendimiento, si se considera como se debe. (...) Pues ¿qué os pudiera contar, Señora, de los secretos naturales que he descubierto estando guisando? (...) (...) pero señora, ¿que podemos saber las mujeres sino filosofías de cocina? Bien dijo Lupercio Leonardo, que bien se puede filosofar y aderezar la cena. Y yo suelo decir viendo estas cosillas: Si Aristóteles hubiera guisado, mucho más hubiera escrito.

(Sor Juana Inés de la Cruz (1994) La Respuesta/The Answer. Edición crítica de Electa Arenal y Amanda Powell. The feminist Press. pág. 74).

Límites entre ideología y filosofía

Si se nos permite una clasificación simplista (existen varios criterios para clasificar las corrientes feministas), podríamos dividir el grupo de pensadoras feministas activas

en las últimas décadas, del siguiente modo. Un primer subgrupo de pensadoras *moderadas*, que parte de premisas como las siguientes:

§ Varones y mujeres son miembros de la especie humana y por tanto piensan en términos fundamentalmente equivalentes. Las diferencias existentes se dan en el plano social y pueden ser corregidas por medio de la acción política y la educación. Este grupo suscribe directa o indirectamente a la tesis de que la presencia desigual de la mujer en puestos de trabajo es discriminatoria y por tanto corregible mediante medidas educativas y éticas.

Un ejemplo de esta posición lo constituyó la obra de Simón de Beauvoir. Según de Beauvoir la liberación de la mujer supone el distanciamiento de la femineidad. Para Beauvoir el papel de la sexualidad es fundamentalmente adquirido, careciendo de raíces biológicas significativas⁸.

Un segundo subgrupo, surgido a partir de la década de los setenta, se reorienta hacia posiciones que podríamos llamar *radicales*. Los principios generales de este grupo serían:

§ Varones y hembras piensan en términos fundamentalmente distintos. La manera femenina de pensar debe desarrollarse independientemente de las formas dominantes del pensamiento machista. Todo intento de identificar estas maneras opuestas de pensar, conducirán a la masculinización de la mujer y por ende al reforzamiento del machismo en la sociedad. La igualdad entre los sexos debe darse en el plano del respeto del derecho de la mujer a ser diferente incluso en aquellos puntos que la sociedad machista considera como incuestionablemente "objetivos": la ciencia y la técnica modernas.

Las actitudes "moderada" y "radical", expresadas en el plano de las ideas puras, no conducen automáticamente a posiciones políticas "moderadas" y "radicales". La afirmación "radical" de la originalidad del ser femenino, reafirma con frecuencia el rol tradicionalista de la mujer y funciona, sin quererlo, como un elemento de reafirmación de la dominación del varón. He aquí un ejemplo claro de la frontera existente entre los planos ideológico-político y las ideas puras. Las posiciones "moderadas" favorecen la acción política, mientras que las posiciones "radicales", favorecen el desarrollo del feminismo como alternativa filosófica original. A continuación nos ocuparemos de esta última independientemente de su impacto político.

La femineidad como perspectiva filosófica

Desde un punto de vista filosófico, tienen las premisas "radicales" mucho más para ofrecer. Para empezar podemos preguntarnos si una epistemología feminista es posible. También podremos interrogarnos sobre la posibilidad de una metafísica feminista y por tanto acerca de la posibilidad de una ciencia y una tecnología feministas.

Todas las feministas coinciden en atribuir al pensamiento femenino ciertos rasgos típicos, entre ellos la importancia de los *sentimientos*. Otros rasgos típicos son: el carácter *concreto* de la reflexión, en oposición al carácter abstracto de la reflexión masculina. Otro rasgo importante es el de la *interiorización* de la realidad (subjetivismo). Observemos que estos rasgos son los mismos que caracterizaron al ser humano arcaico, demostrando una vez más el peso de la femineidad en los albores de la especie.

El pensamiento femenino se caracteriza además por el *rechazo del dualismo sujeto-objeto*, típico de la filosofía cartesiana y de la metafísica de las ciencias naturales modernas. En su lugar, el

feminismo nos ofrece lo que yo aquí llamaré *paralelismo*, forma de la representación del mundo objetivo como parte del mundo subjetivo y viceversa.

Una vez enumerados los rasgos principales del pensamiento feminista nos resta intentar un breve análisis de sus posibilidades. Digamos que las filósofas feministas no han logrado aún una formulación filosófica capaz de cuestionar la largamente establecida filosofía androcéntrica. La filosofía feminista debe lograr desarrollar nada más ni nada menos que *una nueva forma de racionalidad*, capaz de sustituir por lo menos en algunos casos la racionalidad androcéntrica. Esto supone el desarrollo de una razón basada en el ejercicio de los sentimientos y no en la toma de distancia de los mismos. Supone entonces, la modificación trascendental de la idea de ciencia como conjunto de conocimientos *objetivos*, para desarrollar una ciencia que sea capaz de manejar paralelamente objetividad y subjetividad.

Digamos para finalizar que el avance del feminismo parece estar confirmado en la actual crisis de la ciencias naturales. A comienzos de siglo surgió el primero de los síntomas claros: la teoría cuántica. Esta teoría de gran aplicación práctica, trabaja sobre realidades cuya objetividad aparece fundamentalmente desdibujada. A partir de entonces y hasta nuestros días otras teorías igualmente útiles se suman a la epistemología feminista o arcaica: en morfología de los seres vivos la *allometría*, desarrollada por D'Arcy Thompson y Julian Huxley como expresión típica del pensamiento paralelista; la *teoría de las catástrofes de Thom*, la *geometría de los fractales* de Mandelbrot y finalmente la teoría del *caos*.

Dificultades y promesas: explorando la metafísica feminista.

El futuro del feminismo filosófico dependerá de la capacidad que esta nueva filosofía muestre para desarrollar una concepción del mundo *alternativa* a la vigente. La "igualdad" entre el hombre y la mujer - por ejemplo - presenta al análisis dos planos diferentes y del algún modo contradictorios:

a) el plano *normativo* que tiene que ver con el acceso de la mujer a los mismos mecanismos de poder que el hombre dispone. Mecanismos políticos, económicos, educativos, ideológicos, etc.

b) El plano *cognocitivo*, que tiene que ver con la psicología de la mujer y con el problema de si ésta es, o no, *idéntica* a la del hombre.

Nótese que afirmar la primera forma de igualdad, supone aceptar que el varón de la especie, mantiene subyugada a la mujer. También supone aceptar que la mujer, puesta en situación de poder y en tanto es "igual" al hombre, actuará del mismo modo que el varón, es decir, con la misma eficacia, pero también, con la misma falta de consideración con el otro sexo.

Si por el contrario, se supone a la mujer capaz de evitar los abusos de poder del varón, se aceptará tácitamente que la mujer posee una psicología diferente, lo cual es su momento, si bien no contradice la suposición de que el varón ha tenido subyugada a la mujer, establece serias dudas acerca de tal posibilidad.

La posibilidad - por otra parte- de que la mujer haya sido subyugada por el hombre durante miles de años, no habla favorablemente de la naturaleza de la mujer, en tanto ésta aparece ante la historia, como un ser extremadamente débil e inconsecuente. Una tal suposición obliga a explicar también, porqué justamente las últimas generaciones de mujeres, serían las llamadas a cambiar un destino milenario.

La posibilidad de que la mujer sea *distinta* al varón, pero con los *mismos derechos y obligaciones*, parecería resolver el problema. Sin embargo, éstas supuestas diferencias ontológicas, podrían justificar la discriminación de la mujer. El problema presenta la dicotomía entre el *ser* y el *deber ser*, que ya antes habíamos estudiado y no admite soluciones simplistas.

Digamos finalmente que la mujer será, lo que ella determine, y en función de lo que su psicología le permita. Desde este punto de vista, sus posibilidades son, sin duda, *las mismas* que la del varón. Reconocer el derecho de la mujer a ser lo que ella *desea ser*, es actuar reforzando la libertad de todos.

Notas

1 en inglés: *gender*; en sueco: *genus*.

2 Sobre esto ver entre otros los excelentes análisis de Simón de Beauvoir en "El segundo sexo".

3 Por ejemplo el desarrollo de la ciencia moderna o del pensamiento democrático contemporáneo.

4 Sobre este punto ver: **Fox Keller, E.** (1985) Reflexions on Gender and Science. Yale UP.

5 **Moller Okin, S.** *Thinking like a Woman*. Ur Deborah L. Rhode (1990) Theoretical Perspectives on Sexual Difference. New Haven: Yale UP. s. 146-147. Mi traducción.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*

8 Sobre este punto ver **Hallberg, M.** (1991) *Kunskap och Kön*. Göteborgs universitet, pág. 68.

§ Bibliografía del capítulo cinco

Carlsson Wetterberg, Ch. Från patriarkat till genusystem- och vad kommer sedan? KVT 1992:3

Beauvoir, S. de (1974) Det andra könet. Almqvist & Wiksell Förlag AB, Stockholm.

Emt, E.J. och Mansén, E. red (1994) Feministisk

filosofi. Nya Doxa.

Fox Keller, E. (1985) Reflexions on Gender and Science. Yale UP.

Hallberg, M. (1991) *Kunskap och Kön*. Göteborgs universitet.

Hirdman, Y. *Skevläsning till debatten om genusystem*. KVT 1992:4.

Holmberg, C. och Lindholm, M. *Feministisk Teori*. Kap 7 ur Månson, P. red. (1989) Moderna samhällsteorier, Prisma.

Merchant, C. (1980) The Death of Nature. *Women, Ecology and the Scientific Revolution*. Harper and Row, San Francisco.

Moller Okin, S. *Thinking like a Woman*. Ur Deborah L. Rhode (1990) Theoretical Perspectives on Sexual Difference. New Haven: Yale UP.

Paz, Octavio (1990) *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. Seix Barral, Biblioteca Breve.

Seis

Los indios y el concepto moderno de libertad

Introducción

Quinientos años de estudios antropológicos enseñan que la cultura indígena americana interpretaba el mundo de una manera radicalmente distinta a los europeos del siglo XVI.

Las diferencias comprenden prácticamente todo lo que atañe a la cultura, desde la estructura lingüística a la comprensión de la causalidad; de la concepción del tiempo, a la religión y la representación metafísica en general.

Muchas de esas diferencias se pueden catalogar como típicas de un modo de pensar *arcaico*.

Entre los aspectos culturales que más impresionaron a los europeos, se encuentra la concepción indígena de libertad. Esta concepción de libertad estaba construida sobre un límite claro,

entre las esferas política y social. Según esa delimitación existen *normas sociales* de importancia capital que caracterizan el "modo indio de vivir". Esas normas hacen que el poder político sea *permanentemente desactivado*, al mismo tiempo que el orden social se fortalece en los mecanismos de decisión de las relaciones familiares. Paralelamente existen otros mecanismos que ponen en funcionamiento el juego político cuando este se hace necesario.

Permítasenos asociar estas características limitantes y el desarrollo que reglamentan, *al concepto indígena americano de libertad*. Una libertad que por lo general asumía un carácter "civil" pero que podía ser transformada en libertad "política" si la necesidad así lo exigía.

Digamos en pocas palabras que, este modo apolítico de vida, fue posible gracias a una férrea disciplina y una refinada sensibilidad por la voluntad colectiva, materializada en la decisión basada en el **consenso**.

No podemos en este trabajo profundizar el concepto indígena de libertad. Un concepto de libertad que está construido tratando de eludir el poder político. En lugar de eso, vamos a tratar de demostrar cómo los europeos interpretaron esa concepción del concepto libertad y cómo fueron influenciados por la misma.

Enfrentados a la aversión indígena por la organización política, la interpretación europea del hecho fue la de que la sociedad indígena bordeaba el caos y se hallaba al borde de una disolución.

A pesar de lo equivocado de esta interpretación, o quizás justamente por esa razón, la concepción indígena de libertad influyó en la sociedad europea del 1500 determinando la originalidad de la nueva noción de libertad que surge en Europa.

En las páginas que siguen trataremos de demostrar que la noción de libertad indígena, a pesar de haber sido mal interpretada, influyó en la lucha que, durante el siglo XVI, tuvo lugar entre diferentes interpretaciones de la idea de libertad en Europa. Es nuestra opinión la de que gracias a la influencia

indígena, una de las nociones de libertad hasta entonces secundaria en la ideología política europea, logra imponerse sobre las otras. Nos referimos a la idea de libertad entendida como *autorealización* a través del *relajamiento* o libertad como *ausencia de disciplina*.

Enfrentado a la cultura indígena americana (y en general a la cultura arcaica) asume el europeo las siguientes actitudes contradictorias: o bien idealiza la forma de vida del indígena o bien concluye que el indígena es un ser incapaz y por ello un impedimento para el desarrollo del mundo moderno.

Estas dos actitudes contrarias, han jugado un papel histórico durante el desarrollo de la concepción moderna de libertad.

Aquellos que asumieron la defensa de los derechos políticos de los indios, buscaron argumentos convincentes en el pensamiento indígena tradicional, en su cultura y religión. Ensalzaron la noción india de vida colectiva, resaltaron su respeto por la naturaleza, la simbiosis entre el hombre y su medio. Enfrentados al canibalismo por ejemplo, defendieron su función religiosa.

Por otro lado, no faltaron aquellos para quienes la admiración que en muchos despertaban las culturas arcaicas, no era sino una forma de *escapismo*, una variante del viejo mecanismo de eludir la realidad.

Un ejemplo concreto de este dualismo en las actitudes, fue la confrontación entre el padre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda.

La concepción de libertad en el mundo occidental según dos obras contemporáneas.

Acerca de la idea de *libertad*, se han pronunciado - de una manera más o menos detallada- la mayoría de los grandes pensadores, desde los griegos a nuestros días.

Esas diferentes interpretaciones han sido estudiadas en nuestro tiempo en detalle con el fin de esclarecer sus raíces. En este capítulo voy a dar cuenta de dos estudios contemporáneos sobre el tema.

Permítaseme decir que pienso que estos dos estudios son representativos de la noción contemporánea de libertad y de la idea que se tiene de su desarrollo histórico.

El minucioso estudio de Mortimer J. Adler (1) sobre la historia de las interpretaciones del concepto libertad en Occidente, comprende en sus 700 páginas, los conceptos más variados acerca de la noción de libertad de los más conocidos pensadores, desde los griegos hasta 1900.

A pesar de la minuciosidad del estudio y a pesar de que el libro es producto del ambiente intelectual americano (2) no se encuentra una sola palabra acerca de la conquista de América y la repercusión que este hecho pudo tener en el desarrollo de la interpretación del concepto europeo de libertad. Este es un buen ejemplo, del eurocentrismo que afecta a la gran mayoría de los historiadores americanos.

Adler distingue tres grupos fundamentales de ideas acerca de la libertad:

1) *Libertad circunstancial* (circumstantial freedom)(3) o libertad originada en la *ausencia de necesidad* en todas sus formas, pero especialmente en el sentido de *ausencia de obligación*. Esta forma de libertad supone la *autorealización* (self-realisation) (4). Un claro ejemplo es la concepción de libertad en Hobbes.

2) *Libertad natural* (natural freedom)(5). Esta idea de libertad es de carácter normativo, se la supone inherente al hombre, es una de sus características esenciales al mismo tiempo que es un derecho. Un

ejemplo clásico es la obra de Santo Tomás de Aquino. Como forma de libertad conduce a la *autodeterminación* (6).

3) *Libertad adquirida* (acquired freedom) (7). Esta forma de libertad se alcanza a través de la *autoperfección* (8). Un ejemplo de esta forma de ver la libertad lo constituyó el estoicismo.

La segunda obra a la que nos referiremos, es "An Inquiry into the Freedom of Decision" (1961) de Harald Ofstad, entonces profesor de filosofía en la Universidad de Estocolmo (9).

Digamos que las conclusiones de Ofstad son prácticamente las mismas que Adler, llama "libertad circunstancial" a la "libertad como ausencia de necesidad" (10); llama "libertad natural" a la libertad entendida como "indeterminación" (11) y "libertad adquirida" a la "libertad entendida como racionalidad o virtud" (12).

De estos dos estudios se desprende una oposición entre dos polos incompatibles: la libertad entendida como *perfeccionamiento* y la libertad entendida como *autorealización*.

Simplificando esta oposición se puede decir que un caso... "consists in a man's ability to act as he ought" and the other in a man's ability to act as he pleases" (13). "Deber" y "placer" son pues, las dos fuentes antagónicas de libertad tal y como aparecen expuestas y discutidas a lo largo de la historia de Occidente. De estas dos interpretaciones una de ellas, la que entiende la libertad como "autorealización" o como "cumplimiento de deseos", aparece con fuerza recién en conexión con el descubrimiento de América, especialmente en la obra de Hobbes y después de él, en la obra de todos los grandes pensadores políticos que le siguieron. (14) Se puede decir que esta oposición entre diferentes nociones de libertad, obligaron al hombre a elegir entre *libertad como disciplina* y libertad como *indisciplina*.

Aquí la palabra disciplina, debe interpretarse como una forma de presión social o natural actuando sobre el individuo. Paradoja del mundo moderno en el cuál la *libertad como indisciplina*, parece solo alcanzable a través de la disciplina que supone la vida democrática. Disciplina del trabajo pero también -aunque muchas veces no se diga- disciplina del capital y de la vida económica en general.

Ahora bien, ¿por qué surge esta noción de libertad justamente en el 1500? "Debido al surgimiento de las primeras fases del capitalismo" se asegura con frecuencia. Veamos este argumento más de cerca. En un trabajo célebre de Max Weber, éste introduce la teoría según la cual el puritanismo en su momento, habría sido una de las causas del surgimiento del capitalismo. Con sus propias palabras:

"(...) no es la ética de la religión, aquello que en el sentido sociológico de la palabra es "su" ser específico, sino las formas de la acción ética que favorecen la especie y que satisfacen las exigencias de sus necesidades. En el puritanismo era esta forma de la acción ética una forma de vivir metodológico-racional concreta que, bajo ciertas circunstancias, preparó el camino para el surgimiento del "espíritu" del capitalismo. (15)

¿Puede decirse lo mismo acerca del surgimiento de la idea moderna de libertad? ¿Pudo el puritanismo favorecer la idea moderna de libertad según la cual "libre" es la acción que es expresión del deseo y que supone "indisciplina"? ¿Cuales fueron las características propias del puritanismo? Max Weber las describe como sigue:

"La disciplina ascética de las sectas era en realidad -también en este caso análoga a la disciplina de los claustros - mucho mas rigurosa que la disciplina de cualquier otra iglesia. Se manejaba con el noviciado como principio. Contrariamente a los postulados de la Iglesia Protestante oficial, se le negaba con frecuencia a aquél que había sido rechazado por motivos éticos, toda forma de contacto con los miembros de la comunidad, sometiéndole a un aislamiento absoluto, incluso en los negocios, evitando además en la medida de lo posible, toda forma de relación con personas ajenas a la

hermandad." (16)

La conclusión que sacamos de lo dicho es la de que el puritanismo pudo haber influenciado el desarrollo del capitalismo pero de ninguna manera el desarrollo de la idea moderna de libertad.

Finalmente quisiera decir aquí que si el gran avance del método científico a partir del 1500 puede explicarse como una consecuencia de la expansión y desarrollo de la idea moderna de libertad, esto supone el abandono de toda idea que vea en este proceso la obra de un esfuerzo *disciplinario*.⁽¹⁷⁾ La idea moderna de libertad puede ser comprendida sólo si se acepta que Europa durante el siglo XVI inició un proceso de *relajamiento* que le llevó al abandono de las ideas clásicas de libertad, ideas de carácter normativo y que entendían la libertad bien como una consecuencia positiva derivada de la disciplina o, como un derecho inherente a la vida humana. A partir de la conquista de América y bajo la influencia cultural de cientos de pueblos americanos, las ideas clásicas acerca de la libertad sobreviven pero subordinándose ahora, a la nueva noción de un mundo *relajado*.

Américo Vespucio y las primeras impresiones generadas por la cultura indígena

Tal y como hemos visto, el contacto con los indios despertó en los europeos impulsos contradictorios. Por una parte vieron en la organización social indígena, la fórmula conducente a la libertad individual conducente a la alegría y a la paz. Por otro lado, también entendieron la libertad india como caótica, irracional y creadora de conflictos y de guerras.

Las diferenciación entre estas dos interpretaciones se pueden encontrar en la mayoría de las publicaciones de esa época y desde entonces incluso hasta en nuestros días. Una de las primeras descripciones del nuevo mundo y quizás la más popular de ellas en su tiempo, fue la que Américo Vespucio (1454-1512) expuso en algunas cartas escritas a comienzos del 1500. La descripción contenida en sus correspondencia contiene muchas falsedades, por no decir claras mentiras⁽¹⁸⁾. Fueron publicadas en latín y otras lenguas europeas, a partir de 1505. Gracias a esas cartas fue que se dio el nombre de *América* a los territorios descubiertos por Colón.

En la primera carta de Vespucio podemos apreciar su capacidad para sintetizar las características del nuevo mundo que aparecían como más interesantes a los ojos europeos. Según Vespucio, el nuevo mundo estaba sumergido en el dualismo libertario arriba expuesto, debatiéndose entre la alegría y la autodestrucción. Los indios son descritos como caníbales y bárbaros, al mismo tiempo que se les reconoce como pacíficos y hospitalarios.

En la primera carta de Vespucio se lee:

"Lo que sabemos de sus vidas y costumbres es que tanto las mujeres como los hombres van desnudos, tal y como salieron del vientre de sus madres." "Carecen de líderes y marchan sin orden y sin comando. Sus guerras no son consecuencia ni de la ambición de poder ni del deseo de aumentar territorios, sino que son consecuencia de alguna vieja querrela."

"Carecen de Rey y de Señor y no obedecen a nadie sino que tratan de vivir una vida libre."

"El matrimonio no existe entre ellos, cada hombre toma tantas mujeres como quiere y si este se cansa de algunas de ellas, la deja sin que esto sea entendido como un mal porque las mujeres tienen los mismos derechos que los hombres. No son celosos pero son lascivos sin medida, especialmente las mujeres."

"Yo creo que viven una vida epicúrea."

"Son liberales para dar y es extraño que se nieguen a dar algo. Al mismo tiempo son liberales para pedir cosas tan pronto como han hecho amistad."

"Comen poca carne a no ser que ésta sea carne humana y Su Excelencia debe saber que tanto mujeres como hombres matan de una manera tan bárbara que se me hace difícil relatar lo que me ha tocado ver tantas veces." (19)

Desde los tiempos de Vespuccio y hasta el día de hoy, no ha logrado el europeo y sus herederos americanos, decidirse por una de las dos alternativas descritas. La actitud del hombre moderno respecto de las culturas arcaicas, sigue por tanto, mostrando el sello original típico de siglo XVI.

La Contrarreforma y su defensa de la libertad de los indígenas

Desde los comienzos del siglo XVI, los hombres de la Contrarreforma se enfrentaron al problema de precisar el *status* del indígena americano en el seno de la familia humana. Justamente cuando la fuerza creativa de la escolástica se creía había llegado a su fin y cuando las enseñanzas clásicas del catolicismo eran arrinconadas por la Reforma, obligó la situación del indígena a retomar las interpretaciones antropológico - filosóficas de Aristóteles y Santo Tomás para de esta manera dar lugar a una de las páginas más bellas que se han escrito acerca de los *derechos del hombre*.

El centro intelectual de esta corriente fue la llamada Escuela de Salamanca, y uno de sus primeros maestros fue el teólogo dominicano Francisco de Vitoria (1486-1546). Contemporáneo de Vitoria fue el Obispo mexicano Bartolomé de Las Casas, quien siendo más historiador y polemista que teólogo, se convirtió en un incansable luchador por la causa de los indios.

Otro nombre a recordar en la cuestión de los derechos de los indios, es el del humanista cordobés Juan Ginés de Sepúlveda, oponente de Las Casas y ferviente defensor de la teoría aristotélica conocida con el nombre de *esclavitud natural*.

"The Greek world accepted, at least in theory, the existence of two distinct forms of slavery, the civil and the natural. Civil slavery was merely a social institution; and it was regarded as a normal, indeed as a necessary part of every civil society. (...) The term "natural slavery" as defined by Aristotle, on the other hand, referred not to an institution but to a particular category of man. The theory of natural slavery was, in fact, the means to explain why it was morally right for one nation - in this case the Greeks- to enslave members of another." (20)

Tal y como puede deducirse del texto arriba citado, la cuestión del grado de humanidad de los indios tenía que ver directamente con la cuestión de la *libertad* de los mismos, pero indirectamente también, con la interpretación de la noción de libertad, propia de la Contrarreforma.

El debate decisivo acerca de la libertad de los indios, se basó entonces, en un enfoque tomístico del tema, es decir, en un enfoque de la *libertad natural* o también, del derecho innato al hombre, a ser reconocido como tal. Es justo señalar que aunque movidos por intereses puramente religiosos, y enfrascados en una visión escolástica del tema, la mayoría del clero español tomó partido durante los primeros años de la conquista, en la defensa práctica e intelectual de los derechos de los aborígenes. Y fue gracias esta actitud, que hoy disponemos de alguna información acerca de las culturas autóctonas.

Las diferencias entre un hombre como el Obispo Las Casas y el humanista Ginés de Sepúlveda, no llegaron nunca a cuestionar la necesidad de la cristianización de los indios, punto sobre el cual reinaba total acuerdo. Ambas partes veían las costumbres indias como licenciosas y por tanto necesitadas de corrección y disciplina.

El carácter contradictorio de las descripciones e interpretaciones de la vida y costumbres indias, será desde el principio - como lo muestran las cartas de Vespuccio o la confrontación entre Las Casas y Sepúlveda - una de las características típicas del tratamiento del tema.

El jesuita José de Acosta (1539-1600), historiador y antropólogo y uno de los estudiosos de los indios más influyentes hacia el 1600, da prueba de este carácter contradictorio en la visión europea de los indios, cuando escribe acerca de la esclavitud entre los Incas:

"But the greatest wealth of these barbarous people, was, that their vasalles were all slaves, whose labour they used as they pleasure; and that which is admirable, they employed them in such sorte, as it was no servitude into them, but rather a pleasing life." (20)

La firme defensa de los derechos de los aborígenes, condujo a una consecuencia positiva imprevista, revelada con claridad recién para nuestro tiempo: el desarrollo de un cierto *relativismo cultural*, notable en las obras de Las Casas y Acosta, que sin duda ha

contribuido al posterior enriquecimiento del entendimiento del género humano.

Un clásico en esta historia es la "Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias" (1552) del padre Las Casas. Obra que fue traducida a varios idiomas y leída en su propio tiempo, dio lugar a lo que se llamó la *Leyenda Negra* de la conquista española. El padre Las Casas nos muestra en ese texto, como el compromiso con la causa de los indios no le impidió caer en el mismo tipo de desvarío falto de perspectiva real propio del europeo de su tiempo:

"Todas estas universas e infinitas gentes a toto género crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas, fidelísimas a sus señores naturales y a los cristianos a quienes sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas y quietas, sin rencillas ni bollicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo. Son así mesmo las gentes más delicadas, flacas y tiernas en complisión y que menos pueden sufrir trabajos, y que más facilmente mueren de cualquiera enfermedad, que ni hijos de príncipes y señores entre nosotros, criados en regalos y delicada vida, no son más delicados que ellos, aunque sean de los que entre ellos son de linaje de labradores. Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales, y por esto no soberbias, no ambiciosas, no cubdiciosas. Su comida es tal que la de los sanctos padres en el desierto no parece haber sido mas estrecha ni menos delitosa ni pobre. Sus vestidos comunmente son en cueros, cubiertas sus vergüenzas, y cuando mucho cúbrense con una manta de algodón, que será como de vara y media o dos varas de lienzo en cuadro. (...) Y finalmente yo he oído decir a muchos seglares españoles de muchos años acá y muchas veces, no pudiendo negar la bondad que en ellos ven: "Cierto, estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo, si solamente conocieran a Dios"." (22)

Tal y como hemos visto, fue la *libertad* de la Contrarreforma fundamentalmente tomística, muy diferente de la noción de libertad que hombres como Montaigne y Hobbes habría de introducir apenas unos años después.

Montaigne y Shakespeare: dos opiniones contrarias

Muchas son las propiedades que hacen a Montaigne (1533 -1592) un importante eslabón en el desarrollo de la idea moderna de libertad. Montaigne debe haber sido el primer *relativista de la cultura*. Su escepticismo hizo posible la creación del espacio espiritual necesario, que la autoexpresión y la autorealización, propias de la nueva noción de libertad, necesitaba. Incluso aceptando que tampoco él puede considerarse libre de contradicciones en este punto, se puede ver en su obra el espíritu individualista del hombre moderno. Sobre la impresión que Montaigne se hizo de América se puede citar su ensayo "Sobre los caníbales":

"Estos pueblos se me aparecen de algún modo bárbaros en tanto muestran muy poco del espíritu humano y están muy cerca de su simplicidad original. Las leyes naturales les manejan todavía, y nuestras leyes apenas les han estropeado. Se hallan en un estado tal de pureza que me apena a veces que nosotros no hayamos aprendido de ellos antes -cuando había personas que podían juzgarles

mejor que nosotros. Me apena que ni Lykurgos ni Platón les hayan conocido; se me ocurre pensar que aquello que nosotros en realidad vemos en estos pueblos, no solamente supera todas las pinturas que los poetas han dedicado a la era dorada y todos los intentos de fantasear un estado feliz para los hombres, sino también los pensamientos y las búsquedas filosóficas." (23) (mi traducción del sueco)

En una clara referencia a Platón escribe:

"Se trata de un pueblo, le contaría a Platón, en el cual no existe ninguna forma de comercio, ningún conocimiento libresco o científico, ningún conocimiento de cifras, ninguna palabra para llamar a funcionarios o mandatarios, ninguna forma de esclavitud, ni riqueza ni pobreza, ningún contrato, ninguna herencia, ninguna división, ningunas tareas aparte de aquellas que exigen esfuerzo, ningún respeto por algún parentesco aparte de aquellas relaciones comunes, ausencia total de vestidos, de agricultura, de metales, de vino y de cereales. Son para ellos desconocidas las palabras que denotan la mentira, la traición, la avaricia, la envidia, la calumnia y el perdón. ¿Cuán distinto de este estado de perfección, habría sido el estado pensado por Platón y poblado por "hombres llegados directamente de las manos de los dioses"? (24) (Mi traducción del sueco).

Tal y como vimos en el caso de las cartas de Vespuccio, la idealización de la vida india aparece claramente. Y justamente como en los casos antes señalados, de todas las posibles deformaciones de los hechos, se refuerzan aquellas que presentan a los indios como *libres* de todo aquello que el europeo del Renacimiento entendida como una carga heredada del pasado.

En el caso de Montaigne, ninguna duda existe acerca de la impresión que las culturas americanas le causaron y acerca del valor que para su obra tuvieron como fuente fundamental de inspiración. A diferencia de Las Casas y otros luchadores de los derechos humanos, Montaigne asume la cultura india y sus implicaciones libertarias. Montaigne es quizás el primer pensador importante que no solamente defiende y enseña los valores de la cultura india, sino que también

comparte sus puntos de vista normativos. Esos valores asumidos se expresan a través de la aceptación de los sentimientos humanos más simples, la reafirmación de las fuerzas psíquicas inconscientes respecto de los principios disciplinarios del cristianismo dominante.

A propósito de la influencia de Montaigne en su tiempo y más allá, se puede decir que su influencia alcanza sus puntos más altos en el mundo anglosajón. Muy clara es su influencia en la obra de Shakespeare (1564 -1616). La primera traducción de los *Essays* al inglés es de 1603. El traductor se llamó John Florio. En el año 1837 se encontró un ejemplar de esta traducción con el nombre de Shakespeare (25). Pero la reacción de Shakespeare respecto al valor de la cultura india parece haber sido la opuesta a Montaigne. En lugar de ver los aspectos positivos de la forma "primitiva" de vivir, ve Shakespeare solo esclavitud y decadencia. Mientras que Montaigne ve cadenas en los valores de la civilización, ve Shakespeare en cambio, una plataforma que libera al hombre de las cadenas de la naturaleza.

"The only undisputed source for any part of The Tempest is Montaigne's essay "Of Cannibals"; there are unmistakable traces of Florio's translation in the text. It has been argued, most recently by A. Lovejoy, that Shakespeare intends a satirical comment upon Montaigne's apparent acceptance of the primitivistic view that a natural society, without the civilized accretions of law, custom, and other artificial restrains, would be a happy one." (26)

El caso de las opiniones encontradas de Montaigne y Shakespeare a propósito del valor de las culturas "primitivas" como fuente de inspiración al mundo "civilizado", puede considerarse como un ejemplo más en la cadena de debates que el descubrimiento y conquista de América despertó en Europa y que desde los tiempos de Las Casas y Sepúlveda divide el mundo en dos partes antagónicas.

A través de la obra de Montaigne y de Shakespeare - se extiende la problemática libertaria a círculos cada vez más amplios, sobre todo en el mundo anglosajón, preparando el tema que luego desarrollarían los empiristas.

Hobbes y la libertad como autoexpresión

Tal y como ya hemos señalado, los europeos que tomaron contacto con la cultura india - especialmente aquellos que conocieron y describieron las tribus menores del Caribe, la costa atlántica y América del Norte - mal interpretaron la formas sociales de organización india, entendiéndolas como ausentes. Las culturas y pueblos, las sociedades y etnias de indios no eran, para ellos, sino aglomeraciones mas o menos caóticas de personas. La ausencia de una organización política clara, fue entendida como ausencia de ley y orden.

Es importante señalar que el tratamiento que la *filosofía moderna* (es decir la filosofía a partir de Descartes) da al problema de la *libertad*, comienza seriamente, solo después que el mundo indio con sus claroscuros había terminado de penetrar profundamente en la mentalidad de Europa. Lo mismo puede decirse de otros dos aspectos fundamentales de la vida moderna: *el surgimiento de las ciencias y la emancipación gradual de la mujer*. Galileo (1564 1642), Bacon (1561 1626) y Descartes (1596 1650), fueron claro producto de un medio "relajado", un medio intelectual en donde el peso de la tradición y de la autoridad histórica habían perdido su base al chocar con la inmensidad y riqueza de un mundo que mostraba raíces completamente distintas. Por otra parte surge en el México colonial del siglo XVII, la figura literaria y filosófica de Sor Juana Inés de la Cruz, antecesora del feminismo filosófico de nuestros días.

La nueva interpretación de la naturaleza que el contacto con la cultura india había despertado en Europa, obligó a la revisión de la herencia filosófica clásica. El manejo que por ejemplo Hobbes da a la noción de *Laws of Nature* heredada del escolasticismo, es completamente nuevo y de contenido muy diferente al que podemos encontrar en los tiempos de Santo Tomás. Hobbes es uno de los primeros pensadores que trata en problema de la libertad según criterios modernos (es decir de acuerdo a un punto de vista *post - indiano*). Hobbes nace en 1588, vale decir casi cien años después de los primeros contactos entre indios y europeos y casi ochenta años después de la aparición de las cartas de Vesputio. En el *Leviatán* escribe por ejemplo:

"It may peradventure be thought, there was never such a time, nor condition of warre as this; and I believe it was never generally so, over all the world: but there are many places where they live so now. For the savage people in many places of America, except the government of small Families, the concord whereof dependeth on natural lust, have no government at all; and live at this day in that brutish manner, as I said before. Howsoever, it may be perceived what manner of life there would be, where there were no common Power to feare; by the manner of life, which men that have formerly lived under a peaceful government, use to degenerate into, in a civil Warre." (27)

Hobbes no fue influenciado por la cultura india del mismo modo que Montaigne lo fue. Hobbes no comparte

las valoraciones de esas culturas nuevas. El hecho de *compartir* valores supuestamente indios, parece haber sido sobre todo un experimento del pensamiento en el continente, con casos como el de Montaigne y Rousseau. Pero Hobbes, seguido después por Locke y Hume, acepta el ingreso de una nueva era a través de afirmar la comprensión de la libertad humana como *indisciplina*, para después construir un sistema de normas llamadas a corregir los efectos indeseados de esa libertad.

La idea de libertad entendida como *indisciplina*, permitía a Hobbes el entender un acto como libre, si éste gozaba de toda ausencia de oposición. Una sociedad de hombres libres terminaría entonces, cayendo en el caos ocasionado por los conflictos de intereses individuales, anulando de este modo los aspectos positivos del ser libre. La sociedad debería entonces actuar, *limitando* la indisciplina de

los individuos.

"And according to this proper, and generally received meaning of the word, A Free Man, is he, that in those things, which by his strength and wit he is able to do, is not hindered to doe what he has a will to." (28)

John Locke y el nacimiento del pensamiento "occidental".

La influencia avasallante de la cultura india en la mentalidad europea de la época es muy clara en la obra de John Locke (1632 -1704), filósofo cuyas ideas irían a jugar un papel central en la revolución americana y que paulatinamente darían lugar al conjunto de valores que hoy denominamos *Occidente*. Acerca de los conocimientos que Locke tenía de la cultura india escribe James Tully:

"Locke had extensive knowledge of and interest in European contact with aboriginal peoples. A large number of books in his library are accounts of European exploration, colonization and of aboriginal peoples, especially Amerindians and their ways. As secretary to Lord Shaftesbury, secretary of the Lord Proprietors of Carolina (166871), secretary to the Council of Trade and Plantations (167374), and as a member of the Board of Trade (16961700). Locke was one of the six or eight men who closely invigilated and helped to shape the old colonial system during the Restoration. He invested in the slavetrading Royal Africa Company (1671) and the Company of Merchant Adventurers to trade with the Bahamas (1672), and he was a Landfrave of the proprietary government of Carolina. His theoretical and policymaking writings on colonial affairs include the Fundamental Constitutions of Carolina (1696), memoranda and policy recommendations for the boards of trade, covering all the colonies, histories of European exploration and settlement, and manuscripts on a wide range of topics concerning government and property in America." (29)

El juego de las oposiciones entre una libertad que conduce a la felicidad y una que conduce al caos y a la guerra, sumado a la necesidad del desarrollo de una argumentación que justificara la empresa colonialista, puede con justeza describir el aspecto central con el cual Hobbes y Locke primero, y Hume y Rosseau después, habrían de trabajar.

Ya hemos visto que los europeos en general tomaron la ausencia de organización política de ciertas sociedades indias como un aspecto típico del "estado natural". Este "orden natural", fue elevado por Locke a la categoría de *estadio histórico* del desarrollo humano, estadio éste que habría de colocar la idea de libertad en el centro de las expectativas sociales. En las palabras de Locke:

"Thus we see that the kings of the Indians in America which is still a pattern of the first ages in Asia and Europe whilst the inhabitants were to few for the country, and want of people and money gave men no temptation to enlarge their possessions of land, or contest for wider extent of ground are little more than generals of their armies; and though they command absolutely in war, yet at home and in time of peace they exercise very little dominion, and have but a very moderate sovereignty; the resolutions of peace and war being ordinarily either in the people or in a council. Though the war itself, which admits not of plurality of governors, naturally devolves the command into the king's sole authority." (30)

La libertad india repetimos, que es una libertad social y no política, descansa en relaciones rítmicas de comunicación que desembocan en decisiones de consenso y no en relaciones de poder entre los individuos (véase sobre el particular y en esta misma colección, mi ensayo *El paradigma histórico y el medio ambiente*). Esta forma de libertad que tanto Hobbes como Locke entendían como "desbordante", funciona a pesar de ello en sus obras como el punto de partida de toda reflexión acerca de las formas modernas de organización social. Se podría decir que la filosofía política moderna se esfuerza por aplicar una noción de libertad que debe, al mismo tiempo, limitarse y controlarse.

La mal interpretada libertad india, influyó en su reformulación política, la percepción moderna del sistema social en conjunto. Cuando el derecho a la libertad es pensado ahora en relación a la vida social, pasa a significar siempre el derecho a una vida que *carece de disciplina*, una vida más o menos subordinada al los deseos del individuo.

La obra de Locke en este frente, en calidad de ser *el heredero del pensamiento arcaico*, no debe ser menospreciada. Locke reconoció la importancia que la metafísica india atribuía a la noción de libertad, alzando esta cultura al lugar del prototipo de *State of Nature*. Según Locke, los hombres que viven en el "estado natural", viven de acuerdo a lo que llamó "individual popular sovereignty" o también "individual self-government" (31). Pero los hombres no están, según el mismo autor, interesados en vivir para siempre en ese estado y subordinados a esas condiciones. En su *Second Treatise of Civil Government* podemos leer que el "estado natural" carece leyes escritas y generalmente establecidas. Faltan también autoridades capaces de juzgar y hacer cumplir esas leyes. Según Tully logra Locke una definición de sociedad política en la que la vida social de los indios no podía de ninguna manera tener un lugar:

"The reason why Locke's concepts of political society and property are inadequate to represent these two problems clearly is that Locke constructed them in contrast to Amerindian forms of nationhood and property in such a way that they obscure and downgrade the distinctive features of Amerindian polity and property." (32)

Locke elige en creer en un descripción positiva de la sociedad arcaica, pero quiere al mismo tiempo, asegurarse la prioridad de los derechos de la sociedad moderna sobre aquella. La sociedad arcaica carece para Locke de disciplina, por ello debe ésta llegar desde arriba, como obra del estado. En este punto coincide, punto por punto, Locke con la solución política encontrada poco antes por Hobbes.

La noción de libertad en Locke

En su estudio sobre Locke, James Tully introduce una clasificación de las diferentes ideas de libertad en el período que nos ocupa, que de alguna manera es distinta de la clasificación intentada por nosotros más arriba. Tully llama a esta idea de *voluntarista* y la deduce de William de Ockham:

"The voluntarist school, stemming from William of Ockham, holds the belief that man has natural liberty and that liberty is the ability or power to do any possible thing one wills. From this premise that political power or sovereignty resides naturally in the people as a part of their natural liberty, voluntarism developed into three subschools: conciliarism, radical individualism and absolutism." (33)

a) *Conciliarismo*: supone que la comunidad en su totalidad *delega* de acuerdo a consenso, el poder político a un gobierno representativo el cual en su momento habrá de gobernar de acuerdo al "bien común". Los ejemplos de Tully son: William de Ockham, Pierre D'Ailly, Jean Gerson, Jacques Almain y John Mair. (34)

b) *Individualismo radical*: el poder es delegado por los individuos independientemente entre si. El ejemplo de Tully es el del cristianismo humanista de George Buchanan y Juan de Mariana.

c) *Absolutismo*: la libertad absoluta del individuo no puede ser delegada sin caer en la anarquía. Debe por tanto renunciarse a la libertad individual en beneficio de un monarca plenipotenciario. Los ejemplos de Tully son: John Selden, y en menor grado Hobbes y Filmer.

Según Tully la idea de libertad propia de Locke, está construida siguiendo dos principios: por un lado trata de distanciarse de los problemas a los que conduce el voluntarismo (y de esta forma se distancia indirectamente de la cuota de novedad que el voluntarismo significaba). Para lograrlo se refugia Locke en la interpretación tomista de libertad como *natural*. Por otro lado, trata de reunir

aspectos de la libertad tomista con alguna forma de voluntarismo moderado en el cual la noción de consenso (consent) pueda jugar un papel central. Este doble movimiento es característico del pensamiento de Locke, dándole a éste el carácter de *síntesis* entre la vieja y la nueva filosofía política.

"Locke uses the terms "freedom" and "liberty" in two senses: as a "state" or condition of freedom and as an "ability" or "power" the exercise of which is the purpose or point of that condition or state."(35)

La solución hallada por Locke para enfrentar los riesgos de la anarquía creados por una noción de libertad basada en la indisciplina, es por otra parte increíblemente similar a la realidad india. La noción de "consenso" heredada del voluntarismo moderado de William de Ockham, era también la idea central de la organización social india, siendo ésta el mecanismo que permitía a la sociedad india, la combinación afortunada de libertad civil y libertad política. Pero el uso de la idea de "consenso" en Locke, apunta a frenar el efecto revolucionario de una noción de libertad que el descubrimiento de América y su colonización había puesto en boca de todos.

Pero la idea india de libertad no fue "voluntarista" como la de Hobbes ni parcialmente "conciliarista" como la de Locke. La libertad india construida por la noción de indisciplina política, no supuso nunca la indisciplina social, sino todo lo contrario. La libertad india no puede tampoco considerarse consecuencia de una búsqueda de autoperfeccionamiento. Por ello no puede tampoco compararse esta noción, a la noción libertaria de los estoicos o del cristianismo. En tanto la concepción india del mundo partía de aceptar su perfección "a priori", en un mundo donde la predestinación regía la marcha de los acontecimientos, la noción india de libertad social buscaba, a través de la disciplina más férrea, la aceptación colectiva de aquello que el destino había ordenado, es decir, no se autorealizaban sino que se *incorporaban* al proceso, diluyéndose como personas en el todo. Se trataba de hacer conciente aquello que el destino escondía a la inteligencia, al mismo tiempo que se entrenaban las fuerzas psíquicas necesarias para aceptar los mandatos de este destino, tan desagradable como tocase que este fuera.

§ Bibliografía del capítulo Seis

Acosta J. de (1880) The Natural & Moral History of The Indies. Vol. I & II. Hakluyt Society. London.

Adler, M. J. (1958) The Idea of Freedom. A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom. Doubleday & Company INC. New York.

Andrae, D. (1959) Michel de Montaigne. s.24-25. Natur och Kultur. Stockholm.

Ashcraft R. Editor (1991) John Locke Critical Assessments. Volume III. Routledge London and New York.

Hellström O. (1986) Bartolomé de Las Casas, indianernas försvarare. Troskamp och humanism i hans värld. Katolska Teologförening. Stockholm.

Hobbes (1992) Leviathan. Edited by Richard Tuck. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge University Press.

Las Casas B. (1909) Apologética Historia de las Indias. Bailly-Bailliére é Hijos Editores. Madrid.

Locke J. (1948) The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration. Edited by J. W. Gough. Basil Blackwell, Oxford.

Malinowski B. (1947) Freedom and Civilization. George Allen & Unwin Ltd. London.

Montaigne M. de (1986) Essayer. Bok I. Kapitel 31: "Om kannibaler". s. 259. Atlantis, Stockholm.

Ofstad, H. (1961) An Inquiry into the Freedom of Decision. Svenska bokförlaget. Stockholm.

Pagden A. (1982) The Fall of Natural Man. *The American Indian and the origins of comparative ethnology*.

Cambridge University Press.

Sahagún B. de (1943) Suma Indiana. Selección de la Historia

Univ.of California Press. Los Angeles.

Lewis C.I. and Langford,C.H. (1959): "Symbolic Logic".

Dover Pub. Inc.

Siete

Libertad en lógica

"Let us remember that it is not enough that two proofs meet in the same propositional sign. For how do we know that this sign says the same thing both times? That must proceed from other connections." (Wittgenstein L., 1956, II62, s.93e).

Introducción.

El desarrollo de la lógica moderna muestra desde sus comienzos una inclinación marcada por el manejo de representaciones visuales cuyo carácter dimensional no ha sido tenido en cuenta.

Se podría decir que desde los tiempos de Venn,

el creador de la representación lógica basada en configuraciones de círculos, hasta el uso contemporáneo de esquemas representativos de diferente tipo, toda la lógica moderna está impregnada de construcciones geométricas cuyo carácter dimensional *se mantiene inconsciente*.

El denominador común de estas construcciones visuales es el de representar cierto tipo de realidad lógica. Las construcciones geométricas funcionan mas o menos como *analogías*. Ese es el caso por ejemplo de las representaciones de Venn. En otros casos, el carácter analógico no alcanza y se pasa a una identificación completa de la representación visual y la lógica. Ese es el caso de todas las representaciones de series numéricas, de apareamientos 1-1 entre elementos de conjuntos diferentes, de la idea de "corte" y "acotamiento" de números reales, de las demostraciones en "diagonal", etc. Los esfuerzos del formalismo lógico-matemático por sustituir las representaciones visuales por métodos puramente simbólicos como una forma de evadir la representación visual, han pasado por alto el hecho de que todo símbolo, toda serie simbólica, todo término o sentencia de un lenguaje artificial es a su vez *una representación dimensional*, en este caso, una representación lineal o plana.

En las páginas que siguen trataremos de poner en evidencia las consecuencias lógicas de la problemática dimensional. Normalmente usamos el término "dimensión" para significar dos realidades muy diferentes a saber: a) el *tamaño* de algo; b) la *dignidad* de una representación (es decir el carácter 0-dimensional, 1-dimensional, 2-dimensional, 3-dimensional, etc. de una representación). Cuando por ejemplo los lógico-matemáticos trabajan con la idea de infinitud, lo hacen sin excepción teniendo presente la noción del *tamaño* de un conjunto. El intentar la representación de la *dignidad* de un conjunto infinito, pone inmediatamente en evidencia el carácter relativo de su tamaño. El tamaño y la dignidad de la representación de un conjunto dependen del observador, es decir de la escala a partir de la cual se le considera. En principio se puede decir que no existen infinitos para Dios, en tanto éste ve los conjuntos con una perspectiva congruente.

La idea de dimensión y la dimensionalidad de la idea.

El uso del término "dimensión" admite dos interpretaciones: a) el "tamaño" de un conjunto representado; b) la "dignidad" del mismo. Por "dignidad" de una representación entendemos el carácter puntual, lineal, plano o tridimensional de una representación. La tradición filosófica occidental asigna a la idea pura la dignidad cero, rasgo notable en la filosofía de Descartes.

Normalmente nos expresamos sin tener en cuenta el hecho de que manejamos dimensiones. Esto es particularmente notable en filosofía en dónde se pueden encontrar casos notables de manejo inoconsciente de la dimensionalidad. Ese es el caso por ejemplo de la filosofía de Descartes, la cual distingue pensamiento y cuerpo a través de atribuir al primero la *dimensionalidad cero*. En la *Sexta Meditación* (1981) escribe:

"...there is a great difference between mind and body, inasmuch as body is by nature always divisible, and the mind is entirely indivisible. For as matter of fact, when I consider the mind, that is to say, myself inasmuch as I am only a thinking thing, I cannot distinguish in my self any parts, but apprehended my self to be clear one and entire ..." (Ob cit pág.196).

En "Notes against a certain program published in Belgium at the end of the year 1647...", escribe:

" VIII. As it (the mind) has no parts no extension in its concept, it is idle to speculate whether it exists as whole in the whole, and is present as whole in each individual part." (Ob cit pág 433).

Lo cierto es que sin ser plenamente conscientes de ello manejamos continuamente representaciones que recuerdan la clasificación de Descartes. Normalmente consideramos a la idea pura o la intuición pura, las sensaciones y emociones, los dolores, etc. como contenidos mentales de dignidad-0, mientras que consideramos al mundo exterior, incluido nuestro propio cuerpo, como contenidos materiales extensos de dignidad-1, 2 o 3.

La clasificación de la actividad psíquica como representaciones de dignidad-0 debe sin embargo ser precisada. Si se reflexiona un momento se comprenderá que no podemos atribuir a las representaciones lingüísticas tales como el símbolo, la palabra, la sentencia, etc., la dignidad-0. Aún cuando éstas representaciones no pueden identificarse como objetos del mundo material, es evidente que por lo menos en tanto símbolos objetivados poseen extensión, es decir su dignidad es 1. A modo de ejemplo, si pensamos la idea pura del número 4, será esta representación $d=0$, pero si nos representamos el símbolo "4" o la palabra "cuatro", nos hayamos frente a un caso de dignidad lineal. Digamos que según este criterio el *nivel semántico* es siempre $d=0$, mientras que el *nivel sintáctico* es siempre $d=1$.

El estudio de la dignidad de una representación nos puede ayudar a comprender la estructura interna de las paradojas lógicas clásicas, por ejemplo en la paradoja de Liar. Se podría señalar la incongruencia entre las ideas puras de verdad y falsedad y la representación de éstas en una sentencia. En otras palabras la colisión entre el nivel semántico y el nivel sintáctico de una sentencia.

Las paradojas y en general todas las expresiones *autoreferentes* surgen como consecuencia del mantenimiento de la *identidad de contenido* al cambiar éste a dignidades diferentes. No es paradójal pensar: (Esta sentencia no es verdadera), pero si lo es representarse la sentencia: "Esta sentencia no es verdadera". La razón debe buscarse en el hecho de que el contenido se extiende ahora desde el plano semántico del pensamiento puro, al plano sintáctico lineal de la sentencia creando una relación de incongruencia al interior de la representación que llamamos "paradoja".

La estructura del pensamiento en general, presenta la dignidad-0 como el eje común e ineludible a toda representación. La representación lineal en cambio parecería ser la base natural de toda representación lingüística, por lo cual ha de ser también la base natural de toda representación *formal*. Cuando en las páginas que siguen se hable de "demostración" deberá recordarse que éstas solo pueden tener lugar en algún dominio de la extensión. Toda demostración será entonces una representación de por lo menos una dignidad diferente de cero.

La idea de autoreferencia como una relación *transdimensional* puede ilustrarse mediante el estudio de ecuaciones *implícitas*, es decir ecuaciones que muestran la misma variable a ambos lados del signo de igualdad, por ejemplo: (i) $x = (x^2 + 1)$. La ecuación (i) se refiere a si misma sin "mencionarse", de allí que la denominemos *implícita*. La ecuación (ii) $y = (x + 2)$ en cambio, "se menciona" cuando nos dice que la expresión a la izquierda del símbolo de la igualdad es sustituible por la expresión del lado derecho del mismo. En el caso de la autoreferencia en (i), el símbolo de igualdad nos habla de *proporcionalidad e incongruencia* y no de identidad. De modo análogo toda forma de la paradoja lógica presenta esta particularidad, o sea la referencia a situaciones incongruentes a las que se trata *como si no lo fueran*. En el caso (i) la incongruencia no se da en el nivel de la dignidad de la representación, la cual es lineal para ambos términos, la incongruencia se da en cambio, en el nivel del tamaño de x de la cual se espera que no asuma simultáneamente dos valores diferentes.

Cuando en lógica se manejan aspectos semánticos y sintácticos es importante mantener esta diferencia presente. El manejo de "numerales" por ejemplo, parecería imponer casi siempre el abandono del plano semántico puro de las matemáticas, cuya expresión sería la idea de número, para pasar al nivel de una representación lineal. Por lo menos ésta es la crítica que Wittgenstein hace a la lógica-matemática formalista clásica, sobre la que volveremos enseguida.

El manejo de numerales en lugar de números se impone según parece con Peano, matemático italiano activo a fines del siglo pasado, que la usara al axiomatizar la aritmética. El numeral es un predicado lógico por ejemplo: "siguiente a...". De esta manera definiendo el cero con el símbolo "0" y el predicado "siguiente a..." mediante el símbolo "S" puedo definir el número 1 como "siguiente a 0" es decir: "S(0)", y así sucesivamente. Por ejemplo la suma " $2 + 2 = 4$ " puede escribirse como sigue: "S(S(0)) + S(S(0)) = S(S(S(S(0))))". La introducción de numerales se justifica porque permite el manejo reducido de símbolos.

La introducción de numerales supone el siguiente problema filosófico: ¿en que medida es esta sustitución posible sin que al mismo tiempo se destruya la naturaleza intuitiva del lenguaje matemático? Wittgenstein nos dice al respecto:

"(...) you can easily come to believe that the expression of an equation is a tautology. That e.g. $28 + 16 = 44$ might be expressed in the following way: (E28x) bx . (E16x) mx ind.: > (E44x) bx v mx

This expression is a tautology. But in order to find the number on the righthand side that turns this expression into a tautology, you have to use calculus, and this calculus is entirely independent of tautology.

Tautology is an application of the calculus, not its expression." (Waismann F., 1979,s. 106).

Nuestra interpretación de las palabras de Wittgenstein es la de que el orden del cálculo matemático, orden en el cual el lenguaje matemático parece haberse desarrollado, es el del pensamiento puro, mientras que el orden de la tautología construida sobre numerales, es del orden lineal.

Aún cuando Wittgenstein no llega nunca a manejar la *idea de dignidad de la representación lógico-matemática*, se podría decir que la anticipa de una manera notable. En el siguiente texto nos muestra dos niveles de la representación y nos pregunta si el cambio de dignidad en la representación de un problema puede considerarse una forma de la demostración:

"11. ////////////////////////////////////// //////////////////////////////////////

Is this pattern a proof of $27 + 16 = 43$ because one reaches '27' if one counts the strokes on the lefthand side, '16' on the righthand side, and '43' when one counts the whole row?

Were is the queerness of calling the pattern the proof of this proposition? It lies in the kind of way this proof is to be reproduced or known again; in its no having any characteristic

visual shape."

(Ibid.,III,s.70.e).

Una vez más, el contenido matemático es de índole diferente al contenido puramente formal. Wittgenstein parece en este caso oponer representación visual al pensamiento puro.

Rasgos fundamentales del formalismo lógico contemporáneo.

El imponente desarrollo de la lógica moderna puede resumirse como el proceso de transformar el estudio de las "leyes mas generales del pensamiento" heredada de Aristóteles, los estoicos y la Edad Media, en una lógica formalizada sobre la base de lenguajes artificiales. Este proceso formalizador consiste en transformar representaciones puras de pensamiento, es decir representaciones dignidad-0, en representaciones lingüísticas dignidad-1.

La casi totalidad de los libros que en el correr de este siglo tratan de la filosofía de la matemáticas asumen desde el comienzo un mismo horizonte filosófico. Llamaremos a esta amplia corriente filosófica con el nombre de "linealismo", teniendo en cuenta que la denominación nos pertenece y que por lo tanto no puede encontrarse en la literatura especializada. La ancha corriente "linealista" incluye subcorrientes como el "logicismo" de Frege y Russell, el "formalismo" de Hilbert, el "intuicionismo" de Brouwer, etc.

El "linealismo" tiene sus raíces en la obras que a partir de fines del siglo pasado escribieran entre otros Boole, Peano, Frege, Russell y Whitehead, Hilbert, el joven Wittgenstein, Carnap, Gödel, etc. Las características de esta filosofía de las matemáticas y de la lógica son entre otras las siguientes: a) el intento de combinar las matemáticas con la lógica, llegando incluso -como en el caso de Frege, Russell y Whitehead- a suponer que las mismas podían llegar a fundamentarse lógicamente. b) la "matematización" de la lógica, introduciendo variables simbólicas y desarrollando lenguajes artificiales de gramáticas mecánicas simples. c) la entronación de la "verdad" matemático-lógica como ente metafísico no-problemático accesible a través de diferentes técnicas de "demostración". d) el desplazamiento de la atención analítica hacia problemáticas estructurales y organizativas, en desmedro de la preocupación clásica por los problemas de la geometría y la extensión. Este proceso se resume con la fundación de la llamada "matemática pura", matemática que abandona el estudio de la extensión, por el estudio de relaciones formales entre conjuntos de cosas (incluidos entre estas cosas, los números).

La filosofía que nos ocupa se enmarca en la tradición apodíctica de occidente, es decir en la

convicción metodológica de que la verdad puede asegurarse mediante el desarrollo de métodos adecuados. Estos métodos son los de la reducción simbólica, la axiomatización y la demostración mas *rigurosa*. Como veremos mas adelante el manejo de éstas y otras categorías filosóficas se cumple con gran entusiasmo y sin una reflexión crítica adecuada, en tanto la apodicticidad del saber jamas es puesta en duda.

La idea filosófico-matemática de lo "riguroso".

La necesidad de la formalización de las matemáticas se justificó con la necesidad de desarrollar un método que permitiera eludir la vaguedad de la intuición.

Interesante es rastrear la base filosófica del "rigor" en tanto es una de las ideas centrales de la matemática y la lógica contemporáneas. Una cita de Bertrand Russell puede ayudarnos en la tarea de esclarecimiento:

"No es fácil para los no iniciados el comprender el significado de los símbolos en la discusión de las bases de la matemática y es posible que la explicación que sigue parezca paradójal. Lo cierto es que el uso de símbolos es útil justamente porque hace las cosas mas difíciles. (Esto no vale para otras partes mas avanzadas de la matemática sino que solamente para las bases de la misma.) Lo que queremos saber es: que es lo que se deduce y de dónde. Al comienzo todo aparece como evidente y es muy difícil saber si una proposición evidente se deduce de otra o no. Lo evidente se opone siempre a lo correcto. Por ello desarrollamos un nuevo y difícil lenguaje simbólico, en el cual nada es evidente. Después desarrollamos ciertas reglas acerca de como estos símbolos han de usarse, y así todo deviene mecánicamente." (Newman James R. (Editor) 1956 SIGMA, Volumen 4, Sección X, pág. 1664. (Traducido del sueco).

El rigor es entonces el proceso de poner en términos "opacos" a la intuición, problemas acerca de los cuales tenemos una percepción intuitiva muy fuerte. Gran parte de la matemática y la lógica modernas se han desarrollado justamente sobre el "obscurecimiento de lo intuitivo". Fácil es comprender los riesgos que ésta metodología encierra, en tanto ninguna garantía se nos puede dar acerca de la existencia de nuevas relaciones intuitivas entre estas ideas opacas, relaciones que ahora aparecerán todavía más ocultas. De cualquier manera esta metodología ha permitido el desarrollo explosivo de metodos formales altamente complejos, los cuales han tenido un impacto enorme en el desarrollo de la teoría de los ordenadores, la genética, la teoría de la comunicación, etc.

A los efectos de conectar las reflexiones de Russell con las propias enunciadas al comienzo de este ensayo, digamos que el proceso formalista en matemáticas y en lógica, consiste en la transformación de representaciones de dignidad-0, a representaciones de dignidad-1. La filosofía en cuestión se caracteriza entonces por la búsqueda de lo "mecánico" entendido como sintáctica simbólica. La teoría del conocimiento resultante, es posteriormente generalizada a otras áreas de la reflexión filosófica constituyendo lo que hoy se conoce con el nombre de *filosofía analítica*, filosofía que se caracteriza entonces por el rasgo típico de reducir problemas del pensamiento puro de cualquier orden, a sus representaciones lingüísticas.

Observese que lo "mecánico" no es inmediato a la consciencia en tanto lo inmediato a la consciencia es siempre dimensionalidad-0 y toda representación mecánica supone la idea de extensión. Los aspectos sintácticos de un idioma cualquiera por ejemplo, en tanto "mecánica" se ocultan bajo la riqueza del significado. El esfuerzo de distinguir entre significado y sintaxis forma entonces parte central en el proyecto descrito.

De un modo todavía más notable se pone en evidencia este carácter en el proceso lógico de la demostración, un redoblado ejercicio de concentración con miras a controlar el proceso deductivo que conduce de una axioma a un teorema. A este proceso se le asigna el rol de mecanismo apodíctico por excelencia, el seguro absoluto de la existencia de una verdad lógico-matemática.

La axiomática y el cálculo en la historia de las matemáticas y la lógica.

La historia de la lógica y las matemáticas muestra dos tendencias muchas veces antagónicas: el ideal axiomático-deductivo y el cálculo. El estudio de la naturaleza de la representación en matemáticas y en lógica, nos lleva a volcar nuestras preferencias por la segunda de estas interpretaciones. Al igual que Wittgenstein, creemos que tanto las matemáticas como la lógica deben ser entendidas como construcciones de carácter idiomático de valor ontológico nominal.

La historia de las ideas de las matemáticas y la lógica podría reducirse al seguimiento de dos tendencias manifiestas: la que maneja el ideal axiomático como un fin en sí mismo y la que ve en éstas la posibilidad de un instrumento de cálculo. Como modelo típico de la primera de éstas tendencias se suele presentar la geometría euclídea, mientras que como ejemplo histórico típico de la segunda se suele presentar el álgebra.

El modelo axiomático trabaja buscando crear un sistema de verdades construido en dos niveles: el nivel de los axiomas y el nivel de los teoremas. Los axiomas constituyen las bases del sistema, verdades a las cuales se considera "primitivas", imposible de reducir a otras. Hasta no hace mucho tiempo se consideraba a los axiomas verdades "evidentes" y por lo tanto "incuestionables", hoy son consideradas apenas como puntos de partida de la reflexión. Por ejemplo la identidad " $A = A$ " es un axioma clásico construido sobre la evidencia de que todo "ser" es idéntico a sí mismo.

Durante mucho tiempo se creyó que la evidencia era una forma "segura" de la verdad. Esta idea debió ser abandonada cuando el célebre axioma de las paralelas de Euclides (según el cual por un punto exterior a una recta R , pasa una y solamente una recta R' paralela a R) fue cuestionado por el desarrollo de las geometrías no-euclídeas, las cuales mostraron que era perfectamente posible construir sistemas axiomáticos sin el mencionado axioma de las paralelas.

Digamos que con el nombre de "teorema" se denomina a toda conclusión obtenida a partir de los axiomas según ciertas reglas deductivas específicas consideradas válidas. Aún cuando las reglas de deducción no son otra cosa que una forma de cálculo, estas aparecen subordinadas al ideal axiomático en el modelo geométrico inspirado en Euclides. El trabajo productivo de las matemáticas consiste entonces en la búsqueda de nuevos teoremas a los cuales se habrá de "demostrar" conectando a éste con los axiomas. Por "demostración" se entiende entonces, a el proceso mediante el cual se conecta un teorema con los axiomas de un sistema. Una vez "puesta en evidencia" la conexión, se acepta al teorema como "verdadero" siendo la demostración la garantía que la subjetividad exige para considerar al teorema como una nueva etapa del conocimiento. El valor de la demostración es doble: 1) por una parte pone en evidencia aspectos de la realidad matemática que no siempre son evidentes y 2) por otra parte, pone en evidencia la existencia de un "algoritmo" que relaciona al teorema con el axioma. La existencia de tal "algoritmo" es fundamental para confirmar el "control" que nuestra subjetividad ejerce sobre el problema. El modelo axiomático de conocimiento apunta entonces a la fundación del saber en las sensaciones subjetivas de "seguridad", "certeza" y "control". Todo el valor del saber descansará entonces en la eficacia con la que estos estados de la subjetividad sean provocados.

Uno de los hechos más notables de la ciencia contemporánea es el de que el desarrollo de las matemáticas y de la lógica ha sido posible sin el cuestionamiento de estos factores subjetivos, entendidos definitivamente como no-problemáticos. Parece obvio que el desarrollo magnífico de la lógica y las matemáticas en este siglo, ha sido posible gracias a la aceptación sin cuestionamientos del método axiomático deductivo clásico más arriba esbozado.

Por la misma razón, cualquier cuestionamiento del método axiomático deductivo, inpondrá el destronamiento de éste en favor de la concepción opuesta que hace a la matemática un instrumento, una herramienta de cálculo con la trascendencia metafísica de un lenguaje especializado.

El filósofo contemporáneo que ha ido mas lejos en esta dirección es Ludvig Wittgenstein. La importancia de este pensador hace que sea inevitable el manejar sus textos como una referencia obligada en la reflexión que hemos iniciado.

A propósito de la desmistificación de la axiomática en la ciencias matemáticas, escribe Wittgenstein en "Remarks of the Philosophy of Mathematics":

"1. The axioms of a mathematical axiomsystem ought to be self evident". How are they selfevident, then?

What if I were to say: this is how I find it easiest to imagine.

...)." (Wittgenstein L., 1956, IIII, s. 113e).

Y un poco más adelante:

"(...) The fact, that is, that here we do not make experiments, but accept the selfevidence, is enough to fix the employment. For we are not so naif as to make the selfevidence count in place of experiment. It is not our finding the proposition selfevidently true, but our making the selfevidence count, that make it into a mathematical proposition." (Ibid, III2, s. 113e, 114e).

Lo que cuenta para Wittgenstein entonces no es el valor epistémico del axioma en tanto verdad "generadora", sino el "rol" generador que a éste se asigna en un sistema. Podemos notar aquí que Wittgenstein antepone el carácter operativo de las matemáticas al ideal axiomático.

Si Wittgenstein tiene razón y los axiomas no cumplen mas que el rol de un punto de partida de la reflexión careciendo por lo tanto de todo valor epistémico, se impone concluir que las deducciones hechas carecen también de todo valor que trascienda su carácter puramente formal. La teoría de la demostración matemática se transforma así en una suerte de gramática especial, siendo cada hallazgo el desarrollo de una nueva regla idiomática.

"6. For what does a proposition "being true" mean?

"P" is true = P (That is the answer).

So we want to ask something like: under what circumstances do we assert a proposition? Or: how is the assertion of the proposition used in the languagegame? And the "assertion of the proposition" is here contrasted with the utterance of the sentence e.g. as practice in elocution, or as a part of another proposition, and so on.>> (Ibid., I6, s. 50e).

De una misma manera podemos decir que la introducción de la perspectiva dimensional en la consideración de la representación lógica, nos conduce a una filosofía de las matemáticas y de la lógica en la que el valor de los resultados obtenidos se justifica en esos resultados, careciendo los mismos de todo valor trascendente a los marcos de la reflexión ejercida. La sumisión de la representación a la noción de *escala*, le confiere a ésta un carácter relativo que se extiende a toda metafísica posible.

Retrospectiva de la relación entre matemáticas y lógica.

Unidad y oposición han caracterizado las relaciones entre las matemáticas y a la lógica. A continuación se presenta un resumen histórico de esa relación. Las reflexiones de Wittgenstein parecerían indicar una diferencia esencial entre la naturaleza de los respectivos significados la cual radicaría en el carácter fundamentalmente intuitivo de la idea de número.

Durante siglos se cumplió que las matemáticas y la lógica se mantuvieron separadas. La primera se entendía como la ciencia de la extensión y sus relaciones incluida la geometría en tanto abstracción directa del mundo circundante. La lógica en cambio se comprendía como la ciencia o el arte del correcto razonar, fundamentalmente al servicio de la retórica teológica y política.

Es necesario esperar hasta mediados del siglo pasado para que con el inglés Boole nacieran los primeros intentos ambiciosos de combinación. Estos intentos muestran desde el principio las luchas entre la visión axiomática y la instrumental.

La lógica de Aristóteles por ejemplo, tuvo un claro carácter axiomático (como en general lo tuvo todo el pensamiento científico griego). Leibniz en cambio, concebía la lógica como una forma de cálculo al que denominó "calculus ratiocinator". La nueva lógica comenzó imitando el uso de símbolos alfabéticos a modo de variables para sustituir expresiones lingüísticas completas. Este método de trabajo fue inspirado sobre todo por Leibniz marcando el comienzo de la diferenciación entre lenguaje natural y lenguaje artificial. Las operaciones lógicas pasaron a ser entendidas como funciones comparables a las matemáticas.

El trabajo fundamental que en esta dirección se llevó a cabo tuvo como sus ejes a hombres como Boole, de Morgan, Jevon, Venn y Schröder. Entre ellos es Boole aquél que mas nítidamente intenta desarrollar un sistema de cálculo mecánico. Su trabajo es la base de lo que hoy conocemos como Lógica de las Proposiciones, lógica cuyo origen mas remoto puede rastrearse hasta los Estoicos.

El ideal de axiomatización lógica sufre una reorientación con la obra de Frege, Russell y Whitehead. Estos desarrollan un sistema formal que intenta abarcar la lógica aristotélica clásica conocida hoy con el nombre de Lógica de Predicados, la cual había aparecido semielaborada en la obra de sus predecesores. La formalización de la lógica clásica muestra un acercamiento práctico entre los ideales de axiomatización y mecanización. A pesar de ello sobreviven en ella todos los aspectos fundamentales de la lógica aristotélica, aspectos que sobreviven también en un producto paralelo contemporáneo: la Teoría de los Conjuntos del matemático Georg Cantor. La Lógica de Predicados y la Teoría de Conjuntos se complementan muy bien, prestándose servicios mutuos. El más importante aporte de Georg Cantor es el desarrollo de una nueva técnica de demostración matemático-lógica, técnica que se transformara de inmediato en la piedra angular de los teoremas mas espectaculares. Esta técnica demostrativa se conoce con el nombre de "técnica diagonal" y consiste en una demostración de carácter visual en la cuál el aspecto geométrico se halla *oculto* detrás de la presencia de un *método de elección*. Las resonancias que el uso de esta técnica han tenido, serán discutidas en detalle mas adelante, sobre todo en relación a los comentarios que sobre ella ha dejado Wittgenstein.

Tal y como lo hemos anticipado, el mas severo crítico del linealismo filosófico-matemático es el Wittgenstein "maduro" (es materia de debate la cuestión de si Wittgenstein en su juventud, fue o no un defensor del linealismo). A propósito de Wittgenstein, y del tema que hemos estado desarrollando, veamos que nos dice acerca de la relación entre lógica y matemática:

"The curse of the invasion of mathematics by mathematical logic is that now any proposition can be represented in a mathematical symbolism, and this make us feel obliged to understand it. Although of course this method of writing is nothing but the translation of vague ordinary prose." (Wittgenstein L., 1956, IV46, 155e).

Wittgenstein nos dice que incluso el más elaborado de los sistemas lógico-simbólicos, no deja de ser la traducción de un pensamiento primeramente formulado en términos del lenguaje natural y por tanto apenas un reflejo de lo bueno y lo malo de este lenguaje original. De sus palabras parecería poder deducirse también, un cierto paralelo entre "lenguaje natural" y "pensamiento puro", asegurando en este caso un nivel de dignidad-0 para el lenguaje natural, quizás porque antecede en la evolución al lenguaje escrito. O sea que Wittgenstein no cree en el valor de la técnica de "opacamiento" de la que Russell nos hablaba mas arriba. La linealización del lenguaje natural, nos

obliga ahora además, a manejarnos con transformaciones de la dignidad de la representación en vez de hacerlo en el plano de los pensamientos puros.

La empresa conduce a la necesidad de una profundización en la idea de simbolización matemática, la cual parecería resistir toda forma de reducción lineal, en el sentido que los símbolos numéricos, a pesar de ser representaciones lineales del pensamiento extensivo puro, por sus características de *parquedad lineal*, se hallarían mucho mas cerca de una dignidad-0 que cualquier simbolización verbal que los represente. Llamo "parquedad lineal" a la característica propia de la notación numérica de expresar extensiones sin palabras. Así "5" por ejemplo, es perfectamente comprensible sin la palabra "cinco", además de ser una expresión significativa mucho mas *compacta*.

"(...) I want to say: it is essential to mathematics that its signs are also employed in mufti.

It is the use outside mathematics, and so the meaning of the signs, that makes the signgame into mathematics.

Just as it is not logical inference either, for me to make a change from one formation to another (say from one arrangement of chairs to another) if these arrangements have not a linguistic function apart from this transformation>> (Ibid,IV2,133e).

No existen para Wittgenstein interpretaciones privilegiadas por el hecho de ser lineales (o en general "formales"), sino apenas significados relativos a un lenguaje especial matemático, organizados de acuerdo a "reglas para jugar" reunidas de acuerdo a una experiencia también especial. En otras palabras no se justifica fundar las matemáticas aplicando transformaciones representacionales. Lo único que se consigue es mover el problema a planos diferentes sin resolverlo. La realidad nos dice en cambio, que las matemáticas no necesitan fundamento sino que funcionan como un "lenguaje" especial.

La naturaleza ontológica del número.

La naturaleza del conocimiento matemático parecería ser a veces experimental, a veces lógico-inductiva y a veces intuición pura. La noción de dignidad de una representación nos permite aceptar las tres soluciones como realidades ontológicas paralelas.

Una definición formalista de número fue formulada por primera vez por Frege en el año 1886. La misma fue retomada por Russell hacia 1901. Según esta definición el número k es "el conjunto de todos los conjuntos de k elementos". Así no debe confundirse la idea de número con un pluralidad concreta. Un trío dado cualquiera no es nada mas que un ejemplo concreto del número 3.

El problema cognitivo consiste en saber ahora no ya lo que el número es, sino que es lo que se entiende por duos, tríos, cuaternos, etc. En otras palabras la definición de corte logicista no nos resuelve el problema del discernimiento de la *extensión* en el mundo circundante. Este proceso cognitivo es *abierto* y no puede jamás revelarse mediante el recurso de definiciones.

Pero si las matemáticas no son como los formalistas suponen la consecuencia de una construcción lógico-deductiva, ¿no serán acaso el resultado del conocimiento empírico? ¿Que supondría sostener una tesis semejante?

Podemos comenzar el análisis de este problema estudiando que significa "calcular". Si el cálculo es un experimento, ¿que significado tiene "calcular erróneamente"? ¿Es este el caso de un error experimental? Si el calcular fuera experimentar, todos los resultados obtenidos (incluso los erróneos) tendrían el mismo valor epistémico. ¿Qué sentido tendría entonces hablar de cálculos correctos y cálculos erróneos?

Continuemos nuestro análisis preguntándonos ahora acerca del valor empírico de una demostración matemática. Si la demostración fuese un experimento, cada repetición de la misma sería una sorpresa.

"71. I could said: a proof subserves mutual understanding.

An experiment presupposes it.

Or even: a mathematical proof moulds our language. But it surely remains the case that we can use a mathematical proof to make scientific predictions about the proving done by other people.

If someone ask me: "What color is this book?" and I reply: "It is green." might I as well have given the answer: "The generality of Englishspeaking people call that 'green'."?

might he not ask: "And what do you call it?" For he wanted to get my reaction. The limits of empiricism.>> (Ibid.II,71,96e)

De acuerdo con Wittgenstein parece difícil suponer que las matemáticas sean consecuencia del conocimiento empírico puro. Del mismo modo parecería inevitable entonces suponer que es una forma del conocimiento inductivo. Como es sabido existen dos formas fundamentales del conocimiento inductivo, una de ellas es el conocimiento probable de carácter empírico que ya hemos presentado. La otra alternativa es la del conocimiento intuitivo. Los razonamientos de Wittgenstein le acercan a las posiciones de otro grupo importante de filósofos de las matemáticas: el grupo de los "intuicionistas" liderado por L. E. J. Brouwer.

Un punto de clara coincidencia entre Wittgenstein i el intuicionismo es el rechazo del axioma del "Tercero Excluido". Obsérvese la siguiente ejemplificación de este axioma: "O bien todos los números carecen de la propiedad P o bien algún número posee la propiedad P, una tercera posibilidad no existe." Los intuicionistas razonan del siguiente modo: "Sólo la construcción de un número con la propiedad P o la demostración de que tal construcción es imposible, puede decirnos algo cierto sobre el tema." En otras palabras no alcanza con la formulación de leyes apriorísticas, la fuerza demostrativa provendrá de la construcción de números concretos.

Otro punto común entre Wittgenstein y el grupo de los intuicionistas es el "finitismo" o la desconfianza hacia el manejo de conjuntos infinitos tan del agrado del linealismo filosófico. En este punto es Wittgenstein mucho más radical que los intuicionistas.

Un tercer punto en común es el de negar el carácter analítico de las proposiciones de contenido matemático y por lo tanto la reafirmación kantiana del carácter sintético de la idea de número. Las proposiciones analíticas de la lógica son para Wittgenstein y para los intuicionistas meras tautologías.

"44. Might one not really talk of intuition in mathematics?

Though it would not be a mathematical truth that was grasped intuitively, but a physical or psychological one. In this way I know with great certainty that if I multiply 25 by 25 ten times I shall get 625 every time. That is to say I know the psychological fact that this calculation will keep on seeming correct to me ; as I know that if I write down the series of numbers from 1 to 20 ten times my list will prove identical collation. Now is that an empirical fact?

Of course and yet it be difficult to mention experiments that will convince me of it. Such a thing might be called an intuitively known empirical fact."(Ibid.III44,s.126e.)

Para poder comparar las ideas de Wittgenstein en este punto con las ideas de Kant recordemos lo que

este último escribiera en el año 1781 en "Kritik der reinen Vernunft". Según Kant el conocimiento puede dividirse en una forma "pura" o a priori que es independiente de la experiencia y una forma empírica o a posteriori.

Al mismo tiempo distingue Kant entre juicios analíticos y juicios sintéticos. Digamos en términos muy simples que por juicios analíticos se entienden aquellos cuyo predicado se halla "contenido" en el sujeto mientras que sintéticos son los juicios en los cuales el predicado aporta nueva información sobre el sujeto. Una forma más precisa de referir lo dicho es la que no presenta von Wright (1971). Nos dice que una *sentencia* dada es analítica (obsérvese que ya se no habla más de "juicios") si la verdad o falsedad de la misma, depende del significado de esa sentencia y nada más. De no ser así será el caso de una sentencia sintética. El ejemplo de von Wright es el siguiente:

a) Un *triángulo* es una figura plana delimitada por tres líneas rectas que se cortan entre sí.

Si sustituimos la palabra *triángulo* por la sentencia (a), obtenemos:

b) Una figura plana, delimitada por tres líneas rectas que se cortan entre si, *es una figura plana delimitada por tres líneas rectas que se cortan entre si.*

La última sentencia (b) es una *verdad lógica* y puede entenderse como un caso especial de la Ley de Identidad.

Kant consideraba los juicios de contenido matemático como juicios sintéticos a priori, es decir como un caso muy diferente al de los juicios lógicos. El contenido de este tipo de juicios sería empírico por su origen pero deductivo por su uso.

Puesta la discusión acerca de la naturaleza de las matemáticas en el marco teórico que nos interesa (es decir en el marco de la dignidad de la representación matemática) podemos sacar las siguientes conclusiones: las diferencias entre intuición, inducción lógica y experimento parecerían ser *de grado y no de esencia*.

Coincidimos en parte con Wittgenstein cuando sostiene que no es posible hablar del cálculo o de la demostración como un experimento. Un experimento supone entre otras cosas el nivel dimensional del *ser biológico* del experimentador, un nivel siempre "abierto" a las sorpresas del mundo circundante. Sin embargo no sería imposible imaginar resultados matemáticos indirectamente originados en la experimentación pura. Por ejemplo las ideas de sucesión, límite, acotamiento, inclusión, etc.

La intuición por lo contrario, parece ser un fenómeno puramente mental, imposible de asociar al conocer a través del cuerpo. Lo que caracteriza a la intuición es su carácter irreductible, indivisible.

La inducción lógica finalmente, parecería corresponder a una forma del conocimiento de dignidad media. En tanto lógica, la ubicaríamos al nivel lineal del lenguaje.

A modo de conclusión diremos que para nosotros, el reino de las matemáticas se extiende entre las dignidades de lo experimental y lo puramente mental, pasando por el plano lineal de la representación simbólica, carente ahora de todo rol privilegiado.

La inconsecuencia lógica en matemáticas.

A continuación se discute el valor relativo de la

certeza. La noción de dignidad de la representación refuerza el carácter nominal del lenguaje lógico-matemático

El origen del movimiento formalista que ya describíamos como la consecuencia natural de una búsqueda apodíctica, se materializó entre otras cosas por la preocupación mayor de liberar la estructura matemática de inconsecuencias. Se consideraba a la inconsecuencia lógica como capaz de minar la validez global del conocimiento matemático. La búsqueda de metodologías que permitieran superar esas inconsecuencias se desplegó en el plano meta-lógico y meta-matemático a los efectos de lograr garantías de validez global. De esta manera se pasó inadvertidamente a discutir sobre una realidad metafísica de alguna manera "dada" y jamás cuestionada.

"A general way of talking is introduced, which is very useful for the characterization of a mathematical procedure (as in Aristotelian logic). But the danger is that one will think one is in possession of the complete explanation of the individual case when one has this generally way of talking (the same danger as in logic)." (Wittgenstein L.,1956, IV40,s.153e).

Estas palabras de Wittgenstein se refieren a la forma de expresarse de Dedekind. Volveremos sobre ellas mas adelante, digamos mientras tanto que de la cita se podría deducir que la filosofía de Wittgenstein en este punto parece inclinarse hacia alguna forma del *nominalismo*.

¿Qué consecuencias puede tener para la eficacia general de las matemáticas por ejemplo, que no nos sea posible dividir una cantidad *cero veces*?

$$A / 0 = 0$$

Piensese en el significado lógico de la siguiente sentencia: "El dividir 0 (cero) veces un objeto A dado cualquiera, me deja *sin* el objeto A". ¿No es este problema expresión de una inconsecuencia radical del lenguaje matemático? A pesar de ello no parece haber tenido consecuencias mayores sobre la eficacia general de las matemáticas. Lo mismo se puede decir de otras inconsecuencias históricas hoy superadas, como por ejemplo la imposibilidad de calcular la raíz cuadrada de números negativos.

Volviendo a nuestro ejemplo diremos que siendo "cero" el conjunto límite inferior de una escala arbitraria de tamaños, la división por cero indica que ningún conjunto que sea congruente con cero, es *discernible* de cero.

Desde nuestro punto de vista, podríamos decir que las contradicciones estructurales suelen ser incongruencias irreductibles dentro del nivel dimensional planteado. Ese es el caso detrás de cada extensión numérica. La solución técnica introducida en los casos en los que la incongruencia ha sido salvada, consiste en reinterpretar las pautas idiomáticas a los efectos de asegurar el paso de una representación a otra. La introducción hacia el 1600 de los números negativos por ejemplo, supuso el reconocimiento de extensiones más pequeñas que el cero, suponiendo a éste no ya como el "conjunto vacío" absoluto, sino como el límite ideal inferior de una escala arbitrariamente dada.

Sobre el significado de las inconsecuencias lógicas y su importancia para las matemáticas no dice Wittgenstein:

"(...) Let us suppose that the Russellian contradiction had never been found. Now is it quite clear that in that case we should have possessed a false calculus? For aren't there various possibilities here? And suppose the contradiction had been discovered but we were not excited about it, and had settled e.g. that no conclusions were to be drawn from it. (As no one does draw conclusions from the "Liar".)

Would this have been an obvious mistake? (Ibid., v12,s.170e).

La noción de "dignidad de una representación" en relación a algunos de los mas grandes resultados de las matemáticas modernas.

Se puede señalar con bastante precisión de que forma la noción de "dignidad de una representación" afecta algunas de las grandes ideas de la lógica y las matemáticas contemporáneas.

Wittgenstein dedica por lo menos la mitad del "Remarks" a discutir la naturaleza de la *demostración*. Es justamente ésta la parte de sus trabajos que ha despertado las reacciones más fuertes. Su crítica a la metafísica se transforma en una crítica al método axiomático y a la inversa. El término "metafísica" tiene en la obra de Wittgenstein siempre un sentido negativo que el comparte con muchos otros pensadores de la época, especialmente con el grupo de filósofos y lógicos conocido con el nombre "Círculo de Viena" y que incluye entre otros a Schlick, Carnap, Reichenbach y Otto Neurath. Sabido es que este grupo se forma bajo la inspiración de la obra temprana de Wittgenstein "Tractatus Logico-Philosophicus". Sin embargo es impensable suponer que los miembros del Círculo de Viena estuvieran dispuestos a seguir a Wittgenstein en la identificación del sistema axiomático con la "metafísica" tan cuestionada.

La crítica más controversial que Wittgenstein dirige al edificio formalista de las matemáticas y al mismo tiempo aquella que presenta un interés mayor por sus consecuencias filosóficas, es la que éste dirige a las diferentes aplicaciones de la técnica demostrativa de Cantor conocida como *demostración en diagonal*.

Esta técnica demostrativa está presente a lo largo y ancho de la obra lógico-matemática contemporánea y es por ellos importante comprender el cuestionamiento de Wittgenstein.

Otra crítica importante es dirigida a la idea de *corte* en Dedekind, idea central en la construcción de los números irracionales a partir de los números racionales. Esta crítica comparte con la anterior el siguiente aspecto: Wittgenstein acusa a los lógico-matemáticos de manejar *representaciones espaciales* cuya fundamentación es puramente intuitiva para construir resultados lógicos supuestamente libres del impacto de la intuición.

Finalmente un tercer "tipo" de crítica se dirige a la familia de argumentos y demostraciones basados en la idea de *autoreferencia* en conjuntos infinitos, idea introducida ya por la filosofía griega a través de la "Paradoja de Liar". Mediante un mecanismo de autoreferencia similar construyó Russell una contradicción en la Teoría de los Conjuntos de Cantor y Frege hoy conocida como teoría *Ingenua*. La aplicación de este mismo mecanismo permitió a Gödel construir algunos años más tarde una demostración acerca del carácter *incompleto* de cualquier sistema formal de la aritmética.

Se podría decir que la idea de "autoreferencia" está de alguna manera conectada con la técnica de "demostración en diagonal". En ambos casos se trata de comparar consigo misma, el contenido de una representación. Mientras la noción de autoreferencia en Liar, Russell o Gödel, establece una relación incongruente entre el pensamiento puro y el nivel lineal del lenguaje, la "demostración en diagonal" en Cantor y el "corte" en Dedekind relacionan el nivel lineal del lenguaje con representaciones planas. Dos casos distintos de incongruencia disimulados en la metafísica del linealismo moderno.

La demostración en diagonal de Cantor.

La "demostración en diagonal" de Cantor es la piedra angular de gran parte de la lógica-matemática moderna. La misma consiste en una representación triangular plana. El análisis de la dignidad de la representación revela que Cantor maneja simultáneamente dos escalas diferentes para representar los números reales.

El método en cuestión fue introducido por Cantor (1845-1918) para estudiar "rigurosamente" (es decir al margen de la influencia de la intuición) la naturaleza de las entidades matemáticas infinitas. El método permitió la construcción de entidades *transfinitas*, es decir entidades infinitas de distinto tamaño.

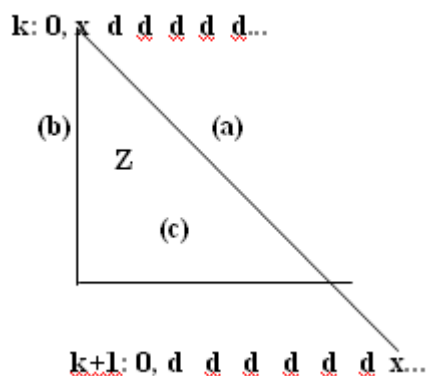
Cantor trataba de demostrar entre otras cosas, que el conjunto de los números reales no es *contable*, es decir no puede ponerse en una relación 1-1 (en parejas) con el conjunto de los números naturales. La propiedad de ser "contable" supone justamente la homología de un conjunto dado cualquiera con el conjunto de los números naturales. La construcción de Cantor alinea los números reales del siguiente modo:

```

(1) 0.x d d d d d...
      \
(2) 0.d x d d d d...
          \
(3) 0.d d x d d d...
              \
(4) 0.d d d x d d x...
  
```

Luego sustituye cada "x" en la lista con un número diferente de acuerdo a una regla dada y construye de esta manera un decimal "diagonal" $r = (0.x.x.x.x...)$ que no se tenía en la lista anterior. Por ejemplo sustituye según la siguiente regla: el decimal del lugar k será 1 si el decimal en el lugar k del k -ésimo número de la lista no es 1, y será 2, si éste es 1. De esta manera se obtiene un número r consistente en series de unos y dos (por ej. $r = 0,1221112...$) que difiere de los antes enumerados en por lo menos una cifra.

Obsérvese el carácter geométrico de la construcción. El aspecto geométrico puede notarse fácilmente si se comparan los números reales construidos por la demostración, con los números reales alineados originalmente. El número "diagonal" constituye la hipotenusa de un triángulo mientras que un número natural por una parte y un número real por la otra de grupo originalmente alineado, constituyen los catetos de ese triángulo.



Observemos que el eje de la demostración es un triángulo Z con b y c como catetos y a como su hipotenusa.

Como es sabido, la hipotenusa de un triángulo es siempre *mayor* que los catetos del mismo. Ahora bien, esta circunstancia es indeseable en el momento de la demostración porque introduce a una dificultad insalvable, a saber el hecho sin explicación aparente de que los números reales construidos sean siempre *representados a escala diferente*, como si el cambio de la escala de la representación fuera inevitable para el éxito de la demostración.

Es evidente que la diagonal en la demostración de Cantor no intenta ser sino un *método de elección* y de ninguna manera una *diagonal* en el sentido geométrico. Pero el éxito de la técnica de elección descansa justamente en el hecho de ser una construcción geométrica. Sin la representación visual plana de una diagonal, no hay demostración. Sin cambio de escala en la representación de los números reales, no hay un "número nuevo". El gran dilema es entonces saber si el número construido por Cantor no es sino la representación a una escala diferente, de un número ya existente y por lo tanto presente bajo "otra apariencia" en la lista original, o simplemente un número esencialmente distinto a todos los de la lista, al punto de no justificar el nombre de "número real". Todos sabemos que el cambio de escala en la representación de por ejemplo un mapa geográfico, modifica sustancialmente el contenido de ese mapa, mostrando aspectos hasta ese momento totalmente desconocidos de una misma realidad. ¿Porque habría de ser diferente en el terrenos de la Teoría de los Números? ¿En qué sentido se puede afirmar que el número "uno" proyectado en otra escala, seguirá representando la misma porción de extensión?

Si bien el análisis crítico a la demostración en diagonal nos pertenece, la misma está inspirada en las siguientes palabras de Wittgenstein:

"The following sentence sounds sober: 'If something is called a series of real numbers, then the expansion given by the diagonal procedure is also called a 'real number' and is moreover said to be different from all members of the series'.

Our suspicion ought always to be aroused when a proof proves more than it means allow it: Something of this sort might be called 'a puffedup proof'." (Ibid. II3, 56e).

Digamos que el número "diagonal" es *diferente* de los números alineados originalmente, especialmente por el hecho de ser *construido*. La visión que Cantor nos da de las realidades transfinitas está teñida de elementos dimensionales totalmente fuera de control.

El problema subyacente es el de la noción de *dignidad* de una representación, problema que aunque manejado intensamente en las matemáticas modernas, carece todavía de precisión filosófica. La demostración en diagonal supone el manejo de *extensiones* que representan *números*. Estas extensiones son de carácter puro, es decir no pueden ser entendidas como *numerales* (predicados lógicos de contenido numérico). La eficacia de la demostración descansa en el hecho de que las extensiones son entendidas de acuerdo a escalas de referencia diferentes. El valor de la demostración es entonces comparable al valor de la demostración siguiente: "Si se alinean todos los hombres del mundo en una fila *convenientemente dispuesta*, es posible demostrar que siempre ha de existir un hombre que no esta alineado, aquél que se forma "diagonalmente" uniendo los cabellos del primer hombre, ..., los ojos del segundo, etc. La demostración pasa por alto el hecho contundente de que el hombre así construido, aunque es el resultado de una combinación de propiedades única, supone la representación de un individuo a una escala completamente diferente. De nada sirve afirmar que el método seguido no es mas que una técnica combinatoria, porque esa técnica combinatoria, consiste en construir sobre la base de la *representación lineal* de "todos los hombres", una *representación plana* de un hombre "diagonal". Si bien la combinación de propiedades será única, nunca sabremos si las mismas son invariantes para cualquier cambio de escala. En otras palabras, no estaremos en condiciones de afirmar que el hombre así construido, sea realmente un "hombre".

Wittgenstein nos recuerda que cualquier demostración matemático-lógica no puede ser elevada al rango de una ley natural. Si se cae en una exageración tal se corre el riesgo de perder de vista el aspecto "constructivo" de la demostración:

"The dangerous,deceptive thing about the idea: "the real numbers cannot be arranged in a series", or again "the set ...is not denumerable" resides in its making what is a determination, formation of a concept,look like a fact of nature". (Ibid. II3,s.56e).

En otras palabras, la fuerza de la demostración excede lo que de ella se espera.

"6. Why should we say: The irrational numbers cannot be ordered? We have a method of upsetting any order. Cantor's diagonal procedure does not shew us an irrational number different from all in the system, but it gives sense to the mathematical proposition that the number soandso is different from all those in the system. (...) ". (Ibid. II6, s.58e).

El problema de saber si Cantor ha construido un número totalmente nuevo o si en cambio ha logrado la representación a escala diferente de un número ya existente, tiene como consecuencia inmediata el cuestionamiento de la representación metafísica de las entidades numéricas. Los cuantificadores lógicos deben entenderse entonces, como fijos a una cierta representación dimensional. No puede decirse "todos", sino mas bien "todos según la dimensión \hat{A} ", siendo " \hat{A} " una escala de representación dada.

La idea de "corte" en Dedekind".

¿Que sentido tiene concebir al número irracional como "otro número" distinto del número racional? ¿Porque no concebirlo como el mismo número representado a escala diferente? Por supuesto nada impide una diferenciación del primer tipo, si la misma es considerada una mera convencencia gramatical

Dedekind (1831-1916) construyó un sistema para definir números irracionales a partir de los números racionales. Por "corte racional" se entiende un conjunto X de números racionales tal que: 1) X contiene por lo menos un número racional, pero no cada número racional. 2) Si x pertenece a X, y si además se cumple que dado otro número "y" este es racional y menor que x, entonces y pertenece a X. 3) X no contiene un número racional entendido como "el mayor". Siendo r un número racional se cumple que si $r^* = \{x \text{ es racional: } x < r\}$ r^* es un corte racional. Separando todos los cortes racionales nos queda un número infinito de cortes irracionales que en conjunto van a formar el conjunto de los números reales. Un corte irracional por ejemplo es el siguiente:

$X = \{x \text{ es racional: } x \leq 0 \text{ o bien } x^2 \leq 2\}$ en tanto no existe ningún número racional r tal que $X = r^* = \{x \text{ racional: } x < r\}$.

El "corte" de Dedekind es en realidad un "corte epistemológico". Es decir nos provee de una representación del número irracional que a la vez es independiente y subordinada a la idea de número racional. Es independiente en la medida en que el número irracional se despliega en una escala inconmensurable desde el punto de vista racional. Es dependiente en la medida de que se a su vez le concibe como "llenando huecos" entre los números racionales. La idea -que no es otra que la reelaboración de la idea clásica que concibiera a los números como series ordenadas en una recta- cae ante la siguiente crítica: ¿que sentido tiene hablar de una recta a la que le "faltan puntos"? Con las palabras de Wittgenstein:

"37. The misleading thing about Dedekind's conception is the idea that the real number are there spread out in the number line. They may be known or not; that does not matter. And in this way all that one needs to do is to cut or divide into classes, and one has dealt with them all.

It is by combining calculation and construction that one gets the idea that there must be a point left out on the straight line, (...).

What is the application of the concept of a straight line in which a point is missing? (...)

(Ibid. IV37,s.151e).

Dedekind logra crear las condiciones para el cambio de dignidad, haciendo este cambio

comprensible. Los números racionales son presentados como el cambio consciente a una escala de la representación más detallada. Lo que no logra es convencernos de que se trata de "otros" números y no de los mismos bajo otra apariencia.

La paradoja de Russell.

Las paradojas lógicas se diferencian de las ideas de "corte" y "técnica diagonal" en que estas últimas relacionan representaciones lineales con planas, mientras que las primeras relacionan representaciones puntuales con lineales

El primer caso interesante de autoreferencia que vamos a ver de cerca es la llamada paradoja de Russell, deducible en el marco de la teoría Ingenua de conjuntos de Cantor y Frege. Tanto Cantor como Frege creyeron que *cada propiedad definía un conjunto*. Russell demostró que esto no se cumplía para la propiedad "contenerse a sí mismo". Según esta propiedad, la totalidad de los conjuntos posibles podría dividirse en aquellos que "se contienen a sí mismos" (por ejemplo "el conjunto de todos los conjuntos" es a su vez un conjunto) y aquellos que "no se contienen a sí mismos" (como es el caso del conjunto "de todos los leones" el cual por su puesto no es un león).

Russell razonaba del siguiente modo: llámese A al conjunto de todos los conjuntos que "no se contienen a sí mismos" y B al conjunto de todos los conjuntos que "se contienen a sí mismos". Introduzcamos ahora la técnica autoreferente preguntándonos si el conjunto A pertenece al conjunto A o al conjunto B.

Sí por ejemplo suponemos que A pertenece al conjunto A tenemos una contradicción, porque siendo A el conjunto de los conjuntos que "no se contienen a sí mismos", no puede por tanto pertenecerse. Si por el contrario suponemos que A pertenece al conjunto B, obtenemos otra contradicción porque siendo A un conjunto que "no se contiene a sí mismo" no puede pertenecer al conjunto B. En cualquier caso una contradicción inevitable.

El hallazgo de esta contradicción en el corazón de la teoría de los conjuntos produjo una enorme conmoción en el mundo de las matemáticas y la lógica. Una conmoción que solamente puede ser atribuida a la firme creencia en el carácter apodíctico de los conocimientos lógico-matemáticos. Muchos años después escribía Wittgenstein las siguientes palabras:

"29. What SORT of proposition is : "The class of lions is not a lion, but the class of classes is a class"? How is verified? How could it be USED? So far as I can see, only as a grammatical proposition. To draw someone's attention to the fact that the word "lion" is used in a fundamentally different way from the name of a lion; whereas the class word class word "class" is used like the designation of one of the classes, say the class of lions.

One can say that the word "class" is used reflexively, even if for instance one accepts Russell's theory of types. For it is used reflexively there too." (Ibid., V29, s. 182e).

Una vez más nos recuerda Wittgenstein la importancia que el "uso" que damos a los términos cuestiona las consecuencias lógicas que de ellos podamos deducir. La paradoja de Russell nos recuerda una vez más la técnica ya analizada para el caso Liar. Las ideas de "pertenencia" son proyectadas en un escenario epistemológico de carácter espacial. Las clases entendidas como recipientes son obligadas a forzar sus límites espaciales hasta provocar la contradicción lógica. Ninguna contradicción existe en tanto las clases A y B se mantienen como contenidos puros del pensamiento (intuiciones). Pero tan pronto estos contenidos son autoreferidos mediante la proyección de los mismos en un dimensionalidad diferente, se produce la contradicción, reflejo natural de la incongruencia de las representaciones.

No se trata tampoco en este caso de cuestionar el valor epistemológico del hallazgo de Russell, se

trata si de cuestionar su alcance ontológico, reforzando la importancia que nuestra manera de representar el mundo tiene cuando se trata de saber cómo este mundo está constituido.

"It is my task, not to attack Russell's logic from within, but from without. That is to say: not to attack it mathematically otherwise I should be doing mathematics but its position, its office. My task is, not to talk about (e.g) Gödel's proof, but to pass it by." (Ibid., V17, 174e).

La sentencia autoreferente de Gödel.

La demostración de Gödel es otro de los puntos altos de la lógica-matemática modernas. A continuación se analiza como se construye la autoreferencia en esta demostración

Gödel demostró en el año 1931 que toda teoría matemática construida a partir de un sistema axiomático asume como verdaderas proposiciones que no pueden demostrarse en el marco de ese sistema de axiomas. En otras palabras, toda teoría matemática habrá de manejar un número importante de presupuestos intuitivos. Con nuestras palabras esto quiere decir que un número dado de presupuestos han de poseer una dignidad-0 (recordemos que ninguna representación demostrativa puede ser dignidad-0).

Para comprender la forma en que Gödel construyó su demostración introduciré primero un ejemplo simple. Supongamos que un número finito de personas, a, b, c, ... tienen que presentar su declaración de impuestos. Se asigna a cada persona un inspector a', b', c', ... a los efectos de estar seguro de que las declaraciones presentadas son verdaderas. Suponemos que cada inspector puede asegurar la verdad de un declarante y que cada declarante recibió un inspector. Digamos que de esta manera contamos con una demostración acerca de la verdad de estas declaraciones. Paso seguido llega el momento de que los inspectores presenten su propia declaración. Suponiendo que esté prohibido a los que ya declararon hacer el papel de inspectores, comprobamos que no tenemos más remedio que aceptar que los inspectores *no mienten* cuando declaran. En otras palabras aceptamos las declaraciones de los inspectores como *verdaderas sin demostración* (control). Primero se alinearon los declarantes (lista de declarantes) emparejándoles luego con los inspectores (plano 1-1 entre ambas listas). De esta manera se pasó de una dimensionalidad-1 a una dimensionalidad-2. Finalmente se consideró a los inspectores en una lista, es decir se pasó otra vez a la representación de dignidad-1 entendiéndoseles ahora como "declarantes". Finalmente a los efectos de ser creídos por sus dichos, deberán ser representados *a la vez* como declarantes e inspectores, es decir deberán ser entendidos de acuerdo a dos dignidades diferentes.

La demostración de Gödel es más o menos como sigue:

- 1) Se define un lenguaje I con un número finito de símbolos.
- 2) A cada símbolo de ese lenguaje I se asigna de una manera unívoca un número. A continuación llamaremos a ese número con el nombre de "número-G" (número de Gödel).
- c) Digamos que el número de símbolos del lenguaje es 20. Entonces se cuenta con 20 números-G. Al primer símbolo de la lista se le asigna el primer número-G y así sucesivamente.
- d) Se desarrolla un sistema H de axiomas basado en este lenguaje. A todo axioma, a toda fórmula, a todo operador, a todo teorema construido en este lenguaje se le asigna también un número-G. A una demostración dada consistente en una serie de fórmulas, se asigna también un número-G.
- e) En este lenguaje existe un símbolo para expresar el cero (0) y otro símbolo para expresar el predicado "sigue inmediatamente a..." (S). Tal como vimos en el caso de la formalización que Peano hace de la aritmética, el número 1 puede construirse como S(0). Cada símbolo que en este lenguaje expresa un número, es un *numeral*. Los numerales son términos lógicos de contenido matemático y

la razón de su uso es la de que permiten expresar estos contenidos con un lenguaje muy limitado.

f) Supongamos que se construye una expresión A de contenido matemático. La expresión A estará construida correctamente de acuerdo a las normas del lenguaje I, por lo cual contendrá numerales en lugar de números. Si se desea saber si esa expresión A es un teorema en el sistema H, puede estudiarse la relación que con el resto de los números-G del sistema, tiene el número-G que A tiene asignado. De esta manera *sintácticamente* y con total prescindencia del contenido de A, se puede determinar si A es o no un teorema del sistema H.

g) ¿Pero que sucede si se sustituye el numeral contenido en A por el número-G de A? Con otras palabras: ¿que sucede si el número-G pasa a ser entendido como un numeral? Para empezar sucede que la nueva expresión A*, contiene (como antes en A) una proposición que *explícitamente* nos dice algo acerca de un número mediante un numeral. Por otra parte, el valor sintáctico de A, es decir el número-G pasa a ser el significado *implícito* de A*. *El nivel sintáctico de la expresión pasa a identificarse con el nivel semántico de la misma.* Como consecuencia se produce una suerte de desprendimiento sintáctico de la expresión A en tanto el sistema no puede manejar una expresión que no esta subordinada a la estructura del sistema. Lo que A* nos dice acerca de un número puede corroborarse, pero la expresión A* en sí misma no. De una forma grotesca podría ejemplificarse del siguiente modo:

Sea A* la expresión 1345 de nuestro sistema:

<< 1345: "La expresión 1345 es *indemostrable* en el sistema H".>>

Entonces: si A* es verdadera, es indemostrable.

La técnica según la cual la expresión A* se ha construido, no es otra que la técnica que ya hemos estudiado en dos casos anteriores (Liar y Russell). De una manera mucho mas compleja y rica, logra Gödel poner fin a las esperanzas puestas en una completa formalización de las matemáticas. Digamos aquí que la demostración de Gödel no supone que el grado de formalización tenga límites. Por el contrario la formalización de las matemáticas puede continuarse indefinidamente a pesar de que jamás pueda completarse.

Se trata de un caso de incongruencia en la cuál el número-G es entendido a la vez como número y numeral, es decir con dimensión-1 "parca" es decir casi 0 y luego simultáneamente como una extensión de dignidad-1.

"It might justly be asked what importance Gödel's proof has for our work. For a piece of mathematics cannot solve a problem of the sort that trouble US. The answer is that the SITUATION, into which such a proof brings us, is of interests to us. 'What are we to say now?' That is our theme.

However queer it sounds, my task as far as concerns Gödel's proof seems merely to consist in making clear what such a proposition as: "suppose this could be proved" means in mathematics." (Ibid.,V19,s.177e).

That is to say: when we said: "it asserts of itself" this has to be understood in a special way. For here is easy for confusion to occur through the variegated use of the expression "this proposition asserts something of...". In this sense the proposition '625=25.25' also asserts something about itself: namely that the lefthand number is got by the multiplication of the numbers on the right.

Gödel's proposition, which asserts something about itself, does not MENTION itself." (Ibid.,V18,s.176e).

Libertad en la necesidad

A continuación se resume lo expuesto y se exponen algunas conclusiones: la noción de "dignidad de una representación lógico-matemática" no puede dejarse de lado en tanto somete toda reflexión posible a los límites de una perspectiva. Esta idea obliga entre otras cosas, a revisar el uso metafísico de "infinitud"

Nuestro objetivo ha sido el de poner en evidencia el rol que la representación dimensional juega en el momento de la reflexión lógico-matemática. Es evidente que los matemáticos y los lógicos no han sido conscientes de este problema. Esto es puesto en evidencia por la crítica de Wittgenstein, la cual da con frecuencia en el clavo a pesar de partir de presupuestos diferentes a los nuestros. (Recordemos que Wittgenstein jamás habla de dimensionalidad).

Es seguro que el valor práctico de las matemáticas y la lógica no será afectado por nuestras críticas, en la medida que lógica y matemática no son sino modos de un lenguaje lineal construido y reconstruido de acuerdo a nuevas necesidades del crecimiento intelectual. De manera contraria, es seguro que ciertas formas de entender las bases metafísicas de las matemáticas y la lógica tendrán que ser revisadas. En especial deberá cuestionarse el valor ontológico de las demostraciones autoreferentes o en "diagonal".

Resumiendo lo ya dicho: ¿cómo saber si el número real construido por Cantor, no es sino un número de la lista original visto ahora a la luz de otra escala de la representación? ¿Cómo saber si el número real construido por Dedekind no es un número racional visto con otras proporciones? ¿Cómo elucidar si los conjuntos "transfinitos" no son sino "transdimensionales"?

Finalmente diremos que la noción "abierta" de número y en general de las matemáticas concebidas como "lenguaje de la extensión", hacen imposible el manejo de la noción de "infinitud de un conjunto". La razón debe buscarse en la imposibilidad de discernir por medio de la experiencia, acerca de las diferencias apreciables entre un conjunto infinito y otro finito "suficientemente grande".

Parece imposible demostrar que las diferencias fundamentales entre *números ordinales* y *números cardinales* no sean otra cosa que la consecuencia de dos diferentes proyecciones de un mismo conjunto, siendo los números ordinales consecuencia de una representación lineal (listas de números ordenados) y los números cardinales consecuencia de una representación plana (apareamientos 1-1).

"Ought the word "infinite" to be avoided in mathematics?"

Yes, where it appears to confer a meaning upon the calculus; instead of getting one from it.

This way of talking: "But when one examines the calculus there is nothing infinite there" is of course clumsy but it means; it is really necessary here to conjure up the picture of the infinite (of the enormously big)? And how is this picture connected with the calculus? For its connection its not that of the picture III with 4." (Ibid., III 7, s.63e).

§ Bibliografía del capítulo siete

Benacerraf P. and Putnam H. (1964): "Philosophy of

Mathematics". Selected Readings. Basil Blackwell.

Oxford.

Boole G. (1854): "An investigation of the laws of Thought".

On which are founded the mathematical theories

of Logic and Probabilities: Dover Pub. Inc.

New York.

Crossley J.N. "What is mathematical Logic". Univ. Press. Oxford. 1972.

Descartes, R. (1981) The Philosophical Works of Descartes. Vol 1. Cambridge University Press.

Hunter G. (1971): "Metalogic: An Introduction to the
Metatheory of standard First Order Logic".

Makinsons D.C. (1972): "Topics in modern Logic". Methen and Co. Ltd. London.

Newman James R. (Editor) (1956) SIGMA. En matematikens kulturhistoria. (Título Original en inglés: The World of Mathematics. Bertrand Russell "Matematiken och metafysikerna" (La matemática y los metafísicos) Volumen 4, Sección X, pág. 1664. (Traducido del sueco).

Waismann F. (1979) "Ludwig Wittgenstein and the Vienna Circle". Blackwell. Oxford.

Wedberg A. (195859) "Filosofins Historia". (I och
II). Bonniers Stockholm.

Wittgenstein L.,(1956): "Remarks on the foundation of
Mathematics". Basil Blackwell. Oxford.

Wittgenstein L.,(1983): "Särskilda anmärkningar" Utgiven av G.H. von Wright i samarbete med Heikki Nyman. Doxa. Lund.

Wright von G.H. (1971): "Logik, filosofi, och språk".
Strömningar och Gestalter i modern filosofi.

Berlinska Boktryckeriet. Lund.

Notas

(1) Adler, M. J. (1958) *The Idea of Freedom. A Dialectical Examination of the Conceptions of Freedom.* Doubleday & Company INC. New York.

(2) *El libro en cuestión fue un producto del "The Institute for Philosophical Research" del cual Adler (un alumno de Arthur Lovejoy) era el director. Se podría decir que este trabajo fue la obra de una decena de investigadores provenientes de diferentes universidades de los Estados Unidos.*

(3) *Op cit s. 111.*

(4) *Op cit s.170.*

(5) *Op cit s. 149.*

(6) *Op cit s. 546.*

(7) *Op cit s. 134.*

(8) *Op cit s. 251.*

(9) *Ofstad, H. (1961) An Inquiry into the Freedom of Decision. Svenska bokförlaget. Stockholm.*

(10) *Op cit s. 36.*

(11) *Op cit s. 42.*

(12) *Op cit s. 139.*

(13) *"For the typical self-perfection author, the antithesis is more sharply drawn by saying that self-perfection consists in a man's ability to will as he ought, (...). Ob cit s. 253.*

(14) *Adler encuentra la concepción de la libertad también en Aristoteles y Tomás de Aquino.*

(15) *Weber, M. (1986) Kapitalismens uppkomst. AB Timbro, Göteborg. s. 93*

(16) *Op cit, s 88.*

(17) *Ofstad considera la razón como una virtud, por lo cual entiende que su desarrollo es una consecuencia del autoperfeccionamiento. Ver Ob cit, s. 139.*

(18) *"It is well here to consider the injury and injustice which that Americo Vespuccio appears to have done to the Admiral, or that those have done who published his Four Navigations, in attributing the discovery of this continent to himself, without mentioning anyone but himself. Owing to this all the foreigners who write of these Indies in Latin, or in their own mothertongue, or who make charts or maps, call the continent America, as having been first discovered by Americo.*

For as Americo was a Latinist, and eloquent, he knew how to make use of the first voyage he undertook, and to give the credit to himself, as if he had been the principal captain of it." Bartolomé de Las Casas Capitulo I de su Historia de las Indias en traducción al inglés que puede leerse en The letters of Amerigo Vespucci (1894). Martin Waldseemüller parece haber sido el primero que escribe la palabra América (en 1507) en un mapa sobre el continente.

(19) *First voyage of Amerigo Vespucci. On the Islands newly discovered in his four voyages. The letters of Amerigo Vespucci (1894). sidor 413. Traducido del inglés.*

(20) *Pagden, A (1982), s. 41.*

(21) *Acosta J. de (1880) s. 418.*

(22) *Las Casas, B. (1993) Brevisima Relación de la Destrucción de las Indias. Ediciones Cátedra. Madrid. s. 75-76.*

(23) *Montaigne M. de (1986) Essayer. Bok I. Kapitel 31: "Om kannibaler". s. 259. Atlantis, Stockholm. Traducido del sueco.*

(24) *Op cit s.259-260.*

(25) *Andrae, D. (1959) Michel de Montaigne. s.24-25. Natur och Kultur. Stockholm.*

- (26) *Palabras de Frank Kermode en la Introducción a la obra de Shakespeare The Tempest. (1977)* s. xxxiv. Methuen & Co Ltd. London.
- (27) *Hobbes (1992) Leviathan. Edited by Richard Tuck. Cambridge Texts in the History of Political Thought. Cambridge, s.8990.*
- (28) *Hobbes (1992), s. 146.*
- (29) *Tully, J. (1993). s. 140-141.*
- (30) *Locke J. (1948) The Second Treatise of Civil Government and a Letter Concerning Toleration. Edited by J. W. Gough. s. 54.*
- (31) *Op cit, s. 141*
- (32) *Op cit, s. 138-139.*
- (33) *Tully, J. (1993) s. 287.*
- (34) *Op cit, s. 288.*
- (35) *Op cit. s. 291.*
-