

euphYía

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

Francisco Javier Avelar
Rector

Dra. Griselda Alicia Macías Ibarra
Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Lic. Juan José Láriz Durón
Jefe del Departamento de Filosofía

EDITORES

Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO

Juan José Láriz Durón

CONSEJO EDITORIAL

Carlos Pereda, *UNAM-IIF*

Diego Ribes, *Universitat de València*

Dora Elvira García, *ITESM*

Federico Fernández, *Universidad Nacional de Rosario*

Héctor Zagal, *Universidad Panamericana*

José de Lira Bautista, *Universidad Autónoma de Aguascalientes*

José Mendívil Macías, *Universidad de Guanajuato*

Julia Urabayen, *Universidad de Navarra*

Luis E. de Santiago Guervós, *Universidad de Málaga*

Luis Xavier López Farjeat, *Universidad Panamericana*

María del Carmen Paredes, *Universidad de Salamanca*

Mauricio Beuchot, *UNAM-IIFL*

Rafael Jiménez Cataño, *Pontificia Università della Santa Croce*

Sabine Knabenschuh de Porta, *Universidad del Zulia*

Tobies Grimaltos, *Universitat de València*

Virginia Aspe, *Universidad Panamericana*

Walter Redmond, *University of Texas at Austin*

Euphyía es una revista especializada de filosofía dirigida a profesionales en la materia de la comunidad científica nacional e internacional. En consecuencia, no tienen cabida en Euphyía artículos de difusión, panorámicos o generales, teológicos, de crítica de arte o literaria, o trabajos interdisciplinarios que no estén elaborados con una metodología y contenido preponderantemente filosóficos. Euphyía publica ensayos, discusiones, traducciones y reseñas bibliográficas de alta calidad, sin excluir ninguna doctrina o punto de vista filosóficos, religiosos, políticos o ideológicos. Las opiniones expresadas en los textos que aquí se publican son responsabilidad exclusiva de los autores.

*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

AÑO 11

NÚMERO 21

JULIO-DICIEMBRE 2017

Toda correspondencia y solicitud de suscripción debe dirigirse a:

Juan José Láriz Durón

Universidad Autónoma de Aguascalientes

Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Departamento de Filosofía (edificio 6 Planta Alta)

Av. Universidad #940, Ciudad Universitaria, C.P. 20131

Aguascalientes, Ags. México

e-mail: revista.euphyia@gmail.com

Impreso en México por Servimpresos del Centro S. A de C. V
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

EUPHYÍA, Año 2017, Número 20, julio-diciembre 2017 es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Aguascalientes, a través del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades, Departamento de Filosofía. Avenida Universidad No. 940, Edificio 6, planta alta, Ciudad Universitaria, C.P. 20131, Aguascalientes, Ags., Tel. (449) 9108493, www.uaa.mx, correo-e: revista.euphyia@gmail.com. Editor responsable: Jorge Alfonso Chávez Gallo. Reserva de Derechos al Uso Exclusivo No. 04-2008-111410253300-102, ISSN: 2007-1647. Impresa en México por Servimpresos del Centro S. A. de C. V, Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags. Este número se terminó de imprimir en diciembre de 2011, con un tiraje de 500 ejemplares.

Las opiniones expresadas por los autores no necesariamente reflejan la postura de los editores de la publicación.

Queda estrictamente prohibida la reproducción total o parcial de los contenidos e imágenes de la publicación sin previa autorización de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.

Índice

Predicados proyectables y adquisición de palabras <i>Jahaziel Estefanía Cervantes López</i>	9
Habitar, (ser-en) el mundo <i>Álvaro Luis López Limón</i>	47
Loterías, justicia e imparcialidad: el caso de la asignación de vacunas <i>Jesús Ernesto Macías Gil</i>	67
Marx y Laclau. Retomar la política desde el enfoque discursivo <i>Ricardo Padilla Rizo</i>	93
Entre Nietzsche y Foucault: la historia y la crítica como ética <i>Emmanuel Guerrero Trejo</i>	115
Cepeda, I. (2016). <i>La Tolerancia. Una virtud necesaria para la convivencia</i> . México: Porrúa. <i>Dora Elvira García-González</i>	133

Predicados proyectables y adquisición de palabras

Jahaziel Estefanía Cervantes López
Universidad Autónoma del Estado de Morelos
lopez.filos@gmail.com

Introducción

La presente investigación pretende ser un puente entre algunas teorías que encontramos en la filosofía y los trabajos experimentales de las ciencias cognitivas, específicamente, de la adquisición de palabras, como los trabajos de Dedre Gentner y Ellen Markman.

La idea de reunir el trabajo teórico de la filosofía y el trabajo empírico de la adquisición de palabras cumple el objetivo de enriquecer o, si se quiere, naturalizar los aportes del filósofo Nelson Goodman, así como el de estimular el trabajo transdisciplinar.

Lo que refleja esta tesis es la plausibilidad de caracterizar el aporte teórico de Nelson Goodman a la discusión de la inducción: los predicados proyectables, por medio de contribuciones encontradas en los resultados y teorías de la ad-

quisición de palabras¹, concretamente, como lo hemos mencionado, con los aportes de Dedre Gentner y Ellen Markman.

Así pues, el objetivo principal de este trabajo es caracterizar los predicados proyectables, es decir, determinar los rasgos que hacen distinto a un predicado usado en nuestras inducciones –en este caso en una forma de inducción conocida como proyección–, de otro que no se puede usar en nuestras proyecciones, llamado predicado no proyectable por Goodman. Para lograr esto, nos centramos en un caso de estudio particular tomado del mismo Nelson Goodman: el predicado verde –como predicado proyectable– y el predicado verzul –como predicado no proyectable–. La manera que proponemos para caracterizar verde y verzul es por medio de un espacio abstracto descriptivo, como los usados en matemáticas y ciencias naturales.

Con el análisis de verde y verzul como nuestro caso de estudio, pretendemos que, al caracterizarlos, esto nos dé la pauta para futuras investigaciones que girarán en torno a la proyectabilidad. Es decir, pretendemos que, al tomar como punto de referencia los resultados arrojados de este caso de estudio, esto nos permita, eventualmente, generalizar nuestro aporte, poder separar «la región proyectable» de «la región no proyectable» en el espacio descriptivo.

Antecedentes. Inducción: Nelson Goodman

En 1695, Sir Edmon Halley estaba calculando las órbitas de un conjunto de cometas para su inclusión en los *Principia Mathematica* de Newton cuando notó una sorprendente regularidad: los cometas de 1531, 1607 y 1682

1 Entiéndase por adquisición de palabras, desarrollo del lenguaje.

tomaron caminos notablemente similares en el cielo, y visitaron la Tierra con aproximadamente 76 años de diferencia. Newton ya había mostrado que los cometas deberían seguir órbitas correspondientes a secciones cónicas –parábolas, hipérbolas y elipsis– aunque ninguna órbita elíptica había sido observada. Halley infirió que los avistamientos de estos cometas no eran tres eventos independientes, sino tres consecuencias de una causa común: un cometa que había visitado la Tierra tres veces y viajaba en una órbita elíptica. Él llegó a predecir que éste regresaría a lo largo de la misma órbita en 1758. El cometa volvió como lo había predicho, y ha seguido visitando la Tierra aproximadamente cada 76 años desde entonces, proporcionando una confirmación sensacional a la física de Newton (Griffiths, 2009: 661).

El razonamiento inductivo ha ocupado un gran espacio en las discusiones filosóficas de todos los tiempos debido a su uso y utilidad en la vida diaria y en la práctica científica. Para abordar el tema de la inducción es importante sintetizar qué es lo que se entiende cuando hablamos de ella y posteriormente poder hilarla al tema que nos compete: los predicados proyectables.

Con la cita anterior de Griffiths pretendemos mostrar un caso en ciencia en el cual se ilustra claramente cómo se comporta la inducción. La inducción está sustentada en las observaciones que se hacen de determinado fenómeno. La observación de distintos eventos o fenómenos –la observación de cometas en 1531, 1607 y 1682– nos permite hacer inferencias sobre fenómenos particulares como, en el ejemplo, inferir una causa común para los avistamientos de cada uno

de los cometas: que las observaciones en diferentes años nos indican que puede tratarse de un mismo cometa y que ese cometa en particular, entonces, viaja en órbita elíptica.

Además de este tipo de inferencias que resultan de la inducción –el reconocimiento de una causa común–, empleamos la inducción para producir generalizaciones del tipo «cada 76 años el cometa Halley visita la Tierra», tomando las regularidades observadas en los fenómenos –es decir, que en 1531 el cometa x ha visitado la Tierra, que en 1607 el cometa x ha visitado la Tierra, etcétera–. También la inducción nos permite hacer predicciones tales como «el cometa Halley visitará la Tierra dentro de 76 años más a partir del momento t ».

Nótese que el rasgo fundamental que hace distinto y controversial al tema de la inducción es que las hipótesis arrojadas por medio de este razonamiento están apoyadas en cuestiones empíricas, lo que lo hace diferente del tipo de razonamiento erigido desde los griegos: el razonamiento deductivo. Para establecer la diferencia manifiesta entre ambos tipos de razonamientos, basta decir que el razonamiento inductivo se inicia con observaciones particulares que nos llevan, después de determinado número de observaciones, a una generalización o a una proyección como las antes mencionadas. Para este tipo de razonamiento no existen herramientas lógicas² que nos permitan establecer la confirmación de la conclusión, o dicho de otro modo, de la hipótesis que se genera. Contrario al razonamiento inductivo, el razonamiento deductivo principia con una hipótesis o ley establecida y, a través de diversas inferencias que se posibilitan gracias a he-

2 Nos referimos a las reglas de introducción y reglas de eliminación de cada uno de los conectivos existentes en la lógica de primer orden, a saber, la conjunción, disyunción, condicional, etc.

ramientas lógicas, se demuestra o no la verdad de nuestras conclusiones. En resumen, la inducción se trata de confirmación y la deducción se trata de demostración.

Volviendo al ejemplo dado por Griffiths, y teniendo presente la caracterización que hemos hecho del razonamiento inductivo, podemos preguntar: ¿qué es lo que le aseguró a Halley que el cometa que había visitado tres veces la Tierra lo volvería a hacer?, ¿hay alguna manera de justificar su predicción? Este tipo de preguntas ilustran lo que es conocido como el problema de la justificación de la inducción.

Si bien este modo de razonar –es decir, inductivamente– puede resultarnos muy familiar dado que la ciencia moderna procede de este modo, es decir, haciendo observaciones de los fenómenos y reportando su regularidad, según David Hume, filósofo empirista del siglo XVIII, no existe justificación para este modo de proceder. Si Hume hubiera dado una respuesta al caso particular del cometa, diría que lo único que justificó a Halley para predecir que ese cometa volvería a visitar la Tierra fue la regularidad que vio en el pasado, cerrando con ello la oportunidad de una posible justificación al problema de la inducción.

Sin embargo, en la filosofía contemporánea, el problema de la justificación de la inducción ha sido reformulado en el *Nuevo enigma de la inducción* de Nelson Goodman. Para Goodman el problema debe de ser reinterpretado como un problema de descripción y explicación, y no de justificación, que tendría que responder a preguntas tales como ¿cuál es la diferencia entre una inducción válida y una inducción no válida? (Rheinwald, 1993).

Así, justo en esta parte de la historia es preciso detenerse, ya que es del trabajo de Goodman del que surge el problema de la presente investigación. Por ello, a continuación, pre-

sentamos una reseña de *El nuevo enigma de la inducción*, para mostrar el marco general bajo el cual se desarrollan sus ideas y que podamos entender de dónde emergen los predicados proyectables.

Nelson Goodman y el nuevo enigma de la inducción

Retomando la pregunta que enunciamos en el apartado anterior sobre la diferencia entre una inducción válida y una inducción no válida, mostramos apenas una de las incógnitas que Goodman formula cuando habla del nuevo enigma de la inducción y una de las más importantes para nuestra investigación. Los esfuerzos de Goodman no están enfocados a describir el razonamiento inductivo, sino que esa respuesta, según él, ya la había dado Hume al decir que la mente es llevada por un impulso a hacer la transición de regularidades vistas en el pasado, hacia eventos no observados: eventos futuros (Goodman, 1953). Sin embargo, Goodman quiere saber qué hace lícita la elección de unas proyecciones –afirmaciones sobre el futuro– más bien que de otras. Y es esto el llamado nuevo enigma de la inducción, al cual también se le conoce como el problema de la confirmación³.

El tema de la confirmación está estrechamente relacionado con el tema de la inducción y es tan controversial como éste. Sea suficiente con que rescatemos que la confirmación es la relación que existe entre la evidencia y cualquier oración que sea soportada por esa evidencia. La confirmación puede adquirir dos sentidos: 1) el sentido incremental, en el cual una pieza de evidencia contribuye, al menos en algún

3 No olvidemos que Goodman se refiere a confirmación haciéndola equivalente a inducción válida, proyección válida e hipótesis legaliforme.

grado, a dar soporte a la hipótesis en cuestión, y 2) el sentido absoluto, «en el cual un cuerpo de evidencia provee un fuerte soporte para la hipótesis en cuestión» (Audi, 1999: 172). Cabe mencionar que, dentro de las paradojas de la confirmación, se encuentra la muy conocida *Paradoja de los cuervos* formulada por Carl Hempel y la *Paradoja del verzul*, introducida por Goodman.

Entrados pues en el caso de la confirmación, Goodman propone distinguir hipótesis como «todo el cobre conduce electricidad» de otras como «todos los hombres en este cuarto son el tercer hijo». Las primeras son llamadas «legaliformes» y las segundas «accidentales». En el caso de las primeras, con la aparición de diferentes instancias, la credibilidad de la oración aumenta y confirma la hipótesis en cuestión, a saber, que todo el cobre conduce electricidad. No obstante, con las segundas esto no pasa, es decir, no se confirman con algunas instancias observadas. La cuestión entonces es, ¿cómo distinguimos hipótesis legaliformes de hipótesis accidentales?

Para indagar sobre dicha cuestión, Goodman propone un ejemplo con esmeraldas. Por un lado, tenemos una hipótesis del tipo «todas las esmeraldas son verdes» y, por el otro, una que afirma «todas las esmeraldas son verzules». En el caso de la primera afirmación, tenemos una serie de observaciones⁴ que, hasta este momento, digamos t , soportan la hipótesis de que todas las esmeraldas son verdes. En el segundo caso tenemos una afirmación con un predicado menos familiar, «verzul», que debe ser definido. «Verzul» es un predicado acuñado por Goodman y se refiere a «todas las cosas examinadas antes de t sólo en caso de que sean verdes, pero a otras cosas sólo en caso de que sean azules»

4 Esto es: a es una esmeralda y a es verde, b es una esmeralda y b es verde, y así.

(Goodman, 1953: 74). Antes del tiempo t tenemos una serie de observaciones que afirman que «todas las esmeraldas son verdes» y «todas las esmeraldas son verzules». Las mismas observaciones confirman ambas hipótesis⁵ hasta el tiempo t ; sin embargo, en el caso de verzul sabemos que si no es observado antes de t nuestro predicado tiene que aplicarse a esmeraldas azules. Y dado que ambas hipótesis se confirman, Goodman afirma que, sin embargo, «estamos conscientes de cuál de las dos predicciones incompatibles está genuinamente confirmada» (Goodman, 1953: 74).

Como resultado de este razonamiento, Goodman concluye que, eligiendo el predicado apropiado, obtendremos la confirmación de nuestra hipótesis. La pregunta ahora es, ¿cómo determinamos que un predicado sea apropiado para confirmar una hipótesis? Es decir, ¿cómo saber que verde –en el caso de las esmeraldas– confirma mejor nuestra hipótesis que verzul? La respuesta de Goodman es: gracias al atrincheramiento. El atrincheramiento depende de la frecuencia de proyección y nosotros, dice Goodman, podemos hacer esta distinción –de que verde está mejor atrincherado que verzul– gracias al historial de proyecciones pasadas que tiene la clase en la que está incluido el predicado verde; en otras palabras, la clase a la que pertenece verde está mejor atrincherada debido a la gran cantidad de veces que verde, u otro de los miembros de esa clase, se usó y proyectó en diferentes hipótesis, comparado al predicado verzul.

Ya que hemos reseñado de manera suficiente *El nuevo enigma de la inducción*, hay que señalar que de este aporte de Goodman –del atrincheramiento y del uso para justificar la elección de un predicado más bien que de otro– es precisa-

5 Esta es la paradoja de verzul, mencionada más arriba.

mente de donde surge nuestro problema de investigación. Consideramos que el uso y el atrincheramiento de las palabras es una idea incompleta que puede ser robustecida con los aportes en áreas de investigación de las ciencias cognitivas, específicamente con resultados de investigaciones en adquisición de palabras.

La idea de que el resultado de Goodman es incompleto no debe ser mal entendida: lo único que pretendemos al robustecer su aporte es mostrar una alternativa a su explicación. Consideramos que su idea es incompleta debido a que, en el tema de la inducción, Goodman está teniendo en cuenta un aspecto sumamente importante además de la mera forma lógica, es decir, el contenido semántico de la inducción. Si Goodman está proponiendo enfocarnos en el contenido de las inducciones, en las palabras que son usadas, deberíamos de considerar a las palabras mismas para explicar su posible proyección –en este caso enfocándonos en la adquisición de estas palabras–, y no únicamente en el promedio de uso de éstas.

Planteamiento del problema

Dicho lo anterior, basta ahora concentrarnos en los predicados proyectables. Como ya se dijo, al hablar de predicados proyectables, Goodman está centrando su atención en el contenido del razonamiento inductivo, es decir, no se enfoca en el cálculo que pudiera hacerse si tuviéramos las herramientas lógicas necesarias para obtener hipótesis verdaderas –como sucedería con el razonamiento deductivo, que hemos caracterizado en el apartado de antecedentes– sino al contenido

mismo, si se quiere, al significado de las palabras implicadas en el razonamiento inductivo.

Sin embargo, y dado que consideramos incompleta la respuesta del atrincheramiento de Goodman, creemos que su aporte: 1) no nos permite distinguir claramente un predicado proyectable de un predicado no proyectable y 2) estamos convencidos de que está implicado algo más en el hecho de que un predicado sea proyectable que el mero uso o atrincheramiento de las palabras.

Como resultado de lo anterior, nos preguntamos: ¿podrían las ciencias cognitivas ofrecer una caracterización que nos permita separar predicados proyectables de predicados no proyectables? Si esto es así, ¿cómo es que pueden lograrlo?

Sostenemos que la caracterización de un predicado proyectable gracias a las ciencias cognitivas es posible, más concretamente, que las teorías y resultados en adquisición de palabras (en desarrollo del lenguaje), con investigadoras como Dedre Gentner y Ellen Markman, permiten identificar rasgos característicos⁶ de los predicados proyectables y no proyectables. Estos rasgos característicos que es posible identificar con las investigaciones en ciencias cognitivas – tácitamente, en investigaciones de desarrollo del lenguaje– cumplen lo siguiente:

1. son valores en la información relevantes en la constitución de conceptos;
2. la variación de esos rasgos o regiones que es posible identificar en estas investigaciones, constituye un continuo;

6 Donde con rasgos queremos decir «unidades psicológicas de percepción o pensamiento» (Cohen 2005; 672).

3. estos continuos podemos interpretarlos como ejes o dimensiones que nos permiten construir un espacio descriptivo y, por lo tanto,
4. este espacio nos permite caracterizar y diferenciar los predicados proyectables y no proyectables.

Así pues, ya que hemos planteado nuestro problema y propuesto una aproximación para su solución, exponemos a continuación una sinopsis de lo que vendrá en capítulos posteriores.

Sumario

Plantaremos las inquietudes sobre la propuesta de Goodman y esbozaremos las razones por las que las investigaciones en adquisición de palabras son útiles para caracterizar un predicado proyectable; además, esbozaremos las ideas relevantes de Dedre Gentner y Ellen Markman para mostrar cómo pueden ayudar en dicha tarea.

Después, expondremos nuestra propuesta: integraremos los elementos que hemos expuesto anteriormente para mostrar cómo pretendemos que den solución a nuestro problema de caracterizar los predicados proyectables y no proyectables. También clarificaremos los aspectos fundamentales de dicha solución y las condiciones bajo las cuales ésta puede llevarse a cabo desde nuestra perspectiva.

Posteriormente expondremos cómo es que funciona dicha solución haciendo uso de los trabajos de Gentner y Markman, lo cual nos permitirá llegar a la separación de predicado proyectable y predicado no proyectable.

Finalmente, expondremos las conclusiones y nuevas perspectivas para robustecer, en un futuro inmediato, la so-

lución a la separación de un predicado proyectable y de un predicado no proyectable.

Adquisición de palabras

La solución de Goodman para distinguir un predicado proyectable como verde, de un predicado no proyectable como verzul, radica en el atrincheramiento de las palabras. Como ya se ha mencionado, este atrincheramiento deriva del uso y es lo que hace que verde sea una palabra más primitiva comparada con verzul. Ésta es la razón dada por Goodman sobre nuestra preferencia de una palabra sobre otra. Nuestra inconformidad radica, entonces, en que sea el mero uso y el atrincheramiento el que determine nuestra preferencia al proyectar unas palabras más bien que otras.

Para completar la idea de Goodman, en aras de mantener la idea de que existen cosas tales como los predicados proyectables en una inducción exitosa, nos preguntamos lo siguiente: ¿existe algo más que el uso o atrincheramiento de las palabras que permita justificar nuestra preferencia por unas palabras más que por otras? Como, por ejemplo, pensando en nuestro estudio de caso que se trata de términos de color, la saliencia del color amarillo *vs* el color café o «el orden sistemático de adquisición» (Pitchford, 2002: 1350) de las palabras que hace que un niño de 4 años de edad prefiera (produzca y comprenda) un término de color en lugar de otro. En afinidad con este tipo de evidencia, proponemos que los resultados de las investigaciones de adquisición de palabras pueden usarse para describir lo que Goodman llama predicados proyectables.

Para indagar sobre dicha cuestión, utilizaremos los trabajos de Gentner y Markman, quienes han trabajado en la adquisición de palabras como sustantivos, adjetivos y verbos. Esperamos que nos permitan desarrollar una solución al problema de caracterizar un predicado proyectable. Así, en los siguientes tres apartados, sintetizaremos las ideas más relevantes de estas investigaciones.

Dedre Gentner: el aprendizaje temprano de palabras

Gentner (1982), propone que los sustantivos son conceptualmente más básicos que los conceptos referidos por los verbos o preposiciones. Esta distinción está basada en aquella que diferenciaba a «la hipótesis de la partición natural» de «la relatividad lingüística». La hipótesis de la partición natural sostiene que «hay en el flujo experiencial ciertas colecciones de preceptos que son universalmente conceptualizados como objetos» (Gentner, 2001: 217) –a saber sustantivos y predicados–. Mientras que la relatividad lingüística sostiene que «esta aparente diferencia conceptual» –entre sustantivos y predicados, por un lado, y verbos y preposiciones, por el otro– «sea realmente una ilusión impuesta sobre nosotros por nuestro lenguaje. [...] es el lenguaje el que establece las distinciones entre las partes del habla» (Gentner, 1982: 302).

De estas divisiones se desprenden, según Gentner y de acuerdo con nociones estándar en lingüística, la «clase abierta» y la «clase cerrada». La primera es una «gran categoría léxica que fácilmente acepta nuevos miembros –e.g. sustantivos, verbos y adjetivos– y la clase cerrada es una típicamente pequeña categoría léxica en la que nuevos miembros son raramente agregados –por ejemplo, preposiciones, determinantes y conjunciones» (Gentner, 2001: 216).

Con lo anterior, Gentner justifica su propuesta, que presentamos a continuación: existe un continuo que tiene en los extremos, por un lado, el «dominio cognitivo» y, por el otro, el «dominio lingüístico». Esta división se desprende de las dos divisiones anteriores, sólo que para Gentner no es preciso verlas como disyuntivas, sino que, más bien, hay que considerarlos aplicándose en diferentes grados y diferentes tipos de palabras. Es decir, es posible ver el desarrollo conceptual del niño comenzando por un extremo del continuo: el dominio cognitivo. En el dominio cognitivo «los conceptos surgen de una esfera cognitivo-perceptual y son simplemente nombrados por el lenguaje» (Gentner, 2001: 215); en este extremo se identifican los nombres propios y sustantivos. A lo largo de este desarrollo, se transita por términos de relación entre objetos, verbos, preposiciones espaciales, hasta llegar al otro lado del extremo con los determinantes y conjunciones, que pertenecen al dominio lingüístico. En este dominio «el mundo presenta un pedazo perceptual cuyo aglutinamiento no está pre-ordenado, y el lenguaje dice cómo los pedazos quedan combinados en conceptos» (Gentner, 2001: 215).

Ellen Markman: Adquisición de términos de categoría

En este capítulo del libro titulado *Categorización y nombramiento en niños, problemas de inducción*, Markman propone una teoría de cómo es que los niños categorizan el mundo. Concretamente, si se basan en «relaciones temáticas» o en «relaciones taxonómicas». Una relación temática se refiere a las relaciones entre objetos que no son capturadas por el análisis interno de sus propiedades; éstas pueden ilustrarse con las siguientes oraciones: «estar al lado de...», «estar encima de...», «los humanos leen libros», «los perros mastican huesos», etc. (1989: 21). Mientras que una categorización ta-

xonómica es más bien «la existencia de ciertas características (perceptuales, funcionales o algo más abstracto), que son compartidas por los ejemplares de una categoría y que los distingue de los ejemplares de otra categoría» (1989; 21). Lo que distingue a estas dos clasificaciones es que la primera se refiere a la participación de dos objetos en un evento o tema en particular, mientras que la segunda se refiere a los rasgos o características que comparten de manera necesaria o probabilística los objetos.

Aludiendo al dilema de Quine –conocido también como el problema de la subdeterminación de teorías–, Markman destaca la siguiente cuestión: al aprender un lenguaje nativo, el niño es como ese extranjero que llega a un lugar desconocido en donde el idioma le es extraño y, en un intento por comunicarse, cuando un lugareño le señala en tal dirección y profiere «Gavagai» (señalando lo que podemos identificar como un conejo), ¿qué significado puede darle el niño a esa palabra? Siendo la primera vez que la escucha, ¿el niño atribuye su significado al conejo cuando está corriendo, o al conejo comiendo una zanahoria, al color del conejo o al conejo cuando está en el campo? De todos estos posibles significados –que el niño al igual que el extranjero– puede atribuirle a la palabra «Gavagai». ¿Cuál es el que el niño prefiere y por qué?

Los posibles significados dados a la palabra «Gavagai» –el conejo corriendo, el conejo comiendo una zanahoria, etc.– pueden ser tomados como ejemplos de las ya mencionadas relaciones temáticas, que son importantes debido a que son las que el niño –y se dice que no sólo éste, sino también los adultos– encuentra más interesantes y más salientes en comparación con las relaciones taxonómicas. Debido a esto, en las teorías tradicionales de categorización, se cree que la categorización del niño se basa en las primeras, más bien que

en las segundas, afirmación que Markman pretende desmentir (1989).

Por ello, y teniendo en cuenta que las relaciones temáticas son un modo de organización más accesible para los niños, Markman da evidencia de cómo este tipo de organización no es el único del que se sirve el niño, ya que «los niños pueden tener hipótesis implícitas sobre los posibles significados de las palabras que les ayudan a adquirir palabras para categorías. Incluso niños muy pequeños pueden ser conscientes del significado de una palabra» (1989: 27).

Siendo así, existe esta dualidad: el niño organiza el mundo por medio de relaciones temáticas y relaciones taxonómicas. A diferencia de lo que se creía –que el niño sólo clasificaba temáticamente–, Markman encontró que:

[...] en ausencia de etiquetas el niño frecuentemente organiza sobre la base de relaciones temáticas entre objetos, pero cuando un objeto es etiquetado, éste interpreta la etiqueta como refiriéndose a objetos que están relacionados taxonómicamente más que temáticamente. Por ejemplo, en ausencia de etiquetas, el niño selecciona un auto y un neumático como siendo el mismo tipo de cosa. Cuando el auto fue llamado ‘un dax’, sin embargo, y se le pidió al niño que encontrara otro ‘dax’, frecuentemente seleccionaba una bicicleta debido a que auto y bicicleta están en la misma categoría superordinaria, vehículos (1989: 219).

*Ellen Markman: Lenguaje y riqueza estructural
vs categorías arbitrarias*

Para Ellen Markman existe un continuo que, en un extremo, sitúa a las categorías arbitrarias y, en el otro, sitúa a las categorías naturales. Una de las características que hacen diferir a estos tipos de categorías es, principalmente, la riqueza de información que contienen, es decir, una categoría natural tiene una estructura interna ricamente correlacionada, mientras que con la categoría arbitraria ése no es el caso.

De esta diferencia fundamental derivan algunas otras, principalmente: 1) «las categorías ricamente estructuradas soportarán más inferencias que las categorías arbitrarias» y 2) «las categorías ricamente estructuradas serán vistas como capturando algo de importancia fundamental sobre un objeto, mientras que las categorías arbitrarias proveen información menos esencial» (1989: 226).

Los extremos de este continuo, según Markman, muestran una correlación «imperfecta pero útil» entre la riqueza de una categoría y la clase de forma gramatical, esto es, «los sustantivos tienden a apuntar a categorías de riqueza estructural, y los adjetivos tienden a señalar a categorías más arbitrarias» (1989: 227).

Integración de elementos

Ahora bien, dado que hemos expuesto de manera suficiente las ideas de Gentner y Markman, pretendemos integrar sus aportes de modo que nos permitan cumplir nuestro objetivo: caracterizar los predicados proyectables. La manera en la que integraremos los aportes de estas autoras es suponiendo que cada uno de sus resultados forman continuos –esto, por supuesto, tomando la idea de Gentner de usar la información como parte de un continuo–, y que estos continuos, a la

vez, son las dimensiones de un espacio. Se pretende, entonces, que en esas dimensiones sea posible identificar palabras como verde y palabras como verzul, que son nuestro caso de estudio, y se refieren a predicados proyectables y no proyectables, respectivamente.

Para ser precisos con el uso de los términos, definimos dimensión como el «rango completo de variación» (Treisman, 1980: 99) o «el número de coordenadas necesarias para especificar la posición de un punto particular en el espacio» (Tanton, 2005: 136), o lo que es lo mismo, los posibles valores de variación que puede exhibir un fenómeno. Para dejar claro el uso de las dimensiones, especificaremos qué es un espacio descriptivo.

Un espacio descriptivo

En esta tesis, interpretaremos un espacio abstracto de descripción como un marco teórico que nos permite describir aspectos de un cierto fenómeno. Los espacios se construyen de manera análoga a las descripciones geométricas que son familiares en las matemáticas. En las ciencias naturales, los espacios abstractos se utilizan para describir aspectos cuantificables de los fenómenos. El ejemplo más simple de espacio abstracto es la descripción geométrica del espacio físico, al estilo de las descripciones utilizadas en la geometría analítica.

Ahora, para los propósitos de la tesis, una noción muy útil de espacio abstracto de descripción es la noción que interpreta a un espacio como una descripción que expresa los grados de libertad de un fenómeno, es decir, las formas en las que el fenómeno puede mostrar cambios. Esta forma de interpretar el espacio abstracto tiene la ventaja de que permite concebir las dimensiones como la descripción de las posibles

variaciones de las propiedades involucradas en un fenómeno. Podemos decir que un espacio abstracto está compuesto de diferentes dimensiones. Recuérdese que el objetivo de esta tesis es utilizar los continuos de información propuestos por Gentner y Markman como base para modelar los fenómenos psicológicos que determinan la adquisición de palabras como verde y verzul. Atendiendo a este propósito, es claro que si la noción de espacio abstracto –tal como la hemos caracterizado arriba– cumple precisamente la finalidad de integrar dimensiones en un marco descriptivo, la noción de espacio es la herramienta idónea para cumplir el objetivo de ayudarnos a caracterizar un predicado proyectable.

Así, los continuos postulados por Gentner y Markman serán interpretados como las dimensiones constituyentes de un espacio informacional. Bajo esta interpretación, las dimensiones del espacio describen un aspecto de la información que el sujeto utiliza para adquirir palabras; y el espacio mismo, siguiendo con la misma interpretación, describe esa misma información de manera integral, es decir, no sólo un aspecto sino un fenómeno de manera más completa.

Para cumplir con la tarea de construir un espacio abstracto de descripción es preciso atender las siguientes condiciones.

Condiciones para la construcción del espacio

Para construir este espacio descriptivo es necesario mencionar algunas condiciones que muestren la relevancia de usar este modo de descripción de un fenómeno, es decir, que muestre que esa descripción será buena, simple y fiel con lo que ocurre en la realidad, y, al mismo tiempo, que nos permita ver la relevancia y pertinencia de los fenómenos psicológi-

cos que explican Gentner y Markman para caracterizar predicados proyectables y no proyectables. Estas condiciones son tres: 1) la naturaleza del fenómeno, 2) la ortogonalidad, y 3) la organización de las dimensiones.

Naturaleza del fenómeno

Como ya se mencionó con anterioridad, los continuos que se usarán para interpretarlos como dimensiones de nuestro espacio, son los propuestos por Markman y Gentner. Por un lado, en el caso de Gentner, para el dominio cognitivo-dominio lingüístico se toma en cuenta la información que el niño tiene disponible como aprendiz del lenguaje, que es tanto la cognitivo-perceptual como la del lenguaje que escucha y pretende hablar. En estos dos flujos de información, en una primera etapa del desarrollo del niño, predomina el dominio cognitivo-perceptual, mientras que el dominio lingüístico forma parte de etapas posteriores de su desarrollo.

Por otro lado, en Markman, para la relación temática-taxonomía, se considera que también existe información de la que el niño puede servirse para aprender palabras y para agruparlas. La pregunta que se formula es: ¿cómo es que un niño organiza la información cognitivo-perceptual o, incluso, la información obtenida del lenguaje mismo?

En el caso de categoría natural-categoría arbitraria, también de Markman, la separación que existe entre las diferentes clases de palabras, en las que se cree que unas –de corte natural– encierran una estructura correlacionada y, por tanto más rica, y que otras, –de corte arbitrario– son de estructura más bien empobrecida, contribuyen al aprendizaje de categorías por parte del niño.

Dicho lo anterior, hacemos evidente que este tipo de información nos da una pista más bien de tipo cognitivo que

solamente de tipo pragmático sobre la preferencia de ciertas palabras sobre otras. Es decir, nos da razones para creer que el hecho de que en nuestro vocabulario existan palabras del tipo ‘verde’ no es necesariamente fortuito, apegado solamente al uso de esta palabra, si pensamos que nuestra otra opción –verzul– quedaría fuera de nuestro alcance en edades muy tempranas del desarrollo e incluso en etapas maduras. Así, pues, las propuestas de las autoras citadas anteriormente son relevantes para complementar la idea de que no es sólo la utilización de las palabras lo que hace que sean proyectables o no, sino más bien al flujo de información en el que se encuentre (dominio cognitivo-dominio lingüístico), su estructura interna y externa (relación temática-taxonomía) y su estructura interna (categoría natural-categoría arbitraria).

Ortogonalidad

Algo de suma importancia al construir nuestro espacio es reconocer cada una de nuestras dimensiones como independientes una de otra, es decir, que al unir las en un espacio y localizar un punto en alguna de ellas no afecte la localización de éste en las dimensiones restantes. En palabras puntuales: ¿cómo sabemos que la dimensión de Gentner dominio cognitivo-dominio lingüístico es ortogonal⁷ a la dimensión de Markman categoría natural-categoría arbitraria, como primera instancia? O, lo que es lo mismo, ¿cómo sabemos que las propuestas de las autoras no se determinan de alguna manera?

Una de las respuestas más obvias es que se debe al tipo de fenómeno que quieren explicar. En el trabajo de Gentner

7 Entendiendo por *ortogonal* lo que, en términos, técnicos sería la intersección de dos líneas que forman un ángulo recto (Tanton, 2005: 369) y, por tanto, la independencia de la que se hablaba más arriba.

sabemos que su interés se centra en las primeras palabras que el niño adquiere teniendo a su disposición dos corrientes de información: la cognitivo-perceptual y la del lenguaje que se habla (Gentner, 1982). Por otro lado, Markman se interesa por 1) cómo el niño organiza la información que, podemos decir (usando la terminología de Gentner), tiene a su disposición como corriente de información, y 2) saber cómo los niños aprenden categorías (y al proponer por qué la preferencia de unas sobre otras), basándose en lo que se considera categoría natural y categoría arbitraria.

Otra de las respuestas es que –aunque las autoras están tratando con un mismo tipo de fenómeno, que es el de la adquisición de palabras– podemos ver sus propuestas como complementarias más que como respuestas del mismo tipo. En el caso de las dimensiones antes citadas (dominio cognitivo-dominio lingüístico / categoría natural-categoría arbitraria), sabemos del primer binomio que, por un lado, tenemos dependencia total de la percepción y, por el otro, esta dependencia radica en el conocimiento del lenguaje adquirido durante el desarrollo. En el segundo binomio la diferencia de los conjuntos radica en la complejidad de las estructuras: la categoría natural está más ricamente estructurada y la adscripción a ésta es permanente, mientras que la categoría arbitraria tiene menos riqueza de información y la pertenencia a ella es más transitoria (Markman, 1989).

Como puede verse, dichas propuestas dirigen su atención a facetas distintas. En el caso del binomio de Markman, no se hace énfasis en que la percepción juegue un papel importante en la distinción de sus categorías. Sin embargo, en otro de sus trabajos menciona que las categorías de tipo natural «no son necesariamente identificadas por simples propiedades perceptuales» (Markman, 1986: 184), lo que lo

distingue de manera explícita del conyunto «dominio cognitivo» del binomio dominio cognitivo-dominio lingüístico.

Cabe destacar que en el binomio relación temática-taxonomía, se hace alusión a un tipo de organización de la información, a saber, una organización por eventos o por clase, lo que lo diferencia del tipo de organización dictada por el binomio categoría natural-categoría arbitraria, donde ya se habla de clases (taxonomías) específicas. La independencia entre estos, pues, salta a la vista como obvia.

Organización de las dimensiones

Ahora bien, determinar la orientación de cada una de las dimensiones parece una tarea no improcedente; y es que, dependiendo de cómo fijemos cada dimensión, el espacio nos proporcionará una buena descripción y fidelidad con el fenómeno que representa.

Recordemos que el objetivo último de esta investigación es caracterizar un predicado proyectable, usando una representación formal que permita situar la región de los «verdes» y la región de los «verzules»⁸. Al identificar en nuestro espacio descriptivo la ubicación de verde y verzul, estaríamos mostrando una pauta para determinar la región de palabras proyectables y de palabras no proyectables, objetivo a largo plazo que se incluirá en futuras investigaciones. Así, pues, ¿cómo determinamos la organización de las dimensiones?

A pesar de que reconocemos la importancia de la organización del espacio descriptivo, la organización de las di-

8 Nos referimos a los «verdes» y a los «verzules» para hacer referencia a las «palabras como...», es decir, uno de los objetivos a largo plazo es que, al situar verde y verzul en el espacio, estaremos estableciendo qué palabras proyectables como verde se encuentran aledañas a éste o, lo que es lo mismo, determinar las regiones separadas, por supuesto, donde se sitúa la proyectabilidad y la no proyectabilidad.

mensiones es una propuesta provisional, es decir, que está sujeta a mejoras. Esto por la única razón de que no tenemos de cierto si para cada uno de los continuos exista un origen. Por ejemplo, en el caso del binomio dominio cognitivo-dominio lingüístico, el origen está claramente ubicado en el dominio cognitivo, es decir, el fenómeno que Gentner explica marca su inicio en el dominio cognitivo. Lamentablemente, esto no está determinado para los otros continuos. Lo que sí determinamos, a modo de convención, es que las dimensiones tuvieran un origen común, que cada una de ellas fueran ortogonales y que siguieran indefinidamente.

Función del espacio descriptivo para caracterizar un predicado proyectable

Dada la propuesta que hemos esbozado en apartados anteriores, cabe preguntarse si efectivamente es posible representar a verde y verzul –ejemplos tomados de Goodman y de nuestro estudio de caso– en el espacio descriptivo. Si es posible representar o, si se prefiere, situar a verde y verzul en cada una de las dimensiones; lo siguiente es saber si verde y verzul se localizarán en áreas distintas del espacio descriptivo, lo cual permitirá separarlos el uno del otro.

Para dar respuesta a lo anterior, tomaremos cada uno de los continuos –que serán interpretados como dimensiones– y en ellos localizaremos el punto distintivo de verde y el punto distintivo de verzul.

Dominio cognitivo-dominio lingüístico

Comencemos con Gentner –trabajo del que surgió esta idea– y su binomio dominio cognitivo-dominio lingüístico. Proponemos que la localización⁹ de verde y verzul sea la que se muestra a continuación en la figura 1.

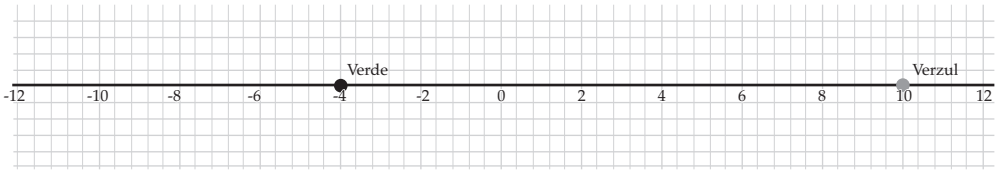


Figura 1. Dominio cognitivo representado de lado izquierdo y dominio lingüístico de lado derecho.

Según la definición de Gentner, en el dominio cognitivo encontramos «conceptos que surgen de una esfera cognitivo-perceptual y simplemente son nombrados por el lenguaje» (individuados sobre una base perceptual); mientras que el dominio lingüístico se caracteriza por que «el mundo presenta pedazos cuyo agrupamiento no está pre-ordenado, y el lenguaje dice cómo esos pedazos se combinan en conceptos» (2001: 215).

Atendiendo a las definiciones, creemos que verde podría situarse en el dominio cognitivo, dado que éste es detectable simplemente al contacto con el entorno; nos viene dado por la experiencia sensorial. En el caso de verzul, su localización cae al otro extremo del continuo, es decir, en el dominio lingüístico, dado que, en principio, su definición es una definición aprendida, es decir, alguien –en este caso,

⁹ Cabe señalar que la localización de cada uno de los puntos no es una localización concluyente; lo presento como hipótesis y, por supuesto, está sujeta a discusión.

Goodman– nos tiene que instruir respecto a la aplicación de tal predicado, haciendo uso de herramientas del lenguaje como la lógica. Luego, dentro de su definición –verzul «se aplica a todas las cosas examinadas antes de *t* sólo en caso de que sean verdes, pero a otras cosas sólo en caso de que sean azules» (Goodman; 1983: 74) –existe una condición lógica que no debe de ignorarse, a saber, «si algo es verde y es examinado antes de *t*, entonces es verzul» y «si algo es azul y no es examinado antes de *t*, entonces es verzul»¹⁰.

Lo que esto implica es que, para que un niño pudiera aplicar correctamente el predicado verzul tendría que tener conocimiento de conjunciones, por ejemplo, que entran en el dominio lingüístico, así como de todo lo que antecede a ese conocimiento según el continuo de Gentner.

Así pues, estas son las razones por las que creemos que, en el continuo propuesto por Gentner, verde y verzul ocuparían esas locaciones.

Relaciones temáticas-taxonomía

Contrario a lo que ocurre con el trabajo de Gentner, en cuyo caso podemos argumentar la localización de verde y verzul más fácilmente, en el caso de la *Adquisición de términos de categoría* de Ellen Markman, el asunto es menos sencillo; sin embargo, baste recordar que la localización de los puntos es apenas una hipótesis que estamos proponiendo y queda sujeta a mejoras.

En un principio, proponemos que verde quede situado en el extremo perteneciente a las relaciones temáticas y

10 Esto atendiendo al análisis estrictamente lógico del término: donde se tiene una condición (C1) que dicta: O se observa antes de *t* y O es verde. Si C1 se cumple, entonces «verzul» es aplicable a O. Si C1 no se cumple, entonces «verzul» es aplicable a O si y sólo si O es azul.

verzul en el extremo contrario, en el de taxonomía, como se muestra a continuación en la figura 2.

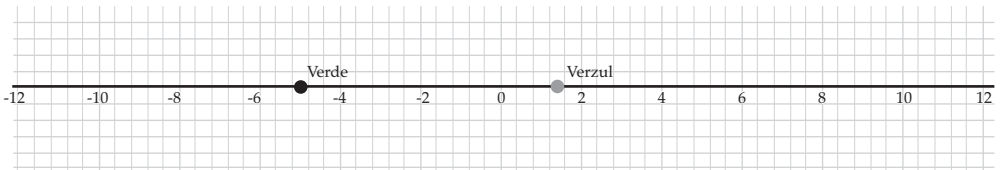


Figura 2. Relaciones temáticas representado de lado izquierdo y taxonomía de lado derecho.

Las razones que nos llevan a justificar esta decisión son que, por un lado, verde puede ser visto como una relación existente entre objetos: entre los que comparten el color verde. Es decir, si bien verde puede ser visto como un modo de organizar objetos, esa organización se llevaría a cabo en virtud de la propiedad «ser verde»: un niño podría categorizar el follaje de un árbol, un limón y una pelota, en virtud de que los tres comparten la propiedad «verde». Considérese también que las relaciones temáticas resultan más interesantes para los niños, o les resultan más simples (Markman, 1989), como pasaría en el caso de una palabra de color como verde que forma parte de los «colores focales», según las clasificaciones hechas en investigaciones de términos de color, por ser, quizá, más saliente que otros colores como el gris (Taylor, 1995; Pitchford, 2002).

Algo que resulta atractivo de las diferencias que enuncia Markman entre relaciones temáticas y taxonomía, es que las relaciones temáticas no pueden fungir ellas solas como bases para la formación de categorías (Markman, 1989), cosa que con la categorización taxonómica sí sucede. Y es que hay que recordar que la categorización taxonómica es como un listado de características funcionales, perceptuales o algo

más abstracto, necesarias y suficientes que deben tener –ya sea absoluta o probabilísticamente– cada uno de los miembros de determinada categoría. En el caso de verde, si se piensa, no hay mucho que enlistar, sólo una perogrullada como: que los objetos que entren dentro de la categoría deben ser verdes. Verzul, por otro lado, enlista al menos dos características necesarias y suficientes que debe tener aquello que quepa en esta categoría, a saber: a) ser observado antes de un tiempo t y ser verde, y b) no ser observado antes de un tiempo t y ser azul.

Si bien lo anterior no muestra de manera muy obvia la posible diferencia entre verde y verzul, nos permite considerar lo siguiente: que al ser las relaciones temáticas un análisis externo de los objetos para organizarlos en una categoría se adecúa, más o menos bien, a un tipo de organización como verde, que considera como característica única para pertenecer a dicha categoría «ser verde». Por su parte, la categorización taxonómica, al ser, por el contrario, un análisis interno de una categoría, busca características menos evidentes que las que se dan «a primera vista»; es por ello que verzul sería parte de la taxonomía en el continuo.

Nótese que nuestra justificación de localización en este continuo es menos obvia que la que hemos propuesto en el continuo de Gentner, como mencionamos más arriba. No obstante, esperamos que estos indicios sean suficientes para transmitir la intuición que nos llevó a la decisión de localizar a verde y verzul de ese modo.

Categoría natural-categoría arbitraria

Como última dimensión tenemos la categoría natural-categoría arbitraria de Markman. La localización de verde y verzul se muestra a continuación en la figura 3:

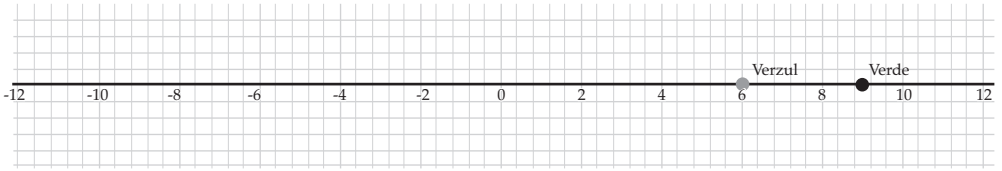


Figura3. Categoría natural representada del lado izquierdo y categoría arbitraria del lado derecho.

Para Markman estos tipos de categorías se diferencian por la riqueza de información correlacionada dentro de una categoría y otra. De una categoría natural, podemos esperar más inferencias que de una categoría arbitraria, por ejemplo: «pájaro», como categoría natural, arroja más información que «cosa blanca», a saber: tener alas, poner huevos, volar, etc. La categoría arbitraria funge como apoyo al robustecimiento de las categorías naturales; la primera contiene términos que refieren, mientras que la segunda contiene términos que describen. Siendo esto así, Markman identifica la categoría arbitraria con los adjetivos y la categoría natural con los sustantivos.

Dicho lo anterior, no puede ignorarse que verde y verzul no encierran en sí mismos una riqueza estructural al modo propuesto por Markman, es decir, no contienen grandes racimos de información y, por tanto, no soportan inferencias. Cumplen, básicamente, el papel de adjetivos, no obstante, verzul sería un caso especial de adjetivo. Para sustentar esta afirmación me apoyaré en el trabajo de Susan Gelman y John Coley, con el fin de que complementen la idea que retomamos de Markman.

Según Gelman y Coley (2008), existen propiedades que transmiten la naturaleza psicológica de la clase natural, es decir, aquello que hace que la clase natural sea tomada tal cual por el agente. Son seis propiedades que, digámoslo así, deben cumplirse para llamar a una categoría natural a saber: potencial de riqueza inductiva, bases no obvias, esencia,

existencia de anomalías, división de la labor lingüística y corregibilidad. Según los autores, habiendo identificado el tipo de categoría que tenemos, se tendrá el impacto en las hipótesis, es decir, saber si dichas categorías se pueden usar para generar hipótesis e inferencias inductivas (Gelman, 2008).

Si bien en *El nuevo enigma*, Goodman nos dejó claro que verzul no es un término con el cual se puedan hacer proyecciones, debido al condicional implicado en su aplicación, verzul parece acatar al menos una de las propiedades que mencionan Gelman y Coley, y si bien esto no lo haría acreedor del calificativo «categoría natural» sí lo separa de verde de una manera significativa, haciendo que verzul no sea un adjetivo común.

La propiedad que consideramos que verzul cumple es la de «bases no obvias»; a lo que los autores se refieren con bases no obvias es a que las categorías de tipo natural «capturan semejanzas profundas que no siempre son inmediatamente obvias» (Gelman, 2008: 151); y es que, analizando verzul, sabemos que tiene semejanzas con otro tipo de términos que no son inmediatamente dadas, es decir, con frases como «presidente de la república», «rector de la universidad», «jefe de grupo», etc. El tipo de semejanza entre estos términos es el condicional implicado para su aplicación, es decir, verzul tiene cierto referente hasta determinado tiempo al igual que, por ejemplo, presidente de la república. Además, si bien estos términos son términos que refieren –usando el calificativo de Markman al que se refiere con los adjetivos–, contienen una cantidad de información más basta, comparada con un adjetivo como verde.

Ya que hemos localizado en cada uno de los continuos los puntos distintivos de verde y verzul, queda incorporarlos como dimensiones en el espacio descriptivo.

Construcción del espacio

Tomando valores provisionales en cada una de las dimensiones, tenemos una serie de coordenadas que nos permiten situar al punto que denominamos verde y al punto que denominamos verzul. Nuestro espacio descriptivo queda representado a continuación, en la figura 4:

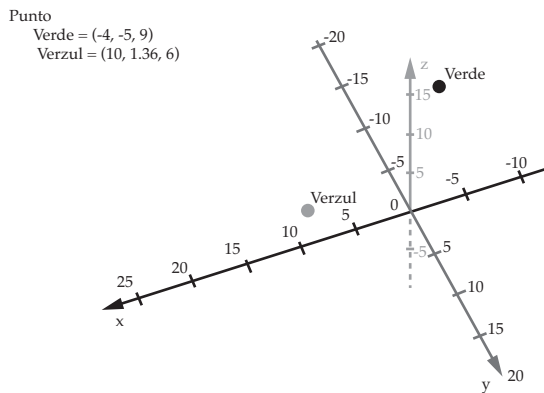


Figura 4. En el eje x se representa la dimensión dominio cognitivo-dominio lingüístico; en el eje y la dimensión relación temática-taxonomía y, en el eje z , categoría natural-categoría arbitraria.

Nuestro espacio hace lo que esperábamos: caracteriza y diferencia verde de verzul, es decir, un predicado proyectable de un predicado no proyectable, permitiéndonos distinguir claramente uno de otro.

Al obtener un espacio con regiones específicas para palabras como verde y palabras como verzul, ampliamos el margen descriptivo de lo que es un predicado proyectable y uno no proyectable. Consideramos que verde y verzul tienen diferencias en tanto su adquisición, las cuales podemos enunciar como sigue:

Verde

1. Palabras como verde son adquiridas de manera perceptual, es decir, lo perceptual es lo único necesario para identificar o señalar dicha palabra.
2. La palabra verde es más accesible y saliente para un agente –en este caso, un niño– comparada con verzul. Esta característica es un cupla entre el punto 1 y la explicación dada por Goodman al responder sobre la preferencia de unas palabras sobre otras (el uso de las palabras), ya que creemos que al dar ambas palabras a un niño para que agrupe objetos bajo éstas, nuestra intuición es que la reacción hacia verde será más rápida que la reacción hacia verzul, es decir, el niño tomará las características perceptuales de los objetos a favor de verde, dejando lo que no-es-verde en la categoría de verzul; esto dado que a) verde le resulta más familiar que verzul, b) verde es un término de color (que el niño sabe que es un término de color– que comprende y produce a temprana edad –de nuevo, pensando en las investigaciones sobre la adquisición de términos de color–.
3. Palabras como verde describen características de los objetos que son transitorias e incluso prescindibles; que no hacen más que modificaciones a las categorías instauradas como tales. Así, verde funge como apoyo a la construcción de categorías naturales¹¹.

11 Esto nos hace pensar que palabras como verde no podrían estar incluidas en cualquier generalización, o quizás ser información irrelevante o de poco interés científico para considerarla como proyectable. Pensando en Gelman y Coley (2008), mientras que «las categorías artificial o arbitrarias nombran para expresar cierta cualidad» y «no cambian con la adición de nueva información», las categorías naturales «ayudan a capturar, lo mejor posible, la verdadera estructura del mundo» (156-159); y desde un inicio esto iría en contra de lo propuesto por Goodman.

Verzul

1. Palabras como *verzul* requieren del lenguaje como herramienta para poder ser comprendida, es decir, además de lo perceptual es necesaria la instrucción del lenguaje y cierta disposición cognitiva para poder comprender y producir dicha palabra.
2. Palabras como *verzul* se aplican a cuestiones de más alto nivel, es decir, como se mencionó anteriormente, no sólo a cuestiones perceptuales sino a conocimientos del lenguaje más sofisticados como el uso de condicionales lógicos y temporales.

Con la caracterización anterior, hemos logrado alcanzar el objetivo principal de este texto: identificar los rasgos distintivos de verde y *verzul*. Sin embargo, esto apenas es el primer paso para una tarea más grande y ambiciosa: la generalización de nuestros supuestos, es decir, que las características que hemos reunido con estos casos de estudio en particular, sean aplicables para la región completa –pensando en el espacio descriptivo– de palabras proyectables y palabras no proyectables.

Conclusiones

El objetivo principal de esta investigación fue la caracterización de un predicado proyectable; para ello, propusimos usar las teorías y resultados en adquisición de palabras, particularmente, de los trabajos de Dedre Gentner y Ellen Markman. Haciendo uso de esto propusimos un método que nos permitiera alcanzar la caracterización de los predicados proyectables –particularmente de verde– en contraposición

a predicados no proyectables como *verzul*; el método que propusimos fue un espacio descriptivo. Consideramos al espacio descriptivo como una de las maneras más simples y fieles para representar el fenómeno que nos atañe: los predicados proyectables.

A lo largo de la investigación, fuimos construyendo el argumento que nos permitiera sustentar la insuficiencia de la respuesta proporcionada por Nelson Goodman a su idea de que es el uso y el atrincheramiento lo que determina que palabras como *verde* sean proyectables. En principio, mostramos un panorama general del concepto de la inducción, así como de las ideas centrales que aparecen en *El nuevo enigma de la inducción* donde aparece por primera vez la propuesta de predicado proyectable. Posteriormente, pensando en lo parco de la propuesta de Goodman y en querer dar una alternativa con bases empíricas sobre los predicados proyectables, formulamos nuestra pregunta de investigación: ¿pueden las teorías y resultados en adquisición de palabras –particularmente, los trabajos de Dedre Gentner y Ellen Markman– ofrecer una caracterización que nos permita diferenciar predicados proyectables de predicados no proyectables? Si esto es así, ¿cómo es que lo logran?

Luego, nos adentramos en las investigaciones en adquisición de palabras con Gentner y Markman, reseñando las partes de sus trabajos que nos parecían útiles para nuestros propósitos. Después, propusimos integrar estas propuestas en un todo como dimensiones que conformaron el espacio descriptivo.

El espacio descriptivo que propusimos como la forma teórica de describir un fenómeno, cumple, no obstante, tres condiciones que permiten que nuestra descripción sea una buena descripción, simple y fiel al fenómeno de los predica-

dos proyectables: la naturaleza del fenómeno –es decir, de cada una de las propuestas de Gentner y Markman–, la ortogonalidad –la independencia de cada una de las dimensiones–, y la organización de las dimensiones.

Finalmente, mostramos cómo es que funcionan cada una de las dimensiones situando verde y verzul –los puntos identificados en las dimensiones–, que fueron nuestro caso de estudio. Integradas las dimensiones en el espacio descriptivo, pudimos corroborar que verde y verzul se sitúan en sitios distintos del espacio, lo que nos permitió alcanzar nuestro objetivo: caracterizar un predicado proyectable y, en consecuencia, uno no proyectable. Es decir, y atendiendo a la definición de «caracterizar», determinamos los rasgos distintivos de verde y verzul, lo que los diferencia a uno del otro expresados en un espacio físico.

Con el objetivo alcanzado, queda pendiente, eventualmente, el uso de una métrica en el espacio, que nos permitiría separar un predicado proyectable de un predicado no proyectable, haciendo separables por un «muro» las regiones del espacio pertenecientes a palabras proyectables y las regiones pertenecientes a las no proyectables, permitiendo identificar los gradientes para palabras pertenecientes a una región o a otra, es decir, saber cuáles son más proyectables y cuáles menos proyectables.

Bibliografía

- Audi, R. (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. Estados Unidos de América: Cambridge University Press.
- Gelman, S., y Coley, J. (2008). Language and Categorization: The Acquisition of Natural Kind Terms. En Gelman, S.

- y Byrnes J. (Eds.) *Perspectives on Language and Thought*. Estados Unidos de América: Cambridge University Press.
- Gentner, D. y Boroditsky, L. (2001). Individuation, relativity and early word learning. En Bowerman, M., y Levinson, S. (Eds.) *Language acquisition and conceptual development*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- Gentner, D. (1982). Why Nouns are Learned Before Verbs: Linguistic Relativity versus Natural Partitioning. En Kuczaj II, S. (Ed.) *Language Development, Volume 2: Language, Thought and Culture*. Estados Unidos de América: Lawrence Erlbaum.
- Goodman, N. (1953). *Fact, Fiction and Forecast*. Estados Unidos de América: Harvard University Press.
- Griffiths, T. y Tenenbaum, J. (2009). Theory-Based Causal Induction. *Psychological Review*. (4). 661-716.
- Markman, E. y Gelman, S. (1986). Categories and Induction in Young Children. *Cognition*. (23). 183-209.
- Markman, E. (1989). *Categorization and Naming in Children: Problems of induction*. Estados Unidos de América: MIT Press.
- Pitchford, N. y Mullen, K. (2002). Is The Acquisition of Basic-Colour Terms in Young Children Constrained? *Perception*. (31). 1349-1370.
- Rheinwald, R. (1993). An Epistemic Solution to Goodman's New Riddle of Induction. *Synthese*. (95). 55-76.
- Tanton, J. (2005). *Encyclopedia of Mathematics*. Estados Unidos de América: Facts On File, Inc.
- Treisman, A. y Gelade, G. (1980). A Feature-Integration Theory of Attention. *Cognitive Psychology*. (12). 97-136.

Resumen

La presente investigación tiene como objetivo principal caracterizar los predicados proyectables haciendo uso de las teorías y resultados encontrados en las ciencias cognitivas, particularmente, de las investigaciones en adquisición de palabras. Para identificar los rasgos característicos de un predicado proyectable y un predicado no proyectable, sugerimos la creación de un espacio descriptivo que nos permita representar y separar un predicado que es usado en nuestras inducciones –predicado proyectable– de otro que no puede ser usado en ellas –predicado no proyectable–. La idea de reunir el trabajo teórico de la filosofía y el trabajo empírico de la adquisición de palabras, permite tanto naturalizar los aportes del filósofo Nelson Goodman, como estimular el trabajo transdisciplinar.

Palabras clave: ciencias cognitivas, espacio descriptivo, inducción, predicado proyectable, verde, verzul.

Abstract

The main objective of this research is to characterize the projectible predicates using the theories and the results in the cognitive sciences, particularly, in the research about acquisition of words. In order to identify the characteristics of a projectible predicate and of a non-projectible predicate, we suggest the creation of a descriptive space that allows us to represent and separate a predicate that is used in our inductions –projectible predicate– from another that can't be used in them – non-projectible predicate–. The idea of bringing together the theoretical work of philosophy and the empirical work of words acquisition, naturalizes the contributions

of the philosopher Nelson Goodman, as well as stimulate transdisciplinary work.

Key words: cognitive sciences, descriptive space, induction, projected predicate, green, grue.

Habitar, (ser-en) el mundo

Álvaro Luis López Limón
Universidad Autónoma de Zacatecas
limonyparra@gmail.com

Advertencia

La presente reflexión se inscribe en una investigación que convoca a cuatro grandes pensadores, Hannah Arendt, Emmanuel Levinas, Martin Heidegger y Peter Sloterdijk, alrededor de una interrogante que, por cierto, teníamos en el abandono, sobre el sentido de habitar el mundo. Hemos considerado que la casa se nos revelará como la «condición» de la condición humana —valga la redundancia— y el lugar hermenéutico para entendernos a nosotros mismos. En esta ocasión atenderemos únicamente aquellos aspectos derivados de las incipientes lecturas de Heidegger que irrumpen como interrogantes y actúan a modo de ideas-guía, ¿es posible mostrar en esta relación la estructura ser-en-el-mundo como el modo del ser del hombre? ¿*Dasein*, existencia y ser-en-el-mundo indican que el hombre está situado? ¿La cercanía que le otorga el sentido es el fundamento de tener cura, de cuidar de o procurarse de?

Nuestra meditación no se agota en estas primeras cuartillas, hemos elegido –con sumo cuidado– nueve citas que intercalamos en tres fragmentos, que si bien es cierto no precisan –por el momento– una unidad exhaustiva, sí le asignan sentido a nuestra indagación. Cabe señalar que tal vez no le dirán nada al lector desinformado, que quizá espere encontrarse con un tríptico explicativo de los conceptos aquí tratados, mapa o itinerario de fácil comprensión. Algún riesgo se tendrá que enfrentar.

Presentación

Es conveniente precisar –por el momento– dos situaciones: la primera, que la existencia humana se desenvuelve en un espacio vivencial; de hecho, es el carácter espacial en el que el ser del hombre se manifiesta como hombre, en cuanto a la relación que se establece entre la existencia humana y su espacio. La segunda, que en la estructura social de nuestra vida cotidiana estamos familiarizados con las cosas, tratamos con éstas y es en la medida que tratamos con las familiares que las comprendemos. Esta comprensión de las cosas ocurre como comprensión de vínculos de significación, por ello no encontramos las cosas como objetos aislados sino como algo significativo. De modo que, en este trato con las cosas, al mismo tiempo y de alguna manera, nos tenemos a nosotros mismos, ocurre ahí –sin percatarnos– una especie de tenerse a sí mismo. Tercero, son la familiaridad y el tenerse a sí mismo los dos rasgos de la comprensión propuestos por Martin Heidegger y su bosquejo preliminar consiste en dejarse guiar por la primera orientación del ser en del

ser-en-el-mundo (2003)¹. La vivencia del entorno muestra en sí un determinado modo ser que está caracterizado por la familiaridad con el entorno y sus cosas entornadas. Este modo de ser inicialmente mostrado indica el modo en el que nos encontramos de entrada en el mundo y las cosas de este mundo. El ser-en significa pues una relación inicial con el mundo, que no es categorial sino existenciaría y que puede ser caracterizada como habitar el mundo familiar, como un estar entre el mundo. Así, el hombre mismo define su forma de ser como ser-en-el mundo.

A partir de este contexto y como preámbulo establecemos la primera afirmación y punto de partida de nuestro cometido. Habitar es la forma propia que le atañe al hombre en el mundo, que el mundo tiene una dimensión simbólica y espacial, al mismo tiempo que se define como lugar y horizonte de sentido. El habitar es esta cercanía, esta familiaridad, es la condición para que las cosas vuelvan a ser cosas, y el mundo vuelva a ser mundo; una especie de retorno a las cosas mismas.

I

*Ahora es tiempo de que los dioses emerjan
desde las cosas que habitamos...*

Rainer María Rilke

Ser hombre significa ser habitante del mundo en tanto que es el ahí del ser del hombre. Así, el ser tiene lugar a través del

1 Este bosquejo se encuentra en el párrafo §12, titulado «Bosquejo del estar-en-el-mundo como estar-en como tal».

hombre, es decir, el ser ocurre, acaece y cada vez que acontece tiene lugar, pues no hay acto sin lugar. Es así que en cada acto el hombre se descubre, pero es la apertura del espacio que esta acción abre en cuanto acontece, a esto se le llama espaciar. Veamos lo que nos dice Heidegger:

El espacio no está en el sujeto, ni el mundo está en el espacio. El espacio está, más bien, «en» el mundo, en la medida en que el estar-en-el-mundo, constitutivo del *Dasein* (ser-ahí), ha abierto el espacio. El espacio no se encuentra en el sujeto, ni el sujeto considera el mundo «como si» éste estuviera dentro de un espacio, sino que el «sujeto», ontológicamente bien entendido, es decir, el *Dasein*, es espacial en un sentido originario (2003: 81).

Estar-en es la expresión existencial del ser del *Dasein* y su constitución esencial es ser-en-el-mundo. Entendido así, el espacio es vivencial; un espacio abierto por la identificación y apropiación del ser que hace del mismo espaciar un existencial fundamental. La noción de casa tiene –sin lugar a dudas– este carácter porque se enraíza existencialmente en el ser mismo. Es el espacio de donde todas las cosas proceden y lo que hace a las cosas ser lo que son desde donde se proyecta el ser efectivo del hombre en la realidad física, cultural y social del mundo en el que nos desplegamos.

El habitar es esta cercanía de la que hablamos, esta familiaridad, y es la condición para que las cosas vuelvan a ser cosas y el mundo vuelva a ser mundo; un retorno a las cosas mismas.

El acto originario es un acto de mutua apropiación entre el ser y el hombre; acto de apropiación originario que

Heidegger llama suceso, pero que también relaciona con «lo apropiado» o «lo propio». En este sentido, espaciar o «abrir espacio» se da a través de la apropiación del ser del hombre como ser-en-el-mundo, es decir, como un ser existente. Las cosas del mundo se acomodan al hombre en el espacio, definiéndose en este encuentro la forma de estar en la que el propio ser del hombre se encuentra. Podemos decir que todo encuentro con las cosas es encuentro de sí, porque cada encuentro como co-apropiación o apropiación originaria le permite al hombre saberse en su existencia. La forma de ser que tiene el hombre es encuentro en la apertura donde se descubre su existencia.

Asimismo, se da –al mismo tiempo– su especial forma de ser en tanto estar-en-el mundo como una habitación abierta por el ser en su apertura. El hecho de que esta apertura sea un encuentro como apropiación determina el carácter afectivo y, a su vez, da cuenta de la forma esencialmente afectiva del *Dasein*. «En la disposición afectiva, el *Dasein* ya está siempre puesto ante sí mismo, ya siempre se ha encontrado, no en la forma de una autopercepción, sino en la de un encontrarse afectivamente dispuesto» (Heidegger, 2003: 160). El lugar espaciado, la habitación, siempre será un lugar de encuentro y cercanía en la forma en la que se realiza el despliegue del hombre como él mismo, como una acción que funda espacio. Esto significa que en él la cercanía permite la manifestación y el decir mismo.

El ser del hombre en tanto estar-en-el-mundo es la situación que da al espaciar todo su sentido y es por la forma que se relaciona el ser con el mundo que podemos hablar del lugar como un encuentro, como un acto de co-apropiación.

En virtud de este estar-en-el-mundo determinado por el «con», el mundo es desde siempre el que yo comparto con los otros. El mundo del *Dasein* es un mundo en común. El estar-en es un co-estar con los otros. El ser-en-sí intramundano de éstos [*sic*] es la coexistencia (Heidegger, 2003: 144).

El estar-en-el-mundo es diferente al de los demás entes porque el hombre se mueve en un mundo de significados y valores. Así como el hombre establece una dinámica entre él y el mundo que es dada por un hacer con sentido. Habitar es la forma propia que le atañe al hombre en el mundo; aquí, éste tiene una dimensión simbólica y espacial al mismo tiempo que se define como lugar y horizonte de sentido.

Habitar también significa poder hacernos un mundo a la manera humana que, a su vez, haciéndolo nos hace. Si esto es así, entonces ser y hacer se vinculan como hacer en tanto actuar, construir, fabricar y en cuanto al propio hacer al ser mismo del hombre, es decir, en su hacerse que le es propio, en su actuar como artesano, constructor y fabricante.

En este sentido, a través de la relación de cercanía y familiaridad entre el hombre y el mundo, es posible espaciar una habitación. Lo que dice el espacio habitado da cuenta del propio decir del hombre que lo crea y funda y que, al mismo tiempo, en el mismo hecho de esta creación, se funda a sí mismo apareciendo como un ser que es habitando. El espacio así mostrado será dotado de sentido estableciendo direcciones en nuestro camino y sobre todo definiendo nuestra propia forma de ser a través de estas orientaciones.

La relación que nos acerca a las cosas es aquella que las trata como puntos de referencia y como útiles para la vida cotidiana. Esta relación muestra la estructura ser-en-el-mun-

do como el modo del ser del hombre. Así, para Heidegger, *Dasein*, existencia y ser-en-el-mundo son sinónimos; los tres términos indican el hecho de que el hombre está situado. Es la cercanía, en tanto familiaridad, la que otorga el sentido ésta es el fundamento de tener cura, de cuidar de o procurarse de, y es a partir de esta familiaridad que se entiende el espacio originario.

El hombre, en tanto ser espacial y en tanto existencial, sólo puede darse desde el des-alejamiento y la dirección, que no es otra cosa que hacer desaparecer la lejanía de algo: acercarse en el sentido de hacer familiar. La cafetera que utilizo para servir el café es «a la mano» y es cercana porque me es familiar en tanto útil, pero esta cercanía no tiene nada que ver con la distancia en la que se encuentre respecto a mí; por ello, hablamos de que la cercanía, en tanto familiaridad de los útiles, es ajena a las medidas geométricas y es justo con respecto a esta cercanía como se muestra la espacialidad originaria. Cuando el *Dasein* se encuentra con lo «a la mano», determina de una cierta forma el espacio, y esta forma de determinar el espacio es en la familiaridad, la cual se explica a partir de la noción de des-alejamiento. Por ello, Heidegger hablará de que la esencia del *Dasein* consiste en ser desalejador:

Desalejar quiere decir hacer desaparecer la lejanía, es decir, el estar lejos de algo; significa, por consiguiente, acercamiento. El *Dasein* es esencialmente des-alejado; por ser el ente que es, hace que el ente comparezca viniendo a la cercanía. La desalejación descubre el estar lejos. El estar lejos, al igual que la distancia, es una determinación categorial del ente que no es el *Dasein*. En cambio, la desalejación debe ser entendida como un existencial (2003: 130).

Sólo con respecto al *Dasein* algo es lejano, porque lo propio del *Dasein*, lo que le es esencial, es la cercanía y la presencia, no la magnitud de la distancia. El hombre o el ser-ahí (*Dasein*) tiene una tendencia esencial a la cercanía, pero esta cercanía nada tiene que ver con la medida de la distancia sino con la familiaridad y, por lo tanto, con la apropiación. La familiaridad no se podría entender sin la idea de cuidado, y esto porque la familiaridad cuida; por eso, el *Dasein* está en y es la forma en la que se desarrolla esta espacialidad.

En cambio, el *Dasein* está «en» el mundo en el sentido del ocupado y familiar habérselas con el ente que comparece dentro del mundo. Y, por consiguiente, si la espacialidad le corresponde en alguna forma, será únicamente sobre la base de este estar-en. Ahora bien, la espacialidad de este último presenta los caracteres de la des-alejación y la direccionalidad (Heidegger, 2003: 130).

Así pues, estar en el sentido del ocupado indica el modo peculiar en el que nos comportamos respecto al mundo en forma cotidiana. Sólo en el *Dasein* está implícita una esencial tendencia a la cercanía.

Únicamente el hombre puede dar mundanidad y, por lo tanto, significatividad o pertenencia a las cosas, ya que sólo de forma familiar éstas –mundanidad y significatividad– resultan propias del mundo y de él. Para Heidegger esta reflexión tomará el nombre de «la espacialidad de lo a la mano dentro del mundo» (2003: 127), como situación fundamental para comprender la relación del hombre con las cosas, lo que significa que la espacialidad se construye sobre la cercanía.

II

Nuestro ser en el mundo no es simplemente estar inmersos en instrumentos, sino que se define por su familiaridad con un mundo de significados, por ser en éste donde se abre el mundo. El uso de las cosas está íntimamente relacionado con el significado que éstas tienen en nuestra vida; dicho significado no es algo que sólo se agregue al objeto material, sino que se integra como parte esencial de un todo concreto en el que comprometemos su uso en la existencia.

Lo específico de la cosa es actuar en la medida en que es parte de nuestro mundo de interacción y en tanto que el instrumento es definido en su uso, en su significado y en su valor. De este modo, el uso se dará dentro del horizonte de significados al cual pertenece en el mundo de instrumentos. Un instrumento está hecho para servir a un fin dado y lo propio de éste consiste en constituirse en función de otros; es referencia de que no sólo incluye la utilidad que tiene, sino que habla de los materiales con los que está hecho y la región a la que pertenece, en otras palabras, se constituye como el sentido de la mundanidad. Esta referencia, siempre de algo que da el instrumento, es constitutiva y Heidegger la llamará como signos.

Pues bien, los signos son, en primer lugar, útiles, y su específico carácter pragmático consiste en señalar. Son signos en este sentido los hitos de los caminos, las piedras limítrofes en los campos, el globo anunciador del mal tiempo para la navegación, las señalizaciones, las banderas, los signos de duelo, etc. El señalar puede determinarse como una «especie» de remisión. Remitir, tomado en un sentido formalísimo, es relacionar (2003: 104).

El signo siempre será un referirse a, es decir, una conexión con otra cosa. En tanto instrumentos, las cosas siempre nos están remitiendo a algo que no son ellas mismas, pero en el signo, este ser relación aparece en la identidad entre su uso y la capacidad de referencia, de manera que sirve como instrucción para el uso de los entes en su instrumentalidad. En este sentido, la relación y el conocimiento que tiene el hombre de y con las cosas como útiles no puede consistir en un ir del sujeto al objeto, ni en la interiorización del objeto en el sujeto, sino que es una interpretación. Pero no toda relación es un señalar, como lo dirá Heidegger, toda «remisión es una relación, pero no toda relación es una remisión. Toda ‘señalización’ es una remisión, pero no todo remitir es un señalar» (2003: 104).

Así, el referir que señala se funda en la forma de ser del útil como servir para, lo que determina su estructura óptica del qué. En contraparte, el servir para es la determinación ontológica del útil, donde el qué del ente aparece en el señalar. La casa, más que ser un útil que sirve para habitar, es una señal y un signo de que en él se habita mostrando su más propia manera de ser.

Observemos el ejemplo de Heidegger para explicar qué es un útil, esto es, unos zapatos de campesino que Van Gogh representa en unas de sus obras. En ellos se muestra su pertenencia al campo y a sus jornadas de trabajo, observándose así una manera de representar al mundo del cual forman parte.

Por este útil cruza el mudo temer por la seguridad del pan, la callada alegría de volver a salir de la miseria, el palpar ante la llegada del hijo y el temblar ante la inminencia de la muerte en torno. Propiedad de la tierra es este útil y lo resguarda el mundo de la labriega. De

esta resguardada propiedad emerge el útil mismo en su reposar en sí (Heidegger, 2003: 60).

Los zapatos son llevados a la tierra de cultivo, en donde realmente son lo que son; camina con ellos y así es como sirven los zapatos, esto es, los zapatos hacen de zapatos y no de objeto; están ahí acompañando en el campo y con ellos trabaja. Para Heidegger, lo más esencial del ser del útil es su ser de confianza, ya que por el intermedio de este útil se atiende la labor de la tierra

en virtud del ser de confianza del útil, está la labriega segura de su mundo. Mundo y tierra sólo existen para ella y para los que existen con ella de su mismo modo, sólo así: en el útil. [...] El ser útil, el ser de confianza, concentra en sí todas las cosas a su modo y según su alcance (2002: 61).

El útil sirve para algo, porque en él habita su ser de confianza y no al revés; si tomáramos en cuenta sólo su utilidad se perdería entonces su ser de confianza. La experiencia de la cercanía con las cosas, la que otorga la confianza en el instrumento, no es posible bajo el pensamiento técnico; éste no permite el acceso a esta experiencia, de ahí que tanto la cercanía como la lejanía sean improcedentes con la técnica. La supresión de la distancia no acerca, sólo lleva a una uniformidad en la que nada está ni cerca ni lejos.

La relación que tiene el hombre con las cosas es esencialmente apertura del hombre que permite que el ser se haga presente. El hombre no es una cosa entre cosas, sino que su esencia consiste en su apertura al ser. Lo que ve Heidegger frente a la técnica es la indigencia del pensar. De lo que se

trata aquí es de ir más allá del pensamiento representador de la técnica. En esto consiste el *Ge-stell* para Heidegger; ésta es la estructura de emplazamiento de la técnica moderna, que saca de lo oculto lo real y efectivo como existencias (2001). En la experiencia del *Ge-stell*, también se encuentra la posibilidad de superar el dominio de esta estructura que convierte todo en existencia.

Finalmente, su propuesta es señalar otro tipo de relación entre el hombre y el ser, una relación de mutua apropiación. Para lograr establecer esta relación, el hombre debe reencontrar su esencia y habitar en ella; ésta esencia es la morada del ser, y la cercanía para con las cosas. Así, otorga la centralidad al ser cuando el útil no es solamente utensilio, sino que es en tanto que yo soy quien depende de él. Al experimentar la cosa, se deja la metafísica del sujeto, quien era el fundamento de toda la realidad; no es él quien constituye el mundo, sino la forma en que está vinculado a las cosas y al mundo al lado de ellas. Todo esto implica darnos cuenta de la cercanía que tenemos con las cosas y cuál es nuestra posición respecto de ellas.

III

Cuando Heidegger, citando a Hölderlin, afirma que el hombre habita poéticamente esta tierra, lo dice por la relación cercana hacia las cosas mismas; en otras palabras, el habitar poético se define por la cercanía. El hombre que habita de este modo deja a un lado la percepción de los objetos aislados, deja de ser un sujeto separado del objeto, porque se encuentra en lo más originario. Podemos decir que se encuentra en casa, cuya definición viene dada por la cercanía con las cosas. Sólo experimentando las cosas así dejamos atrás la metafísica del sujeto. No soy yo quien constituye el mundo

de las cosas, sino que me encuentro vinculado a las cosas y, junto con ellas, al mundo. En este sentido, la centralidad está puesta en el ser y no en el *Dasein*: éste ya no determina al utensilio. Si pensamos en el ejemplo de los zapatos de Van Gogh, estos reúnen y muestran los elementos del mundo, las relaciones en las cuales el ser se muestra son, de hecho, la figura primordial del ser. Esta figura es llamada por Heidegger como la Cuaternidad o Cuaterna, relación entre tierra, cielo, mortales e inmortales. En este sentido, «la cosa se despliega como cosa. El desplegarse como cosa reúne. Reúne la Cuaterna: lo cuadrante» (1997: 234). Que la cosa llegue a ser cosa quiere decir que asciende ontológicamente, su cercanía hace que no sean meros objetos externos sino parte de la vida, llevando un ser más profundo en ellas.

Sólo la cercanía nos abre al mundo y evoca ser. Sólo en esta relación, el hombre está en lo más originario y fundamental que es la cercanía con las cosas. Pero la cercanía no es un ejercicio teórico, se lleva a cabo en la relación con las cosas, con el mundo y con los elementos que las constituyen. Pensar requiere experimentar, de modo que hay que situar tanto en el habitar humano como en la casa ese pensar que es, al mismo tiempo, experiencial. Hablar de casa es –ya– apreciar la cercanía y encaminarse hacia ella.

El habitar es ser en el mundo junto con las cosas porque esencialmente estamos arrojados en el mundo. Su ser se desarrolla en el estar fuera, en otras palabras, el *Dasein* es un ser en el que su ser le va su ser mismo y lo propio de éste es estar lanzado.

Para Heidegger, construir es esencialmente habitar; así, construir no sólo es medio y camino para el habitar, sino que «el construir es en sí mismo ya el habitar» (2001a: 108), es la

palabra misma la que muestra la esencia del habitar, de este modo, el hombre es en la medida en que habita.

El construir como el habitar, es decir, estar en la tierra, para la experiencia cotidiana del ser humano es desde siempre, como lo dice tan bellamente la lengua, lo 'habitual'. De ahí que se retire detrás de las múltiples maneras en las que se cumplimenta el habitar, detrás de las actividades del cuidar y edificar (Heidegger, 2001a: 109).

Heidegger pondrá mayor atención en este cuidar y en la cercanía de las cosas en las que es posible que las cosas sean cosas y que el mundo sea mundo. Sin embargo, esta forma de entender la construcción caerá en el olvido. En este giro es justamente donde la experiencia de habitar no se piensa como algo esencial del ser del hombre. Cuando construimos espacios lo hacemos habitándolos, viviéndolos.

El habitar humano puede tener dos direcciones, una en tanto la necesidad al interior del permanecer amparado, y otra, como un deseo en el hecho de morar, como un demorarse en la protección. Pero este demorarse junto a la cercanía es una experiencia que no cabe en el mundo de la técnica por la falta de arraigo, de ahí que el pensar y el poetizar sean formas de un nuevo enraizamiento. Pero este pensar no es el que calcula y planifica, sino que lleva la experiencia de habitar las cosas y la cercanía, aquel que puede ver que el hombre no es una cosa entre cosas, sino que es apertura al ser, es decir, el que puede ver la co-pertenencia entre hombre y ser.

La experiencia –y relación fundamental– de la cercanía se encuentra en la Cuaterna, porque el genuino habitar acontece cuando los mortales protegen su esencia.

Los mortales habitan en la medida en que salvan la tierra. [...] La salvación no sólo arranca algo de un peligro; salvar significa propiamente: franquearle a algo la entrada a su propia esencia. [...] Los mortales habitan en la medida en que reciben el cielo como cielo. Dejan al sol y a la luna seguir su viaje; a las estrellas su ruta; a las estaciones del año, su bendición y su injuria; no hacen de la noche día ni el día una carrera sin reposo. Los mortales habitan en la medida en que esperan a los divinos como divinos. Esperando les sostienen lo inesperado yendo al encuentro de ellos; esperan las señas de su advenimiento y no desconocen los signos de su ausencia. [...] Los mortales habitan en la medida en que conducen su esencia propia –ser capaces de la muerte como muerte– al uso de esta capacidad, para que sea una buena muerte. [...] En el salvar la tierra, en el recibir el cielo, en la espera de los divinos en el conducir de los mortales acaece de un modo propio el habitar como el cuádruple cuidar (mirar por) de la Cuaternidad (Heidegger, 2001a: 111).

Éste es el centro y la matriz de todo habitar, son los mortales cuya morada habita en la co-pertenencia a la Cuaternidad, es decir, al hombre le es propio el ser en las relaciones originarias que lo reúnen con la tierra, el cielo y lo divino. Lo anterior es posible por su esencial condición finita que se caracteriza por la apertura a lo otro de sí. Es el cuidado de preocuparse de lo esencial en el habitar humano. El cuidar por es velar por y en este sentido es cultivar, se trata de ofrecer residencia para poder permanecer en ella albergado, es decir, los modos de habitar la Tierra son los modos de construirla, de estos modos recibimos nuestra esencia que se conforma temporalmente.

Así pues, la labor del hombre consiste en llamar a lo abierto, dejando reposar las cosas en lo que son; la creación es un llamado al recogimiento tanto en el reposo que alberga como en el cambio y el movimiento. «La cotidianidad media del *Dasein* puede ser definida, por consiguiente, como el estar-en-el-mundo cadentemente abierto, arrojado-proyectante, al que en su estar en medio del 'mundo' y coestar con otros le va su poder-ser más propio» (Heidegger, 2003: 203-204).

Visto desde aquí, decir hombre es hacer referencia a una residencia que abre lugar a las cosas. «No hay los hombres y además espacio; porque cuando digo *un hombre* y pienso con esta palabra en aquel que es al modo humano, es decir, que habita, entonces con la palabra 'un hombre' estoy nombrando ya la residencia» (Heidegger, 2001a: 115-116).

El espacio da lugar y admite las cosas y la Cuaternidad, de manera que se instala en pertenencia el uno con el otro. Cuando esto sucede, el lugar es un cobijo o lo que es lo mismo, una casa. Las cosas del tipo de estos lugares dan casa a la residencia del hombre, de tal manera que la esencia del construir es, pues, dejar habitar.

[...] salvar la tierra, recibir el cielo, estar a la espera de los divinos, guiar a los mortales, este cuádruple cuidar es la esencia simple del habitar. De este modo, las auténticas construcciones marcan el habitar llevándolo a su esencia y dan casa a esta esencia (Heidegger, 2001a: 115-116).

El hombre mismo resulta un ser definido como lugar, así el *Dasein* es la casa del ser. En este sentido, la casa es fundamento, porque es el espacio originario en el que el ser se muestra. Por eso, habitar es ser-en el mundo.

A manera de conclusión

Al caminar –de la mano de Heidegger– hemos logrado pensar el habitar humano y el hombre como ser-en-el-mundo, bajo una forma originaria de ser con las cosas y los hombres, es decir, bajo una relación de familiaridad y cercanía. Hoy sabemos que tanto estar en la casa como estar-en-el-mundo son los modos de ser que se fundan en la familiaridad y el cuidado, la preocupación o la cura hacia sí mismo y el mundo.

Bibliografía

- Heidegger, M. (2003). *Ser y Tiempo*. España: Trotta.
- Heidegger, M. (2002). *El origen de la obra de arte*. México: FCE.
- Heidegger, M. (2001b). *Conferencias y artículos*. España: Serbal.
- Heidegger, M. (2001a). *Conferencias y artículos*. España: Serbal.
- Heidegger, M. (1997). *Filosofía, ciencia y técnica*. Chile: Editorial Universitaria.

Resumen

A través del pensamiento de Heidegger se recorre la interrogante del sentido de habitar en el mundo, partiendo del tenerse a sí mismo como sujeto y de la familiarización que tenemos los seres humanos con las cosas. Así, habitar es la forma que le concierne al ser humano en el mundo, es decir, la cercanía y la familiaridad con las cosas que dan retorno a las cosas mismas; se trata de una situación donde el ser humano se mueve en un mundo de significados y valores. Es la relación de utilidad de las cosas la que muestra la estructura del *ser-en-el-mundo* como manera de ser del hombre.

Heidegger señala otro tipo relación entre el ser humano y el ser, que es de mutua apropiación, donde el ser humano reencuentra su esencia y habita en ella, siendo la morada del ser. Además, es gracias a la cercanía que el ser humano tiene con las cosas que existe de manera poética.

Por tanto, decir hombre se refiere a una residencia que le abre lugar a las cosas, es un dejar habitar que, a su vez, dan casa a la residencia del hombre. En este sentido, la casa se convierte en fundamental, pues habitar es ser en el mundo, y la cura hacia sí mismo y el mundo.

Palabras clave: habitar, mundo, ser, familiar, relación, cosa, hombre.

Abstract

Through the thought of Heidegger, it is reviewed the question about the sense of inhabiting the world, starting with having yourself and the familiarization that human have with things. There for, inhabiting is the way that concerns the human being with the world, that is, the closeness and

familiarity with things that they return to themselves; it is a situation in which human being moves around the world of meanings and values. The relationship of utility of the things shows the structure of *being-in-world* as a way of being of the human being.

Heidegger points out another type of relationship between human being and being, that is of mutual appropriation, here, the human being rediscovers his essence and live in it, being the abode of being. Also, thanks to closeness with things, the human being exists poetically.

So, to say men means a residence that opens a place to things, it is let inhabit which in turn give home to the residence of human being. In this sense, home is something fundamental, because inhabiting is being in the world, and it is the cure for yourself and the world.

Keywords: inhabiting, world, being, familiar, relationship, thing, human being.

Loterías, justicia e imparcialidad: el caso de la asignación de vacunas

Jesús Ernesto Macías Gil

Universidad Nacional Autónoma de México

Instituto de investigaciones filosófica/Facultad de Filosofía y letras

jemaciasgil@comunidad.unam.mx

Introducción

Mi objetivo en este texto es argumentar sobre la idea de que una lotería justa es un mecanismo de asignación más justo en el caso de la asignación de vacunas en casos de emergencia. Al decir que es más justo, lo hago en contraposición a la propuesta de lotería cargada de Martin Peterson (2008). Una intención secundaria es caracterizar la propuesta de Peterson como una propuesta que es sólo en apariencia un mecanismo de asignación por aleatoriedad, por lo que termina siendo una forma de asignación injusta si se parte de determinado principio de justicia.

Para lograr esto, en un primer momento, expondré el caso de la asignación de vacunas en casos de emergencias, esto para poder dibujar la propuesta de Peterson dentro del contexto en el que nace y el problema que trata de resolver. Posteriormente, buscaré caracterizar la propuesta de Peterson como una lotería cargada; para esto, describiré el tipo de

mecanismo que son las loterías y propondré algunos criterios añadidos a los ya dados para considerar que está justificado tanto el uso de loterías como el de mecanismo de asignación.

Mi énfasis estará en delinear lo que, siguiendo a Stone (2011), llamaré la lotería justa. La idea es que una lotería justa cumple con los criterios para ser invocada, además de que es una forma de romper la indeterminación generada por la incapacidad de deliberar, para concluir en que sólo una lotería justa es una lotería en sentido estricto, según la descripción de un mecanismo por aleatoriedad.

En el tercer paso hablaré de cómo el uso de loterías, en el caso de la asignación de vacunas, se justifica sólo si hay aspectos de justicia involucrados. Trataré de encontrar la relación entre algunos principios de justicia generales con un principio determinado de imparcialidad. Concluyendo que la lotería justa puede respetar dicho principio mientras que la lotería cargada no. Finalmente analizaré algunas críticas a la propuesta y sus elementos.

Un caso de emergencia

En junio de 2009, la Organización Mundial de la Salud declaró que el nivel de alerta por la infección de influenza tipo A, subtipo H1N1, había llegado a ser una «pandemia», lo que significaba que la infección se había extendido a nivel mundial y que las personas afectadas no mostraban una reacción inmune favorable (OMS, 2016). A raíz de este suceso se implementaron medidas sanitarias para contener el avance de la infección a nivel geográfico. Una de las medidas obvias que se toma en casos similares es la distribución de vacunas —en caso de que las haya— contra la infección.

Una pregunta interesante nace entonces, ¿cómo es que se asignan¹ estas vacunas? Los criterios para la asignación pueden parecer obvios *prima facie*, sin embargo, al contrastar lo que las intuiciones comunes nos dicen con cómo de hecho se realizan las asignaciones, podríamos encontrar una asimetría que nos haría pensar en que los principios por los cuales se realiza la asignación de vacunas no son aceptables. Para ilustrar esto lo mejor será recurrir a algunos ejemplos.

El caso de los protocolos de asignación

Hablemos acerca de los protocolos reales de asignación de vacunas en caso de emergencia. La OMS estipula que cada nación debe articular protocolos propios para la asignación de recursos de salud en casos de emergencia como las pandemias; sin embargo, exhorta a las autoridades de salud a que sus protocolos tomen en cuenta subgrupos de importancia tales como personal y auxiliares médicos, personal de auxilio y emergencias, además de líderes y autoridades de primer y segundo orden (Peterson, 2008). Algunos protocolos de asignación que cumplen con dicha observación son los siguientes:

1 Utilizaré el término «asignación» y no «distribución», y entenderé los términos como no intercambiables, porque considero que hay una diferencia entre «asignar» un bien y «distribuir» un bien. Planteo la diferencia de la siguiente forma: asignar un bien es simplemente señalar quién o quiénes lo recibirán, mientras que distribuir implica una acción de otorgar «en mano propia» dicho bien. Dicho de otra forma, la asignación es un paso previo para la distribución y la asignación es hecha directamente por un solo agente. Para una descripción más informada sobre la distinción se puede consultar a Stone (2007). Por supuesto que esta distinción queda abierta a corrección.

El plan canadiense

Grupo 1: Trabajadores de salud, responsables de la salud pública y administradores de recursos de salud

Grupo 2: Responsables del sector social en caso de pandemias y administradores del sector social

Grupo 3: Personas con alto riesgo de mortalidad por una infección

Grupo 4: Adultos saludables

Grupo 5: Niño de 24 meses a 18 años de edad

El plan canadiense contempla como prioridad de asignación a trabajadores y funcionarios del sector salud.

El plan británico

Grupo 1: Trabajadores de salud en contacto con los pacientes (incluyendo personal de ambulancias) y personal en hogares de cuidado para ancianos.

Grupo 2: Prestadores de servicios esenciales, por ejemplo, bomberos, policía, seguridad, comunicaciones, servicios de agua, luz y gas funerarios, ejército

Grupo 3: Aquellos con alto riesgo para la salud (por ejemplo, enfermedades respiratorias crónicas o del corazón, falla renal, diabetes mellitus o inmunodeficiencia debido a enfermedad o tratamiento, mujeres en el último trimestre del embarazo)

Grupo 4: Todos los mayores de 65 años

Grupo 5: Industrias seleccionadas

Grupo 6: Grupos seleccionados según edad, siguiendo el consejo de la OMS (e.g. niños)

Grupo 7: Ofrecerla a todos

El plan británico contempla como prioridad al personal de salud en contacto con pacientes de alto riesgo así como a empleados que proveen servicios básicos como la policía, personal de comunicaciones, bomberos, fuerzas armadas, etc.

Tabla 1. Propiedades de asignación de vacunas según servicio proporcionado.

Nivel de prioridad	Servicios esenciales	Total de personal	Quienes deberían recibir medicamentos antivirales si están enfermos (o vacuna)
Prioridad alta	Doctores	6	6
	Enfermeras + auxiliares de enfermería	50	50
	Personal de laboratorio médico	7	2
Segunda prioridad	Para tratar pacientes de alto riesgo	50	
Tercera prioridad	Presidente, gabinete, secretario en jefe	7	7
	Policía	100	50
	Conductores de ambulancia	6	3
	Aero Nauru	150	37
	Aeropuerto		3
	Aduana e inmigración	15	2
	Brigada de bomberos	26	12
	Servicios portuarios	100	30
	Cuarentena médica	2	2
	Comunicaciones	38	4
Servicios (agua, electricidad, combustibles)		8	
Total			266

El plan nauriano

El plan de Nauru² contempla como prioridad tanto al personal médico como funcionarios de primer y segundo orden, incluidos el presidente y su gabinete, así como cabezas de instituciones de gobierno.

En su artículo de 2008, Martin Peterson se pregunta si este tipo de protocolos y los principios bajo los que se constituyen pueden ser considerados como aceptables moralmente. La intuición clave de Peterson es que, al parecer, todos estos protocolos se basan en un principio utilitarista que termina por ser moralmente inaceptable (2008). La propuesta alternativa de Peterson a este tipo de protocolos es proponer el uso de loterías para la asignación de vacunas como una propuesta con consecuencias morales mucho más aceptables.

Mi interés no se centra en el problema de las posibles implicaciones éticas de la asignación por loterías, sino más bien en lo que implica para ciertos principios de justicia el utilizar un método no discrecional como el de la lotería. Es por esto que no me centraré en la discusión relacionada con lo que Peterson considera el aspecto moral de las loterías; sin embargo, me interesa poner atención en una afirmación que hace y que, me parece, introduce la cuestión del uso de loterías en terrenos relacionados con las teorías de la justicia. En su artículo, después de exponer el problema moral obvio en la asignación por protocolos (a quién debemos salvar y por qué), Peterson dice lo siguiente:

2 Nauru es una pequeña isla perteneciente a Micronesia. Su extensión territorial es de aproximadamente 21 km².

Mi opinión no implica que todos deberían tener el mismo derecho a la igualdad de posibilidades de tener una dosis de la vacuna. Es más probable que algunas personas, como médicos y enfermeras, puedan estar más expuestas al virus y deberían por lo tanto recibir un mayor número de boletos de lotería que, por decir algo, los profesores de universidades (2008: 324).

Ahora bien, ¿por qué esta afirmación es importante para lo que intento analizar? La respuesta tiene que ver más con hacer honor a ciertos principios de justicia que al aprecio que le tengo o tuve a mis profesores de la universidad. La idea es si esta forma de lotería propuesta por Peterson no termina siendo una forma injusta de asignación. Siguiendo a Hirose en su réplica a Peterson, me parece que este tipo de lotería en la que Peterson pensaba es una forma de «lotería cargada» (*weighted lottery*) (Hirose, 2010), lo que implica por exclusión que no se trata de una «lotería justa». Para continuar con mi argumentación de por qué considero la propuesta de Peterson una forma injusta de asignación en el caso de las vacunas, es necesario que explique la diferencia entre una lotería justa y otros tipos de loterías, y para ello es necesario que explique en qué tipo de mecanismo de asignación se piensa cuando se habla de loterías.

Loterías y lotería justa

La palabra lotería puede dirigirnos automáticamente a otra serie de conceptos relacionados, por ejemplo, suerte, azar, probabilidad, indeterminación y hasta fortuna. Todo esto se debe a que dichos conceptos conforman, de una u otra manera, parte de lo que es una lotería. De forma preliminar, po-

dríamos usar una definición como: «una lotería es *un proceso capaz de generar un conjunto de resultados, en el cual el resultado particular esperado cada vez que el proceso ocurre es impredecible dada la información disponible*³» (Stone, 2011: 20).

Esta definición nos dice algo acerca de por qué al hablar de loterías podemos relacionarlas con conceptos como el de indeterminación y azar, pero también nos dice que hay conceptos con los que, de forma inicial, una lotería no está relacionada, por ejemplo, el concepto de justicia. En lo que sigue, trataré de explicar lo que se entiende por una lotería para asignaciones de bienes, así como la diferencia entre una lotería cargada y una lotería justa.

¿Cuándo se usan loterías? (si es que se usan o se han usado)

Pensemos en el caso de la asignación de vacunas en casos de emergencia: ¿realmente es una situación en la que haya que utilizar loterías? Antes de caer en una petición de principio, establecer que el caso analizado es del tipo de casos en los que se puede invocar una lotería no demuestra lo que me he propuesto al inicio del texto (pensar en el uso de loterías justas como un mecanismo de asignación más justo), sino que propone un primer paso a desarrollar la diferencia entre una lotería cargada y una lotería justa. Regresaré a esto más adelante.

Existen criterios dados para pensar en que el uso de una lotería para la asignación es adecuado, y podemos pensar en algunos otros. No pienso que pueda haber una serie de criterios generales que establezcan cuándo en todo caso que cumpla ciertas condiciones, se pueda utilizar una lotería.

3 Las cursivas son del texto original.

«Lanzar una moneda en general es una cosa, lanzar una moneda en particular en un particular tiempo y momento es otra» (Stone, 2011: 20). Uso esta distinción para enfatizar que al pensar en criterios para el uso de loterías, se debe pensar en *casos* específicos y no en *tipos* generales.

Volviendo a los criterios para determinar cuándo el uso de loterías es una opción, podemos comenzar pensando en algunos de los dados por Jon Elster. Primero, se puede pensar en el uso de loterías cuando existen diversas opciones igual y máximamente buenas (1989). Pensemos, por ejemplo, en el caso de tener que decidir entre dos frutas igualmente maduras y del mismo peso en el mercado, o cualquier otra decisión en la que el resultado (mas no el proceso de selección) tenga la misma consecuencia deseable. Segundo, cuando la opción que ocupa el puesto más alto en la deliberación es inconmensurable⁴, pensemos por ejemplo en casos en los que somos incapaces de ponderar o comparar los resultados de diferentes acciones que podemos elegir (Elster, 1989). Finalmente, los casos en los que las opciones al puesto más alto son igualmente buenas hasta donde sabemos, y no vale la pena molestarse en buscar más. Por supuesto, un análisis más detallado podría llevarnos a darnos cuenta de que una opción es superior a otra; sin embargo, la ganancia podría ser mínima

4 Puede haber muchas causas de esta falta de capacidad para medir las preferencias en la deliberación. Pensando en aspectos conductuales sobre las preferencias de los agentes, se puede pensar en casos en los que en un juego no cooperativo con estrategias mixtas un agente decida no tomar en cuenta una preferencia, esperando a que otro agente tome la decisión que deje una sola opción por la cual decantarse. Por otro lado, puede haber ausencia total de buenas razones por parte del agente para encontrar una solución al dilema de su deliberación. Finalmente, lo que pone el dedo sobre la cuestión de una opción inconmensurable es cuando el agente tiene un orden incompleto de preferencias que lo imposibilitan a ponderar y comparar sus opciones, dejándolo sin la posibilidad de determinar qué acción sería la óptima (Elster, 1989). Un análisis más detallado del tema se encuentra en Elster (1989), y el trasfondo necesario para comprender la jerga involucrada de teoría de juegos y elección racional se puede obtener de Binmore (2011).

en comparación con el costo de adquirir esa información adicional (Elster, 1989).⁵

Estos criterios comienzan a dar un poco de luz sobre las situaciones en las que parece una opción razonable invocar una lotería; sin embargo, estos criterios se enfocan en casos en los que la lotería soluciona un curso de acción y no una asignación, en todo caso, este tipo de loterías serían útiles para poder elegir usar una lotería o no. Viéndolo así, parece ser un juego propio de comité universitario, en el que se vota para saber si se debe votar. Sin embargo, es ilustrativo un punto que está presente en los tres criterios: tomar en cuenta las loterías cuando hay dos o más opciones igualmente buenas.

Pensemos ahora en aplicar esto en un contexto en el que las loterías ya no se usan para deliberar acerca de lo que uno podría o no hacer, sino acerca de a quién o a quiénes uno podría asignar un bien. Pensemos pues en el contexto de las «loterías sociales» o, más apropiado, el uso de loterías para asignación de bienes y cargas. Existen pocos casos, aunque sustanciosos, en los que se han utilizado loterías para la asignación de bienes y cargas. Algunos ejemplos son el sorteo para determinar quiénes realizarán el servicio militar en México, los concursos por plazas laborales, los asensos para empleados con la misma antigüedad, la asignación de órganos para trasplantes entre pacientes con las mismas demandas, etcétera.

Lo interesante en estos casos es la analogía que se puede hacer con los criterios de las loterías como una forma de decidir qué hacer. De esta forma podríamos decir que el aná-

5 Esto pensando en casos en los que el tiempo «apremia» o uno no puede «darse el lujo» de obtener más información. En estos casos, parece que sería irracional o «inadecuado» detenerse a pensar o a pedir más información. Pienso que el caso de asignación de bienes médicos en caso de emergencia podría ser uno de esos casos.

logo a «dos opciones igualmente buenas» podría ser «dos receptores igualmente necesitados». Habría que aclarar que el criterio de necesidad no puede, por sí solo, ser un criterio suficiente para invocar una lotería, sin embargo, la necesidad aunada a cuestiones como el tipo de demanda realizada para satisfacerla ofrece un criterio más sólido y robusto. Basado en esto y en las precisiones hechas por Stone y Elster respecto a cuándo es aceptable el uso de loterías para asignación de bienes (Elster, 1989; Stone, 2011), propongo aceptar los siguientes criterios:

1. Que las demandas de los receptores tengan una fuerza tal que no puedan ser superadas por las de ningún otro receptor, obviando el hecho de que debe haber más de un receptor cuyas demandas cumplan con esta característica.
2. Que no exista un factor extraordinario de desempate, o lo que es lo mismo, que no exista la posibilidad de que un factor ajeno a los mismos receptores hiciera que una de sus demandas tuviera más fuerza.
3. Que el bien a asignar sea escaso e indivisible, además de poder ser intercambiable, es decir, que no exista una razón de peso para preferir una unidad específica sobre otra.
4. Que exista un factor de presión que imposibilite extender por demasiado tiempo la deliberación sobre a qué receptor debería asignársele el bien.

No pretendo que estos criterios sean de alguna forma necesarios y suficientes, de hecho, debo pedir que estos sean contemplados sólo como justificaciones para el uso de loterías en el caso de la asignación de vacunas en casos de emergencia.

Esto puede ser visto como una trampa argumentativa, pero más que eso busco hacerle justicia a la intuición de que los mecanismos de asignación obedecen a principios de justicia determinados, y estos principios son variables según el caso y sus particularidades⁶. Ahora bien, la cuestión importante es determinar cómo la propuesta de la lotería, tal y como la plantea Peterson, termina por ser un caso de lotería cargada y, por lo tanto, injusta. Para esto pasaré de haber planteado cuándo es aceptable usar la lotería como mecanismo de asignación a mostrar la diferencia entre una lotería cargada y una lotería justa.

Lotería cargada *vs.* Lotería justa

Hablemos un poco de indeterminación y discrecionalidad como algo necesario para pasar al concepto de lotería justa. Un mecanismo de asignación discrecional es aquel en el que los agentes que realizan la asignación toman «a discreción», es decir, según ellos decidan de acuerdo con sus preferencias, las razones por las cuales un bien debe ser asignado a determinado receptor. En contraposición, un mecanismo «mecánico» es aquel en el que, dada cierta indeterminación, quedan reducidas al mínimo –si no es que eliminadas del todo– las preferencias de los agentes que asignan.

Antes de continuar con el argumento principal, una precisión más. La indeterminación debe ser entendida en este contexto como la imposibilidad total de decidir entre una opción u otra por falta de información relevante. Elster consi-

6 Esta intuición no es sólo mía, sino que más bien la comparto de autores como Elster que plantean el caso de los principios de asignación como cambiantes según las exigencias de justicia de casos y contextos determinados (Elster, 1992; Elster, 2000).

deraba que el hecho de que existiera indeterminación en una elección era razón suficiente para invocar el uso de loterías, sin embargo, esto no significaba que de hecho hubiera buenas razones para usarlas, ya que de hecho algunas decisiones son lo suficientemente banales como para que la indeterminación no las afectara, lo que hace la diferencia y convierte las loterías en una opción *real* es el que la justicia se ve involucrada (1989: 107-109).

Ahora me tomo la libertad de citar algunos pasajes acerca de cómo una lotería bien realizada rompe con la indeterminación:

Una lotería, a mi parecer, es un proceso capaz de generar varios posibles resultados. El resultado específico que será generado por la lotería en cada ocasión dada que se utilice es desconocido (Stone, 2007: 279-280).

Un agente que emplea una lotería en este sentido está concediendo un bien a quien lo demanda si resulta seleccionado cuando la lotería es usada. Si quienes demandan un bien tienen demandas igualmente fuertes, entonces un proceso de toma de decisiones que involucra loterías asegura que uno de esos demandantes será seleccionado para recibir el bien, pero la identidad exacta de ese demandante es desconocida hasta que la lotería es empleada (Stone, 2007: 280).

Hasta ahora estas afirmaciones apuntan hacia que es necesario que las loterías cumplan con cierta *aleatoriedad*. Esto aún no asegura que toda lotería sea usada bajo indeterminación, ya que desconocer la identidad específica del posible recep-

tor no asegura que, de hecho, no se tenga información que privilegie un resultado sobre otro:

Si la garantía para predecir que un resultado va a darse es exactamente la misma que la garantía para creer que cualquier otro resultado va a ocurrir, entonces la lotería es *una lotería justa*. Si esto no es el caso, si hay más garantías para creer que algún resultado va a ocurrir en lugar de otros, entonces la lotería es una *lotería cargada* (esto es, cargada hacia cierto resultado). Si uno equipara la garantía para creer que un resultado va a ocurrir con la *probabilidad* de que el resultado va a ocurrir, entonces uno puede adelantarse a definir una lotería justa como una lotería en la cual los resultados son todos equiparables, y una lotería cargada como una lotería en la cual diferentes resultados tienen diferentes probabilidades⁷ (Stone, 2007: 280).

Finalmente podemos decir que las condiciones de indeterminación para el uso de una lotería no se limitan a no disponer de información relevante para tomar una decisión directa, sino también a una falta de información acerca de quiénes serán los receptores específicos del bien y una falta de información sobre las posibilidades de los receptores de recibir el bien. Finalmente se puede hablar de una regla de la lotería justa como la plantea Stone:

Bajo condiciones de indeterminación, si un agente debe asignar un bien escaso indivisible y homogéneo entre un grupo de individuos con demandas homogé-

7 Las cursivas son del texto original.

neas, entonces ese agente debe recurrir al uso de una lotería justa (2011: 53).

Ahora viene lo interesante. Regresando al caso de la asignación de vacunas en casos de emergencia, la propuesta de Peterson resulta no ser una propuesta justa al tratarse de una lotería cargada, ya que la propuesta pide que se asigne un mayor número de boletos para la lotería a determinado grupo, lo que altera las posibilidades de que reciban la vacuna cargándose a su favor. Si bien existe aún la posibilidad de que no resulten sorteados, el hecho es que el agente que hace la asignación termina por favorecer a un determinado grupo al hacer que los posibles resultados de la lotería tengan distintas probabilidades de darse.

Esto podría pensarse como una consecuencia inevitable y un defecto del proceso, pero el hecho es que el conocimiento del agente que asigna las oportunidades para el sorteo convierte al tipo de asignación propuesto por Peterson en una especie de mecanismo discrecional disfrazado. Lo mismo que Elster afirmaba sobre las explicaciones funcionales en su crítica a Calabresi y Bobbit (1992) puede decirse de esta propuesta que tiene la tendencia a disimular u ocultar la necesidad de tomar «decisiones trágicas» con la ilusión de que no se está realizando una asignación discrecional, sin embargo dicha ilusión puede no sostenerse por mucho tiempo.

Hasta ahora sólo he dicho que, según lo que he explicado, la propuesta de Peterson no pasa la prueba de la lotería justa de acuerdo con los criterios que tomé de Elster y Stone. Pero cabe el preguntarse si de hecho una lotería justa es un método más justo de asignación que el propuesto por Peterson tomando en cuenta criterios más robustos como principios de justicia determinados. Lo que haré a continuación

será tratar de responder a esto al contrastar la propuesta de lotería cargada de Peterson y la de la lotería justa con determinados principios de justicia.

Justicia e imparcialidad

En el apartado anterior mencioné cómo para Elster las loterías cobraban importancia al involucrarse con la idea de justicia. También obvié la relación entre cuestiones de justicia y las loterías proponiendo solo la idea de lotería justa, sin embargo, es prudente preguntarse si de hecho existe una relación importante entre un mecanismo de asignación del tipo del que son las loterías con cuestiones de justicia. Lo que pretendo hacer ahora es demostrar esa relación.

En uno de sus textos más conocidos, John Broome relaciona la idea del uso de loterías con una asignación justa para satisfacer las demandas de los receptores. Básicamente, Broome propone que una lotería como tal termina favoreciendo a quienes no tienen las demandas más fuertes de un bien, esto es, a quienes no lo requieren con mayor necesidad. Por esta razón Broome cree que lo más justo sería utilizar una lotería en la que la mayor probabilidad de obtener un bien esté cargada hacia los receptores que tienen una demanda más fuerte (1990).

Este ejemplo obviamente deja ver una inclinación a la idea de una lotería cargada; sin embargo, lo importante aquí es por qué Broome considera que esto debe ser así. La razón es que para Broome un principio de justicia que debe ser respetado es favorecer a aquellos que tienen una demanda con una mayor fuerza. Dejando fuera el hecho de que esto supondría, según la regla de la lotería justa, que una lotería en principio no debería ser invocada, y que resulta sólo otro

caso de una decisión trágica disfrazada, el punto es que lo que vincula el uso de una lotería con la idea de justicia es el principio de justicia bajo el cual se justifica su uso y por el cual se pretende que sea una asignación más justa.

Si debemos pensar en principios de justicia, considero que lo más ilustrativo sería comenzar por retomar a John Rawls, porque me parece que no se puede hablar de principios de justicia sin hablar por lo menos de forma sucinta de John Rawls⁸. Articularé pues los dos principios más generales de justicia de la forma más fiel a como lo hace Rawls, o mejor aún, los citaré:

[...] El primero exige igualdad en la repartición de derechos y deberes básicos, mientras que el segundo mantiene que las desigualdades sociales y económicas, por ejemplo las desigualdades de riqueza y autoridad, sólo son justas si producen beneficios compensadores para todos y, en particular, para los miembros menos aventajados de la sociedad (2006: 27).

Ambos principios de justicia podrían ser homologados para el caso de la asignación de bienes, y me parece que exigirían de alguna forma que una asignación justa cumpliera con demandas de justicia tales que, por ejemplo, en el caso de una asignación de vacunas en caso de emergencias se respetara que 1) la asignación de vacunas se realizara de forma imparcial entre los posibles receptores y 2) que dicha imparcialidad sólo podría ser pasada por alto si el beneficio fuera general, o en el

⁸ Antes sería bueno recordar que incluso los críticos más duros de Rawls han coincidido en que su teoría de la justicia es el punto de partida indispensable. Parafraseando a John Austin en su *defensa de las excusas*, puede que las teorías de Rawls no tengan la última palabra, pero indudablemente tienen la primera.

mejor de los casos, para favorecer a los más afectados por un brote o pandemia.

Ahora la pregunta por el premio frívolo ridículamente presentado es, ¿cumple la asignación por loterías con estos principios? Dado el orden lexicográfico de los principios de Rawls lo más conveniente sería comenzar por la idea de la imparcialidad.

Imparcialidad y loterías

Hace un momento utilicé el término «homologados» para referirme a la posibilidad de utilizar los principios de justicia generales de Rawls en el área específica de las asignaciones justas, esto fue intencional y se debió a que me parece que el marco normativo, tanto de los principios de Rawls como el de principios más específicos, puede ser el mismo.

Aun así, creo que no es del todo lícito tomar como tal el primer principio y hablar de un principio de imparcialidad al llevarlo al terreno de las asignaciones de bienes. Antes bien, creo que se debería formular un principio propio de imparcialidad para las asignaciones, para mi suerte; ya existe uno formulado por Peter Stone:

El principio de imparcialidad en consecuencia demanda que cuando un bien es asignado, un agente debe generar distribuciones que satisfagan condiciones de eficiencia, prioridad y equidad en la medida de lo posible. Dicho requisito es importante, porque la indeterminación hace imposible para cualquier tipo de distribución cumplir con esas tres condiciones al mismo tiempo (2011: 82).

Lo importante al momento de aceptar dicho principio es entender cómo esto lleva necesariamente a que la única forma de asignación (y posteriormente distribución) que le haría honor es la lotería justa. Básicamente podemos pensar esto aplicándolo al caso que nos interesa. Dadas las condiciones que se requieren para poder realizar una asignación no aleatoria, tales como tener *buenas razones* para asignar de forma discrecional un bien, la lotería justa promete, en primer lugar, satisfacer las tres condiciones del principio de imparcialidad y, en segundo lugar, respetar la forma más general del principio entendiéndola como una igualdad de condiciones para la asignación de un bien.

En un caso de emergencia, asignar vacunas teniendo buenas razones para elegir algunos receptores sobre otros implicaría tener que buscar buenas razones para hacer dicha asignación, lo que consumiría tiempo que tal vez no se tenga, lo cual violaría la condición de eficiencia del principio y es, además, un criterio para tomar en cuenta el uso de la lotería. Por otro lado, una asignación discrecional no podría solucionar el problema que le pone la indeterminación, a menos que se tuviera más información relevante, lo cual puede llevar más tiempo, que puede no tenerse de sobra, y el círculo comienza de nuevo.

Ahora toca el turno de la propuesta de lotería cargada de Peterson y Broome. Siendo sincero, darle una oportunidad es sólo con el fin de demostrar que de hecho no puede siquiera pensar en hacerle honor al principio de imparcialidad, esto porque sólo un mecanismo que sea aleatorio podría hacerlo. La lotería cargada, como la he dibujado anteriormente, es sólo aleatoria en apariencia, ya que en principio es susceptible de los mismos problemas que una asignación discrecional. Pensemos cómo serían asignadas las oportunidades

para participar en la lotería, al tener algunos más boletos para el sorteo que otros. Las preguntas obvias serían, ¿qué buenas razones tenemos para asignar los boletos de esa manera? y ¿tenemos de hecho buenas razones? Creo que no es necesario repetir a dónde nos lleva esto.

Finalmente, una lotería justa tiene mayores méritos para hacerle honor al principio de imparcialidad, porque, de entrada, como ya era planteado por Elster, una lotería es un mecanismo que se usa cuando la razón es insuficiente y es superada por la indeterminación, cuando no hay interés por las razones, cuando la indeterminación hace imposible razonar, y cuando la inconmensurabilidad nos deja sin poder deliberar (Elster, 1989). Así pues, sólo una lotería en sentido estricto podría cumplir con el principio de imparcialidad, y como ya he tratado de mostrar, la propuesta de Peterson no cumple con ser una lotería como tal. Sólo una lotería que cumpla con la regla de la lotería justa puede ser considerada como el mecanismo de asignación necesario que, en el caso de las vacunas en emergencias de salud, respetaría el principio de imparcialidad.

Lotería justa pero no lotería perfecta: a manera de conclusión

Hasta ahora me he concentrado en proponer la lotería justa como una propuesta que promete ser más justa a partir de ciertos principios de justicia, en contraposición a la propuesta de lotería de Peterson, y para el caso específico de la asignación de vacunas en casos de emergencia.

Ahora hablaré de las críticas que hasta el momento se me han ocurrido para la propuesta que traté de dibujar. En primer lugar, creo que una crítica obvia tiene que ver con

el segundo principio de justicia de Rawls, que parece haber sido pasado por alto. De entrada, no se puede asegurar que una lotería cumpla con el favorecimiento de los menos favorecidos. Ni la lotería cargada de Peterson, que tendría el mismo problema del inicio tratando de determinar quiénes son los menos favorecidos, ni la lotería justa que he tratado de defender aquí, que en primer lugar anularía el estatus de un receptor menos favorecido al eliminar todo posible conocimiento específico de los receptores.

De ahí se desprende una objeción más. Parece ser que de entrada un mecanismo de asignación justo debería, por lo menos, tomar en cuenta de forma preliminar las demandas de los posibles receptores, esto con la finalidad de identificar a los menos favorecidos. No digo que las demandas sean el criterio último para determinar esto, ya que podemos pensar en demandas de personas favorecidas y en personas nada favorecidas, que por cualquier situación no hagan las demandas para satisfacer sus necesidades. Sin embargo, es un buen punto de partida o desempate en todo caso.

Otro problema tiene que ver con que aún no estoy convencido del todo de que la asignación de vacunas en casos de emergencia sea un caso en el que, de hecho, se deba invocar una lotería. Parece ser que el único criterio que se cumple de los que mencioné es el de la urgencia, ya que es difícil pensar en que haya receptores que demanden recibir un bien que quizá incluso no saben que necesitan, aunque he dicho que esto no significa que se deba descartar dárselos. La lotería cargada de Peterson y Broome cumple con esta intuición poderosa; sin embargo, ¿no es claro que si de hecho la razón para asignar un bien, en este caso vacunas, es la fuerza de las demandas, se tienen buenas razones para asignar el bien de forma directa?

Finalmente, relacionado con esto está el hecho de que no es claro tampoco por qué un mecanismo como la lotería sería un mecanismo de asignación que de hecho debiera ser tomado en cuenta en el caso de las vacunas en caso de emergencias. Y uno podría preguntarse entonces por qué tanto problema para proponerlo como un mecanismo de asignación más justo, y el reclamo sería válido de cierta manera, pero no hay que olvidar que mi intención fue proponer la lotería justa como un mecanismo más justo en comparación con la lotería de Peterson, además de mostrar que esta última se trata sólo de un mecanismo discrecional disimulado bajo la capa de un mecanismo por aleatoriedad.

Sin embargo, retomando de nuevo a Elster (1992), los mecanismos de asignación no responden sólo a principios de justicia determinados en momentos determinados, sino aspectos específicos de cada caso. En el caso de las vacunas en emergencias, parece haber muchos aspectos específicos que no son tomados en cuenta o que son dejados de lado al usar mecanismos como la lotería justa. Por ejemplo, pensemos en todas las razones que no se agotaron antes por atender al criterio de la falta de tiempo para deliberar. Pensemos en todos los criterios médicos⁹ que podrían funcionar como mejores razones para una deliberación que tuviera como resultado que un mecanismo de asignación discrecional.

Lo que trato de decir es que no es obvio que, en el caso de asignación de vacunas, se pueda decir sin más que la razón ha sido derrotada, quitándome el sombrero ante Elster, y que lo único que puede salvarnos de la indeterminación es

9 Criterios del tipo de los QALYs y la mejor recepción por especificidades de cada paciente. Algunos de los criterios médicos que se involucran en este tipo de decisiones pueden ser revisados en Waring (2004).

la lotería justa. Podría ser que a la luz de las razones que dan los criterios médicos pudiera ser mejor una asignación como la que proponen los protocolos mundiales. Pero en este caso propondría un mecanismo discrecional real y con toda la pompa, no el tipo de loterías cargadas que no resuelven su identidad entre mecanismo discrecional o mecánico. Si lo que he argumentado y descrito es por fortuna correcto de alguna forma, entonces creo que podría resumir la conclusión de la siguiente manera: lo que propone Peterson es una lotería cargada; ésta no es una lotería bien realizada, una lotería bien realizada es una lotería justa, una lotería justa cumple con respetar ciertos principio de justicia y de imparcialidad, cosa que la lotería cargada no puede hacer, sin embargo, la lotería justa no es el mecanismo por asignación perfecto y puede pensarse en otros mejores. Todo esto pensando sólo en el caso de asignación de vacunas en caso de emergencias.

Bibliografía

- Binmore, K. (2011). *Teoría de juegos: una breve introducción*. España: Alianza Editorial.
- Broome, J. (1990). *Ethics out of Economics*. Reino Unido: Cambridge University Press.
- Elster, J. (2000). La ética de las decisiones médicas. En Elster, J. y Herpin, N. (Comps.). *La Ética de las Decisiones Médicas*. España: Gedisa.
- Elster, J. (1992). *Local Justice: how institutions allocate scarce goods and necessary burdens*. Estados Unidos de América: Cambridge University Press.
- Elster, J. (1989). *Solomonic Judgments: studies in the limitations of rationality*. Francia: Maison des Sciences de l'Homme/ Cambridge University Press.

- Hirose, I. (2010). Should we select people randomly?. En *Bioethics*, 24(1), 45-46.
- Organización Mundial de la Salud. (2016). WHO pandemic phase descriptions and main actions by phase. Disponible en http://www.who.int/influenza/resources/documents/pandemic_phase_descriptions_and_actions.pdf?ua=1. Consultado el 19 de mayo 2016.
- Peterson, M. (2008). The moral importance of selecting people randomly. En *Bioethics*. 22(6) 321-27.
- Rawls, J. (2006). *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Stone, P. (2011). *The Luck of the Draw: the role of lotteries in decision making*. Estados Unidos de América: Oxford University Press.
- Stone, P. (2007). Why lotteries are just?. En *The Journal of Political Philosophy*, 15(3), 276-95.
- Waring, D. (2004). *Medical Benefit and the Human Lottery: an egalitarian approach to patient selection*. Países Bajos: Springer.

Resumen

En este texto se argumenta a favor de la idea de que una lotería justa es un mecanismo de asignación más justo en el caso de la asignación de vacunas en casos de emergencia. Al decir que es más justo, lo hago en contraposición a la propuesta de lotería cargada. La idea es que una lotería justa cumple con los criterios para ser invocada además de que es una forma de romper la indeterminación generada por la incapacidad de deliberar, para concluir en que sólo una lotería justa es una lotería en sentido estricto según la descripción de un mecanismo por aleatoriedad.

Palabras clave: lotería justa, lotería cargada, justicia, asignación.

Abstract

In this article I argue that a just lottery is a fairness assignment mechanism in the case of assignment of vaccines for emergency cases, in contrast to the proposal of a charged lottery. The idea is that a just lottery fulfil the criterion under which it is called, besides it is a way to avoid the indeterminacy that results from our incapacity to deliberate. In conclusion, only a just lottery is a lottery in strict sense, according to the description of a randomness mechanism.

Key words: just lottery, charged lottery, fairness, assignment.

Marx y Laclau. Retomar la política desde el enfoque discursivo

Ricardo Padilla Rizo

Universidad Autónoma de Aguascalientes

ricardo.padilla@live.com.mx

Introducción

El presente trabajo tiene el propósito de repensar el alcance de la práctica política, pero desde un enfoque discursivo. El problema es interpretar algunas ideas del marxismo a partir de un marco teórico contemporáneo: la teoría del discurso de Ernesto Laclau. Tres cuestiones son las que figuran a lo largo del escrito: ¿qué es la sociedad?, en referencia a su comprensión ontológica y que discute la relación entre la idea de discurso y el materialismo de Marx; ¿cómo se organiza el pueblo contra el bloque de poder?, desde estos conceptos se reflexiona sobre la estrategia de la sociedad inconforme para resistir al poder; y, ¿qué es la representación política?, que hace alusión al concepto de representación hegemónica y el papel del partido en la teoría política clásica. Estos son problemas planteados en la teoría política tradicionalmente. El enfoque discursivo que tomamos de Ernesto Laclau sirve

para refrescar el problema y su respuesta. El escrito lo organicé en tres partes: la primera es la exposición de la teoría de Laclau. En la segunda, retomo algunos pasajes de Marx para considerar que es pertinente la vuelta a la lectura del autor moderno, aunque con matices en la manera de abordarlo. Y en la tercera y a modo de conclusión, planteo que el éxito de la lucha contra el neoliberalismo depende en parte de prácticas individuales que realicen valores humanos.

Teoría del discurso

Crisis del marxismo. Los primeros escritos de Laclau en los años setenta se encontraron en medio de una circunstancia particular: la del desencanto y la decepción por la ideología marxista frente al auge del neoliberalismo y del llamado fracaso de los socialismos reales. Sus críticas iniciales se dirigieron hacia lecturas economicistas del marxismo realizadas por otros marxistas. Este economicismo se manifestaba en reduccionismos de clase de las luchas políticas, o en la abstracción de la economía respecto de la política como esferas autónomas de la realidad. La respuesta fuerte de Laclau la formuló con Chantal Mouffe en *Hegemonía y estrategia socialista*, en 1985, con el nombre de posmarxismo. Ahí sostenían un enfoque discursivo para discutir tanto la ontología materialista del marxismo como la epistemología realista de la sociología y de la ciencia política. De tal modo que la realidad es un discurso y su conocimiento no es objetivo, en el sentido clásico.

Discurso y sociedad. ¿Qué es la sociedad? Esta pregunta es el punto de partida ontológico y epistemológico del posmarxismo para rebatir el dogma materialista y su fuente es Saussure. Menciono tan sólo dos ideas relevantes para Laclau: la

primera es el principio de relacionalidad (Laclau y Mouffe, 2004: 144). Según este principio, el significado de un signo está determinado por su relación con signos contiguos. Así que ningún signo tiene un significado *a priori*; la segunda es el principio de arbitrariedad, que se refiere al carácter arbitrario del nacimiento del vínculo entre significante y significado. La palabra y el concepto se vinculan arbitrariamente. Una vez que se da un vínculo, éste debe sostenerse para dar cierta estabilidad a la lengua, de otro modo no sería posible la comunicación. Esto implica la posibilidad de que un signo adquiera un significado nuevo si se establecen nuevas relaciones con otros signos.

El esquema de Saussure es utilizado por Laclau como base para explicar la constitución de la sociedad. Al igual que el lenguaje, la sociedad es un concepto abstracto, cuya estabilidad depende de la repetición de los significantes que le dan forma en el plano de lo concreto. El avance de Laclau consiste en comprender el discurso como algo que abarca y excede la esfera lingüística. No distingue entre lo lingüístico y lo no lingüístico, las prácticas sociales constituyen formas de discurso porque expresan significados y dan significado a otras prácticas (Laclau, 2007). Por ello, la estabilidad de un orden social depende de la estabilidad de las prácticas discursivas, de la reproducción de la ideología, diría Althusser (2010). La sociedad requiere la definición temporal y contingente de ciertos elementos que den cohesión y generen un tipo de orden. Los elementos discursivos que dan estabilidad a una sociedad los llama Laclau «puntos nodales» (Laclau y Mouffe, 2004: 152). Estos son símbolos y prácticas que se van sedimentando con el tiempo para dar forma a una sociedad.

Pero el problema que se desprende es que la sociedad es imposible (Laclau, 2000). «Sociedad» no es un objeto sino

una construcción discursiva, contingente y siempre susceptible de ser transformada. Así, los puntos nodales que constituyen un discurso surgen como un infinito intento de fijar la forma de orden social, siempre de forma contingente y temporal. Como consecuencia de este enfoque, la jerarquización a priori de elementos que configuran lo social, como la economía en el marxismo, pierde sentido. Como dice Laclau:

En nuestra perspectiva no existe un más allá del juego de las diferencias, ningún fundamento que privilegia a priori algunos elementos del todo por encima de los otros. Cualquiera que sea la centralidad adquirida por un elemento, debe ser explicada por el juego de las diferencias como tal (2011: 93).

De este modo se descarta la conocida sentencia de «la economía determinante en última instancia». Para Laclau, la economía no es un campo aislado y objetivo del discurso social, sino un elemento indecible, es decir, cuyos límites con la política, la cultura, la historia, etcétera, no pueden trazarse objetivamente. La separación de lo económico es resultado de una abstracción, de un trabajo intelectual que divide conceptos. Este enfoque discursivo afecta de la misma manera la construcción de las identidades sociales. Éstas no pueden reducirse a posiciones objetivas de clase, como determinaciones económicas. Las identidades sociales son, al igual que los signos, producto de las relaciones con otras identidades, signos, prácticas, etcétera. Laclau entiende el concepto de sujeto de esta manera:

Siempre que en este texto utilicemos la categoría de «sujeto», lo haremos en el sentido de posiciones de

sujeto en el interior de una estructura discursiva. Por tanto, los sujetos no pueden ser el origen de las relaciones sociales, ni siquiera en el sentido limitado de estar dotados de facultades que posibiliten una experiencia, ya que toda experiencia depende de condiciones discursivas de posibilidades precisas (Laclau y Mouffe, 2004: 156).

Aquí radica el rechazo del esencialismo moderno. En ningún momento la identidad del sujeto podría fijarse para siempre. Y lo mismo puede extenderse hacia las ideas de Estado y de sociedad civil. En síntesis, la sociedad es el producto siempre inacabado de articulaciones y desarticulaciones de elementos discursivos. Algunos de ellos quedan sedimentados para configurar un orden social estable, pero ello siempre es temporal y contingente.

Discurso y hegemonía. El conjunto de este proceso de articulación y desarticulación de elementos discursivos, de la instauración de puntos nodales y de una forma particular de orden social es la hegemonía, que en la primera formulación de Laclau es asimilable a la política (Laclau y Mouffe, 2004). Hegemonía no es sólo la relación vertical del bloque de poder sobre el pueblo, son luchas hegemónicas tanto las que buscan modificar como conservar el discurso dominante. La simplificación que señalaba Marx respecto a las clases proletaria y burguesa en la sociedad capitalista, es reformulada como un antagonismo radical entre dos identidades, pero de acuerdo con Laclau, entre ellas no hay o no debería haber a priori definiciones clasistas. La división política la expresa Laclau al estilo de Gramsci, como pueblo y bloque de poder, pero el contenido ideológico de cada parte no puede ser

anticipado y depende de la identidad que se construya. Lo que agrega el concepto de antagonismo es que considera las identidades políticas como algo inacabado. Las identidades antagónicas, al ser también productos del discurso, no son constantes, dependen de las demandas que están en juego.

Otro aspecto de la política como hegemonía es la formación de cadenas de equivalencia, lo cual responde a la pregunta de cómo se organiza el pueblo contra el bloque de poder. El antagonismo social no es uno, pero la simplificación que tiene como objetivo la lucha contra el poder dominante requiere de una organización de las fracciones sociales, de las diferentes identidades frente al bloque de poder. Dicha organización consiste en la articulación en el plano horizontal de las demandas particulares para crear una cadena equivalencial lo suficientemente extensa para desarticular la hegemónica. Al final, se trata de una lucha formal por el poder, en el sentido de que los contenidos ideológicos de las luchas no son necesarios, aunque la idea de la articulación conviene de cierta manera a la idea de democracia.

Existe una ambigüedad en esta formulación porque por un lado la cadena de equivalencia parece expresar un peso cuantitativo si depende de su extensión, pero en realidad se refiere a un rasgo cualitativo. La organización más fuerte sería aquella capaz de incluir mayor diversidad de demandas. Es por ello que la articulación no es de individuos, sino de demandas y de significados.

Populismo y demanda popular. *La razón populista* propone una reformulación de la política que complementa la de hegemonía. El populismo parte de la demanda como unidad de análisis. En lugar de elementos discursivos, «demanda» expresa un carácter performativo en el sentido de que se

reclama algo al bloque de poder. La demanda es la materia concreta de las cadenas de equivalencia y que unificadas conformarían la identidad del pueblo. Particularmente las demandas con más fuerza política son las que permanecen insatisfechas, porque se mantienen vivas en el campo de la lucha hegemónica, a diferencia de las demandas satisfechas que terminan anulando su poder de confrontación al ser absorbidas por el sistema. Es decir, mientras la demanda quede insatisfecha, su capacidad de oponerse al sistema articulándose con otras demandas se mantiene vigente y en ese sentido son demandas populares.

La condición para la articulación de las demandas populares reside en que estén dirigidas al mismo receptor, y para ello se da un doble proceso de construcción de identidades: por un lado la identidad del pueblo, y por otro lado la identidad del adversario o antagónico. Tal relación constituye el antagonismo social que está presente en todas las sociedades, pero no es estable, las demandas articuladas pueden desarticularse, debilitando la cadena equivalencial y fortaleciendo el bloque de poder, o viceversa. Todo depende de la conveniencia de la demanda particular para el conjunto, el objetivo es siempre la unificación del pueblo aunque ésta sea imposible.

De acuerdo con esto, Laclau distingue entre *populus* y *plebs*. El *populus* haría referencia a un pueblo definido cuantitativamente por la mayoría o algo menos que la totalidad, mientras que la *plebs* es un pueblo cualitativo, puede construirse un pueblo con menos que la mayoría pero con una identidad mejor definida y presentarse como oposición al bloque de poder.

«Pueblo» funciona como un significante, un nombre que unifica la diversidad de demandas. Como el contenido del

nombre no tiene un referente preciso es un significante vacío. Los sujetos que se identifican con el pueblo (*plebs*) tienen un lugar de enunciación particular que no puede ser homogeneizado. Cada posición de sujeto ve en el pueblo su propia forma de interpelación. Así que el vacío del significante no significa ausencia, sino una multiplicidad de significados reales y simultáneos.

La mera construcción del pueblo no es suficiente para la lucha hegemónica, requiere de un representante concreto que establezca el diálogo con el pueblo. A diferencia de la representación clásica, que Laclau entiende como la relación unilateral y transparente entre el representante y el representado, como la del partido como el poseedor del saber, la representación hegemónica comprende una inevitable doble relación entre ambas partes. La unificación de las demandas no anula sus diferencias y al mismo tiempo el representante no es sólo un partido o un individuo, sino un sujeto complejo, producto de las proyecciones afectivas del pueblo. A este fenómeno lo llama Laclau «investidura radical» (2011: 142). Al mismo tiempo, la respuesta del líder como escucha del pueblo afecta y fortalece la identidad del pueblo. Tal investidura es la encarnación de una carga semántica de insatisfacción con el orden vigente y no implica necesariamente un proyecto político sustituto.

Lo importante de la formulación populista de la política radica en estos tres aspectos: la articulación, la representación y la unificación de las demandas. Si logra realizarse el momento de la unificación, también se habrá generado una exclusión de lo que no es aceptado por el conjunto del pueblo. Aquello que es excluido tiene un carácter heterogéneo en el sentido que Kuhn hablaba de inconmensurable:

La heterogeneidad, concebida de esta manera, no significa diferencia; dos entidades, para ser diferentes, necesitan un espacio dentro del cual esa diferencia sea representable, mientras que lo que estamos denominando heterogéneo presupone la ausencia de ese espacio común (Laclau, 2011: 147).

En algunos casos la exclusión y la idea de heterogeneidad son objeto de crítica. El populismo invita a la división de la sociedad y a la formación de un conflicto entre las partes. El problema que esto implica es que el antagonismo social presupone una creencia en la representación política. Y la hay en el enfoque de Laclau, pero no porque sea una creencia racional. El sustento de la creencia en el líder que unifica al pueblo tiene un fundamento pasional, libidinal, de modo que la representación también tiene algo de proyección, de ahí que el vacío del significante «pueblo» sea llenado de diversas maneras según de qué pueblo se habla y esto vincula al populismo con la democracia.

Nuestras preguntas sobre la sociedad, la organización y la representación tienen respuestas generales: el discurso, la articulación y la proyección libidinal. La importancia central que Laclau le concede a la política invita a pensar la política como algo más que una práctica social concreta, es un proceso constitutivo de lo social más allá de lo institucional porque involucra tanto a los sujetos concretos como a la dimensión imaginaria y afectiva.

Releer a Marx

Discurso y materialismo. Dicho lo anterior, podemos ensayar una lectura de Marx con el enfoque discursivo y populis-

ta. En primer término, respecto a la ontología de la sociedad se discute el materialismo como una supuesta determinación de las condiciones materiales sobre el pensamiento. Este es el materialismo duro que responde al idealismo y sostiene que las ideas son reflejo de la materia. Pero la postura correcta es la que comprende que la materia no es separable de lo cultural y ambas existen ahí donde el hombre concreto comienza su producción.

Este modo de producción no debe considerarse solamente en cuanto es la reproducción de la existencia física de los individuos. Es ya, más bien un determinado modo de actividad de estos individuos, un determinado modo de manifestar su vida, un determinado modo de vida de los mismos (Marx y Engels, 2011: 12).

La expresión de la vida humana se da mediante el lenguaje y otras prácticas no lingüísticas, eso es el discurso para Laclau. La aportación de Laclau al materialismo de Marx consiste en hacer visible la importancia del lenguaje en la determinación del modo de producción, los motivos rebasan las necesidades biológicas del cuerpo, aunque se originen en éste. En cierto sentido, las necesidades del cuerpo se encuentran demasiado al fondo de la complejidad humana, y lo «humano» se entiende como una condición que no puede disociar una cosa de la otra. En otras palabras, la relación importante de lo cultural y el modo de producción es que la transformación de los esquemas culturales puede generar un cambio en los modos de producción. Por ejemplo, al pensar el propósito del trabajo, de la justificación de la jornada, de la existencia de la riqueza concentrada y principalmente de los valores que promueve el estado de las cosas actual.

Discurso y praxis. En el mismo sentido, la idea de praxis marxiana debería entenderse como discurso en el siguiente sentido. Toda práctica tiene una intención, algo que expresar, aunque no sea lingüística. La transformación del mundo, como lo sostiene la undécima tesis sobre Feuerbach, comprende una acción humana sensible, que desplaza una actitud pasiva del materialismo determinista, así como la idea del lenguaje como mera expresión. La praxis no sustituye al pensamiento, sino que lo presupone, tal como la idea de discurso al no distinguir entre lo lingüístico y lo no lingüístico.

De ahí que las sentencias deterministas en la concepción de la historia sean discutibles. No podemos negar u ocultar los pasajes donde es fácil interpretar ese sentido lineal y evolutivo de la historia, de la sucesión de las etapas sociales. Es algo presente en el imaginario de la época moderna. Sin embargo ello no debería considerarse más que como un esquema para explicar algo en términos teóricos.

Por el contrario la idea de praxis y la de historia tienen mucho en común. Es verdad que si Marx sostuvo que la historia ha sido la historia de la lucha de clases y también expresó que la historia la hacen los hombres (2015). Esto porque la producción humana requiere de una voluntad, motivada por las necesidades pero también por la imaginación. La lucha de clases no es inconsciente, se basa en la imposición y lucha de un discurso en el sentido dado aquí. La imposición de significados y prácticas o su rechazo. Más allá del contenido valorativo de los discursos, podríamos decir que al final la lucha por el poder es una lucha entre discursos, donde lo sustancial es el poder.

El poder de la utopía comunista no radica en su configuración como modo de producción, sino como discurso

alterno al del capitalismo. Considerar el comunismo como el objeto de una voluntad colectiva no tiene que significar literalmente construir una comuna internacional con su sistema económico definido letra por letra, sino que se presenta como el nombre de una promesa de cambio en el orden actual y de una transvaloración:

Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, las mismas relaciones dominantes concebidas como ideas; por tanto, las relaciones que hacen de una determinada clase, la clase dominante, son también las que confieren el papel dominante a sus ideas (Marx y Engels, 2011: 48).

Discurso y lucha de clases. De ahí que el problema de la falsa conciencia sea un falso problema. Es un asunto de hegemonía de los discursos. Esto nos conduce al problema de la lucha de clases. Si la consideramos como una relación objetiva, en nuestra circunstancia neoliberal, la lucha revolucionaria se encuentra prácticamente paralizada. El pueblo está despojado de las armas, pero sólo en un sentido. No hay posibilidad de luchar contra un ejército, pero sí mediante las armas del discurso. Si la hegemonía de un discurso radica en la reproducción de los significados dominantes a través de las prácticas de los individuos, la manera de contrarrestar esta hegemonía es mediante el fortalecimiento de un discurso de resistencia, no sólo ideológico sino práctico.

La forma de vida que impone el neoliberalismo puede ser contrarrestada con prácticas individuales o particulares que traten de no ser parte de ese discurso, es decir, prácticas desarticuladas del discurso neoliberal. Esto es, la clase como

tal tampoco es algo objetivo, la identificación con una va más allá de las relaciones de producción, pero podríamos creer que sí sirve pensar en términos de clase como un recurso metodológico para construir una lucha de clases que parta de las acciones de los que se identifican con la resistencia.

Resumiendo, la alternativa de Laclau a la lucha de clases es la articulación de demandas populares contra un antagonico. El conflicto populista, al rechazar el clasismo como una forma de esencialismo, y además inscrito en una epistemología antirrealista, comprende el antagonismo como una construcción discursiva, no objetiva en el sentido tradicional. Este antagonismo se construye a partir de un límite, el principio de exclusión, que no es objetivo, ni subjetivo, es construido socialmente y es materializado mediante un nombre, o dos, uno para la propia identidad y otro para el «adversario» político. Entonces, ¿cuáles son las prácticas que se requieren para construir una cadena equivalencial antineoliberal?

La respuesta se ubica entre la crítica institucional y la praxis individual. Para Marx la lucha contra el capitalismo no tenía que limitarse a lo nacional. El capitalismo desde sus inicios mostró su dimensión global, como lo llamaba Lenin, imperialista. Sin embargo, ¿no es preciso partir del núcleo del problema? Me refiero al núcleo en la praxis individual. La lucha directa contra el sistema no tiene que ser necesariamente contra los portadores del poder, instituciones y gobierno, pues de esa manera siempre nos encontraremos en desventaja. (Esto a pesar de que eventualmente nos encontramos con casos de destitución de presidentes, bajas en los *ratings* de televisión, en las ventas de productos, desplomes de multinacionales, etc.) Ni tampoco sería lo más adecuado reaccionar como si existiera en efecto una estructura ideológica determinante. El sujeto concreto siempre tiene la opción

de decidir ya no con una conciencia de clase, sino con una conciencia moral.

La promesa de la postura populista radica en reconocer las demandas populares como unidades de análisis de la política, es decir, concebir las demandas de los individuos y grupos inconformes como el punto de partida para la acción política, pues ellos son los únicos reales. En la praxis individual esto se lleva a cabo mediante la realización de valores antineoliberales.

De esta manera, utilizar el término «proletariado» como un referente objetivo seguirá trayendo pocos resultados. En cambio, hacer del proletariado un nombre con el cual se identifiquen los inconformes quizás podría traer un resultado más positivo en tanto que no designe posiciones objetivas ni determine la forma de actuar, sino más bien una idea de lo que es posible fuera del neoliberalismo y realizarlo de acuerdo con la perspectiva propia. De acuerdo con esta línea, proletariado es también un significante vacío.

Pero aún no tiene respuesta el problema de la lucha de clase. No es un asunto cuantitativo en el sentido de engrandecer simplemente la cadena, los pobres siempre han sido más, sino que la vía más prometedora es mejorar cualitativamente la lucha mediante la mejora de las prácticas anti-sistema. Por ejemplo, un mayor compromiso con la resistencia al consumismo, a la explotación, con la equidad de género, contra la discriminación, con ciertos valores que ha desplazado la cosmovisión neoliberal.

La alternativa al neoliberalismo no es un literal anti-neoliberalismo, como un bloque cerrado de prácticas y significados, pues habrá sujetos que reprochen algunos aspectos y otros no. Es más, caeríamos en una contradicción lógica que no tiene sentido en el plano concreto, por eso Laclau ma-

neja el término antagonismo. En este sentido considero que la lucha política de las masas hacia las instituciones corre el riesgo de fracasar y caer en una forma de alienación a la política, algo como un arrebató sin sentido según Žižek (2011). Si el ser humano busca una emancipación debe pensarse en términos concretos, no abstractos. De esta manera la articulación podría tener más éxito si su fuerza recae en la comunión de lo práctico, más que de lo ideológico. Todo esto se resume en un proverbio chino: «antes de iniciar la labor de cambiar al mundo, da tres vueltas por tu propia casa».

Según Laclau, el momento de una revolución no está determinado, surge en el momento de una crisis del orden hegemónico, de la debilitación del poder heurístico de un discurso. En este sentido insisto en que la praxis individual es la vía inicial de un movimiento de resistencia.

¿Emancipación humana o política? La emancipación es un asunto que Marx expuso en sus textos de juventud, *Sobre la cuestión judía y Crítica a la filosofía del derecho de Hegel* (2015). La emancipación se plantea como la liberación de un poder. La crítica de Marx a Bauer consistía en negar que la eliminación del poder de la Iglesia cristiana sobre los judíos fuera la salida correcta a la alienación al poder del Estado. La salida de Marx es que la verdadera emancipación no es respecto a una Iglesia ni respecto al Estado, ésta es una emancipación institucional. La emancipación real sería humana, no es una demanda política sino una postura filosófica sobre el ser humano.

La política liberal nos invita a abstraernos de la política, de un interés en la comunidad por un interés centrado en el individuo, pero ello no implica ninguna emancipación, más bien una indiferencia a la comprensión de las relaciones de

poder. La emancipación humana bien podría considerarse un ideal filosófico de Marx, pero que, al igual que la sucesión del capitalismo, puede lograrse a partir de ciertas prácticas antineoliberales. Lo planteo como una pregunta abierta: ¿en qué medida las prácticas políticas de masas o individuales conducen a una enajenación a la misma en tanto que se refuerza el pensamiento sobre el poder y la resistencia estructurales, en lugar de mirar al individuo, sí, pero como productor de su propia libertad?

Así que tenemos dos puntos de enfoque. Uno es la lucha constante contra las relaciones de dominación del sistema; otra es la abstracción relativa del individuo y buscar una libertad en su entorno inmediato, sin que ello signifique una pérdida del sentido comunitario y un énfasis en el individualismo, más bien se trata de suspender un tanto las estrategias teóricas y generar más prácticas en el nivel concreto. Pero para ello hay que establecer una jerarquía de valores humana, no económica.

Sólo cuando el hombre individual real recobra en sí al ciudadano abstracto y se convierte, como hombre individual, en ser genérico, en su trabajo individual y en sus relaciones individuales; sólo cuando el hombre ha reconocido y organizado sus *forces propres* como fuerzas sociales y cuando, por tanto, no desglosa ya de sí la fuerza bajo la forma de fuerza política, sólo entonces se lleva a cabo la emancipación humana (Marx, 2015: 83).

En este sentido la emancipación humana sería otra forma de significativo vacío, pues la emancipación total no puede alcanzarse, puesto que la emancipación es respecto de algo: de la religión, del Estado violento, de la moral, de la economía.

La emancipación debe definirse respecto al momento actual que vive una sociedad en un momento histórico concreto.

Conclusión. Política en el neoliberalismo

Recapitulando, de lo dicho lo central es que la dimensión discursiva desplaza en la visión posmarxista el materialismo y otras formas de esencialismo. En este sentido la idea de revolución puede ser retomada pero no con el mismo sentido. Revolución no puede entenderse ahora como la reconfiguración radical y veloz del orden social, de las relaciones de poder. Este sentido mesiánico de la revolución no tiene sentido en estos días. No obstante es posible pensar en la revolución en otros términos más prudentes.

Las prácticas antineoliberales que cada individuo pueda realizar en su entorno tienen una intencionalidad revolucionaria, pero el sentido del término revolución tiene que matizarse. Revolución no puede ser comprendida como la transformación radical del estado de cosas por dos razones: la primera es que el pueblo está desarmado, por lo tanto, no puede haber una revolución armada. Y segundo, la revolución, como se concibió décadas antes, presupone una anticipación de la forma de orden que sucedería.

En realidad, nos adherimos más al planteamiento de Ardití cuando sostiene que las insurgencias o movimientos políticos contemporáneos no tienen un plan, sino que ellas mismas son el plan (2012). ¿Qué significa esto? Que considera las protestas contemporáneas como síntoma de una crisis de la legitimidad del sistema hegemónico. Las protestas no tienen plan porque no se puede configurar a priori un estado de cosas que no conocemos, pero sí sabemos que el actual tiene que cambiar, «lo propio de las insurgencias no es di-

señar un nuevo orden, sino abrir posibilidades mediante un desafío de nuestros imaginarios y mapas cognitivos» (Arditi, 2012: 148).

Así, las protestas no son propiamente la revolución de la lucha de clases, pero sí una forma de resistencia hacia el poder hegemónico. Las protestas, entendidas como participación ciudadana en la crítica y rechazo del orden dominante, requieren al mismo tiempo de un refuerzo en el nivel individual. Puesto que las masas, el pueblo, la sociedad, no existen sino como construcción discursiva de los individuos unidos. De ahí que insista en que la capacidad de cambio de las protestas radica en la convicción del sujeto individual. Aunque no haya un plan mesiánico de las protestas y sean síntomas, para los individuos debe o debería haber al menos una idea vaga de hacia dónde va. Y en este sentido, el hacia dónde va no puede venir de un líder político, sino que tiene que originarse en la conciencia de los individuos bajo una forma moral.

La resistencia hacia el poder hegemónico no puede estar dirigida hacia un sistema, pues, ¿dónde están el sistema, las instituciones, etcétera? Estos son nombres de entidades abstractas, y lo concreto está en el quehacer inmediato de las personas. Es en este sentido que entiendo que las prácticas políticas colectivas pueden caer en una alienación a la política. Para Arditi, las cosas empiezan a ocurrir en la medida que las llevamos a cabo, y las protestas colectivas resultan un fenómeno visible para todos.

El problema, entonces, consiste en esto: ¿las protestas que son nuestra forma actual de la lucha de clase tienen la capacidad de articular a la sociedad lo suficiente para convencer de la pertinencia de valores antineoliberales, las protestas son performativos políticos (Arditi, 2012) que logran que los

espectadores pasen a ser activistas? En cierto sentido es innegable la necesidad de la resistencia en estos niveles, pero lo que me parece importante es que la construcción del enemigo parte también de una construcción de la propia identidad. De acuerdo con Laclau, la identidad del enemigo y la propia son bicondicionales. Un plan a futuro puede estar ausente, pero no ciertas directrices que no son políticas sino morales.

En síntesis, encontramos dos niveles de la resistencia. El primero es el nivel de lo concreto, basado en la dirección moral y espiritual, ya lo decía Gramsci, anclada en el sujeto que realiza estos valores como virtudes. El segundo es la manifestación colectiva que funciona como performativo político que algo genera en el observador. Quizás éste es el significado fuerte de discurso. No son los meros significados sino las prácticas lo que tiene un poder performativo, de generar la replicación de acciones de resistencia al sistema y no solamente nombrar al enemigo como parte del imaginario.

Finalmente, la práctica antineoliberal podría comenzar con la resistencia crítica a los valores y su jerarquización, a los modelos de vida, formas de expresión cultural, revalorar saberes ancestrales y la crítica al modelo científico. La articulación de las prácticas antineoliberales ha de buscar su representante hegemónico, pero, antes de ello, la creencia en la autonomía de la voluntad sería un paso inicial para la política.

Bibliografía

- Althusser, L. (2010). *La filosofía como arma de la revolución*. México: Siglo XXI.
- Arditi, B. (2012). Las insurgencias no tienen un plan, ellas son el plan: performativos políticos y mediadores evanescentes en 2011. *Debate Feminista*. 23(46). 146-169.

- Arditi, B. (2009). *La política en los bordes del liberalismo. Diferencia, populismo, revolución, emancipación*. Argentina: Gedisa.
- Borón, A. (2000). *Tras el búho de Minerva. Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo*. Argentina: CLACSO.
- Eagleton, T. (2011). *Por qué Marx tenía razón*. España: Península.
- Harvey, D. (2007). *Breve historia del neoliberalismo*. España: Akal.
- Laclau, E. (2011). *La Razón Populista*. Argentina: FCE.
- Laclau, E. (2007). Discourse. En Goodin, R. y Pettit, P. (Eds.) *The Blackwell Companion to contemporary Political Philosophy*. Reino Unido: Blackwell publishing.
- Laclau, E. y Mouffe, Ch. (2004). *Hegemonía y estrategia socialista*. Argentina: FCE.
- Laclau, E. (2000). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*. Argentina: Nueva visión.
- Laclau, E. (1978). *Política e ideología en la teoría marxista: capitalismo, fascismo, populismo*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2015). *Antología*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (2011) *Introducción general a la crítica de la economía política / 1857*. México: Siglo XXI.
- Meiksins, E. (1998). *Retreat from class. A New «true socialism»*. Inglaterra: Verso.
- Merlin, N. (2015). *Populismo y psicoanálisis*. Argentina: Letra viva.
- Žižek, S. (2011). Ladrones del mundo, uníos. *Teknocultura. Revista de Cultura Digital y Movimientos Sociales*. 8(2). 207-212. Recuperado de <http://teknokultura.net/index.php/tk/article/view/2>

Resumen

El presente escrito busca exponer los fundamentos teóricos de la teoría del discurso posmarxista, propuesta por Ernesto Laclau, con el propósito de hacer una lectura de algunos textos de Marx en clave discursiva. Primero, se hace un recorrido por los conceptos centrales para esta teoría como discurso, sociedad, hegemonía y populismo. Segundo se aplica la lógica del enfoque discursivo para interpretar los conceptos de materialismo, praxis, lucha de clases y emancipación. Y tercero, se concluye planteando algunas directrices para interpretar el neoliberalismo bajo el mismo enfoque.

Palabras clave: Laclau, Marx, lucha de clases, revolución, ideología, moral.

Abstract

The present paper exposes the theoretical fundamentals of posmarxist discourse theory, proposed by Ernesto Laclau, this with the aim of make a reading of some Marx's writings under discursive key. First it is made a detour through the main concepts to this theory such as discourse, society, hegemony and populism. In the second part it is applied the logic of discursive view for interpreting marxist concepts such as materialism, praxis, class war and emancipation. Finally, it is concluded posing some guidelines to interpret neoliberalism under same approach.

Key words: Laclau, Marx, Class conflict, revolution, ideology, morals.

Entre Nietzsche y Foucault: la historia y la crítica como ética

Emmanuel Guerrero Trejo
Universidad de Guanajuato
groemmanuel23@gmail.com

El concepto de «historia crítica» en Nietzsche se refiere a una crítica contra la forma en la que se concibe la historia y la forma en la que ésta afecta y gobierna negativamente la vida de las personas. La crítica de la que hablamos es de ese hecho en el que se juzga el pasado, que se presenta como el único verdadero y que, como ya dijimos, afecta a la vida. De esta forma, el hombre o la cultura que tenga esta visión se dará cuenta de que su vida es el resultado de *muerte*, destrucción e injusticias, y no de un mandato divino. Y es por eso que la vida que se generará a partir del juicio sobre el pasado será más saludable.

Esta crítica, que consiste en poner en tela de juicio aquello que se presente como verdadero, es la misma crítica que nos expone Michel Foucault en su texto *¿Qué es la crítica?* Para este autor, la crítica es poner en tela de juicio ciertos discursos que nos gobiernan. De esta forma no seremos gobernados por esos saberes sino por otros que forman otro tipo de sujeto u otra ética diferente. Ética entendida, precisamente, como la construcción de una forma de ser específica a partir de unas relaciones específicas de saber y de poder.

Por eso, en este texto mostraremos que podemos entender la visión de la historia crítica como la formación de una ética. Decimos esto porque esta historia juzga unas verdades en el pasado que se presentan como las únicas. Porque juzgando esas verdades, dice Foucault, dejas de ser gobernado por ellas y se despliegan otras que acarrearán una nueva ética.

Para poder llegar al objetivo que hemos planteado, a saber: que la historia crítica genera una ética, primero mostraremos, a partir del pensamiento de Nietzsche, la forma en la que la historia afecta la vida y cómo se genera la noción de historia crítica. En segundo lugar, mostraremos lo que Foucault entiende por «crítica» y por «ética». Así mostraremos que mediante la crítica podemos emparentar historia y ética.

Primeros esbozos de la crítica y la historia en Nietzsche

Para Nietzsche todo problema es un problema axiológico, es decir: todo problema es un problema de valor. ¿Pero qué significa «valor» para Nietzsche? Se trata de las diferentes maneras en las que se concibe la realidad y se valoriza el mundo. Estas valoraciones siempre se encuentran en una lucha por el poder, por imponerse como las únicas. Por eso decimos, junto con Nietzsche, que el mundo es voluntad de poder (Nietzsche, 1972). Por eso mismo no se habla de la verdad metafísica y última de todas las cosas, sino de diferentes valoraciones que se quieren imponer.

Pero ¿a qué se está refiriendo aquí con voluntad de poder? Una de las ideas básicas en el pensamiento de Nietzsche es sin duda la del hombre como creador del valor. Desde la perspectiva de este autor, el hombre, para poder sobrevivir y para poder dar sentido a su vida, se encargó de evaluar todo aquello que le rodeaba, se encargó de ponerle un valor a las

cosas. Evaluar es crear, el hombre es creador. Y ésta es precisamente la voluntad de poder: afirmar lo que se juzga, se evalúa y se crea, o lo que es lo mismo, afirmarse a sí mismo.

El problema se presenta cuando se ejerce esa actitud evaluadora hacia un sentido trascendente, es decir: cuando se busca la verdad última e inamovible que devenga como un sustento seguro desde el cual poder evaluar todo. Un ejemplo de ello es el paradigma platónico, pues al no soportar la contingencia y el devenir del mundo, postula otro suprasensible, inamovible, eterno y universal a partir del cual sostenerse para explicar la realidad (Nietzsche, 2001).

Es de esta misma idea de la que, en gran medida, el cristianismo se sostuvo. Éste, al negarse a enfrentar todo el devenir y el sinsentido de la realidad concreta, optó por un soporte universal y eterno, optó por el conocimiento de Dios para explicarlo todo. Dios es la belleza, la verdad y, sobre todo, Dios es la bondad. Cuando se hace de Dios la bondad, se fabrica una justificación para que todo tenga que entrar en el saco de este soporte trascendente, pues al final de cuentas, lo bueno es lo deseable. Para las perspectivas metafísicas de este tipo, el bien es el fin al que aspira todo hombre. Así, el cristianismo gana la lucha por el poder de crear los valores (Colomer, 2001).

La crítica de Nietzsche contra todo eso consiste en mostrar que la honestidad, la compasión, la justicia, la intemperancia y todos los valores cristianos y metafísicos son producto, no de una verdad última e inmutable, sino de guerra, destrucción, injusticia y suciedad. Nietzsche señala en su texto *La genealogía de la moral* que los valores que tenemos entendidos por buenos, gracias a la contaminación de la visión platónico-cristiana del mundo, son producto de una lucha por el poder, de una lucha por imponer los fundamentos desde los cuales se evaluará la existencia, como hemos dicho antes (2005).

Esta lucha consiste, por un lado, en la condición de los amos, los que crean los valores y los imponen a base de sometimiento, muerte y destrucción del otro. Y por otro, los esclavos o los judíos, podemos decir también los cristianos, los que usan la compasión y el perdón con el fin de imponer su supuesta verdad (2005). Entonces, es así como se imponen los conocimientos, los valores, lo bueno y lo malo: por medio de una lucha de poder.

La crítica de Nietzsche consiste entonces en el rastreo de la emergencia inmanente de las verdades eternizadas, para mostrar que éstas no tienen un origen glorioso, son producto de luchas y guerras. Pero unas luchas y unas guerras sometidas al devenir inmanente de la historia. Habrá que destruir estas supuestas verdades y enfrentar el sinsentido del mundo para poder crear nuestros propios valores. Pues estas verdades no son eternas, son artificios, construcciones históricas, por tanto, son susceptibles de destrucción. Una destrucción que permitirá al hombre asumir su rol como creador.

Bajo estos supuestos teóricos que hemos expuesto, Nietzsche se encargó de analizar en su obra *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, las formas en las que la historia construye vidas, es decir, Nietzsche se encargó de analizar las diferentes maneras en la que los hombres, ciudades y culturas construyen su vida a partir de las visiones que tienen de su pasado.

En esta obra, el autor se opuso rotundamente a aquella tendencia que tienen los historiadores de hacer de la historia una ciencia rigurosa al estilo de la física o la química. Este tipo de historia, según Nietzsche, es un atentado contra la vida, porque hace que los hombres entreguen todo por ese saber abstracto del pasado olvidándose totalmente de la vida en el presente. Así los hombres, al ser aduladores

del desarrollo completo y universal de la historia, olvidan, insistimos, por completo lo que sucede con su vida actual (Nietzsche, 1999).

Contra esta ciencia de la historia que hace del pasado el sepulturero del presente, es necesario, dice Nietzsche, conocer esa capacidad que tienen los hombres y los pueblos de cambiar su vida y de transformar su presente. A esta capacidad de transformación del hombre el autor la llama «fuerza plástica».

Para determinar este grado, y, sobre este fundamento, los límites en los que el pasado ha de olvidarse para no convertirse en sepulturero del presente, se tendría que conocer exactamente el grado de *fuerza plástica* de un hombre, de un pueblo o de una cultura; quiero decir: esa fuerza para crecer por sí misma, ese poder de transformar y asimilar lo pasado y extraño, de sanar las heridas, de reemplazar lo perdido, de regenerar las formas restituidas (Nietzsche, 1999: 43).

Tan necesario para la salud de un hombre es el olvido, como lo es también el recuerdo de su pasado; este último es necesario porque el hombre no puede dejar de ser histórico, es decir, no puede dejar de recordar. Pero cuando se hace evidente esa necesidad, los historiadores hacen de ese recuerdo una ciencia dura que sepulta el presente. Es aquí donde esta fuerza plástica es necesaria para hacer que sus recuerdos afecten positivamente a la vida de hoy; pero si negamos, junto a Nietzsche, aquella noción de «historia», entonces podemos hacer de cualquier momento particular de la historia una herramienta para sanar la vida del presente (Nietzsche, 1999). De esta manera el autor nos presenta tres formas en las que la

historia afecta a la vida. La primera es la que llama «historia monumental», la segunda es la «historia anticuaria» y la tercera es la «historia crítica».

Con la historia monumental se trata de hacer de los momentos históricos una motivación para soportar el presente, es decir: si alguna vez fueron posibles actos heroicos e increíbles que hicieron inmortales a quienes los realizaron, entonces es posible que vuelvan a ocurrir semejantes actos. Por lo mismo, los que utilizan la historia de manera monumental voltean al pasado para tomar un respiro y realizar sus propios actos increíbles (Nietzsche, 1999).

El problema con este tipo de historia es que todos los momentos individuales e insignificantes de la vida presente se despojan de su valor. La existencia de estos pequeños momentos es casi nula en comparación con esas grandezas del pasado que se quieren repetir. Además, para traer al presente aquellos momentos increíbles, los tiempos actuales tendrían que tener las mismas características que tuvieron los tiempos en los que se efectuaron dichos actos, lo cual no es posible.

Mientras que la historia anticuaria es la que recuerda, conserva y venera. La persona anticuaria voltea a la historia de su pueblo y agradece por tener el supuestamente maravilloso presente que tiene. Esta persona, llena de amor, con mucho esfuerzo lucha para conservar las tradiciones que a lo largo del tiempo han formado y preservado la vida de su familia y de su pueblo. Para ellos es impensable que lo fresco de las novedades jóvenes manche las sagradas costumbres de los viejos (Nietzsche, 1999).

No obstante, cuando se acepta que este tipo de historia influye en la vida, se acepta que las novedades importantes y positivas se desechen como el peor de los desperdicios, sin importar que impliquen una vida más saludable. Otro pro-

blema con esta manera de ver la historia es que, si la vida es el resultado de ese pasado podrido y supuestamente bueno, entonces dicha vida es el resultado también de las guerras, muerte y desgracias que ese pasado tuvo en su momento para hacer posibles aquellas buenas costumbres; contra estas dos maneras en las que la historia afecta a la vida, Nietzsche propone la historia crítica. En ésta lo que permea es el juicio sobre el pasado, es decir, el juicio que se puede ejercer sobre todo momento de la historia. Según Nietzsche, aquí no juzga la verdad ni la bondad, sino la propia vida¹, entonces, la vida es la que gana.

Es menester que el hombre, para poder vivir, tenga la fuerza de destruir y liberarse del pasado, así como que pueda emplear dicha fuerza de vez en cuando. Esto lo consigue llevando el pasado a juicio, instruyendo en su caso de manera dolorosa, para, finalmente, condenarlo, ya que todo pasado es digno de ser condenado, pues así acontece en las cosas del hombre, siempre envueltas en las fuerzas y debilidades humanas. Pero no es aquí la justicia la que lleva las cosas humanas a juicio; y aún menos la clemencia la que pronuncia el veredicto. Es únicamente la vida quien aquí se expresa, ese poder oscuro e

1 Hasta ahora hemos usado indiscriminadamente el concepto de «vida». Dentro del pensamiento de Nietzsche este concepto adquiere muchas connotaciones que no desarrollaremos aquí por falta de espacio. Por ejemplo, en *El nacimiento de la tragedia*, se alcanza a asomar una aproximación a dicho concepto al afirmar que lo real no son sólo los objetos físicos y cognoscibles de la ciencia dura, o los conceptos inteligibles del entendimiento, sino que lo real tiene que ver también con la muerte, la enfermedad, la embriaguez o la diversión. La vida es algo más que el conocimiento, es también el devenir de lo immanente, lo accidental, lo concreto. En términos generales, la vida, en esta obra, se presenta como el acompañamiento de lo apolíneo con lo dionisiaco. Este tema, como lo dijimos, no es el que nos interesa por el momento, sino mostrar la crítica que Nietzsche hace a las nociones metafísicas de la historia y que, más adelante, podremos caracterizar como una ética (Nietzsche, 2010: 150).

incitante, ese poder que con insaciable afán se desea a sí mismo (Nietzsche, 1999: 65).

Con la historia crítica se juzga el pasado impuesto como verdadero y que afecta negativamente la salud de la vida. Pero aquí la que juzga y valora es la vida misma, con el fin de mantener su salud. No es Dios ni las pretendidas buenas costumbres, sino únicamente la vida la que sale ganando en esta concepción de la historia.

Podemos notar que esta visión de la historia es presentada como una crítica al puro estilo nietzscheano, es decir: se destruye todo discurso que se presente como el único verdadero. En este caso, se están destruyendo las visiones metafísicas de la historia y que, por lo mismo, asesinan a la vida. Esta misma noción de «crítica», guardando las debidas proporciones y diferencias, es la que, desde cierta perspectiva, podemos ver en el pensamiento de Foucault pues, para él, la crítica es una forma de resistencia ante el poder y el gobierno que atraviesan las prácticas de los sujetos. Tanto para Foucault como para Nietzsche, la crítica es totalmente práctica: va más allá del mero discernimiento de lo verdadero y de lo falso, tiene que ver con las conductas que se adquieren, tiene que ver con la ética.

Crítica: saber, poder y ética en Michel Foucault

Si en Nietzsche la crítica trata de juzgar las supuestas verdades eternas, en Foucault se trata de poner en evidencia las relaciones de poder en las que caen esas supuestas verdades y las sujeciones de individuos que éstas causan. Como podemos notar, la crítica no se centra únicamente en términos de conocimiento. La crítica, desde el punto de vista de Foucault

y de Nietzsche, se centra en la destrucción de las universalidades que gobiernan la vida.

Por ejemplo, piénsese en algunos acontecimientos peculiares presentes en la Edad Media y en el Renacimiento: la cuestión de gobernar a los hombres mediante la pastoral cristiana, las formas de gobierno de una ciudad, la escuela, etcétera; lo que llamamos, junto a Foucault, «el arte de gobernar a los hombres» (1999a: 333). Y es este gobierno de los hombres al que se tiene que atacar. Sin embargo, la crítica no se trata de contraponer al arte de gobernar un arte de no ser absolutamente gobernado. Foucault no pretende dar una receta para salir del poder. El problema de la crítica se centra en aquella posición del arte de no ser de cierta forma gobernado, es decir, «cómo no ser gobernado de esa forma, por ése, en nombre de esos principios, en vista de tales objetivos y por medio de tales procedimientos, no de esa forma, no para ellos, no por ellos» (1999a: 335).

El problema de la crítica se centra en el gobierno, ya lo hemos dicho, no un gobierno por fuera de los propios individuos, sino dentro de ellos. Pues los individuos son gobernados, mediados y sometidos por los saberes que forman parte de su existencia, digámoslo así. Esos saberes siempre son acompañados por relaciones de poder y, dentro de éstas, los individuos se construyen una forma de ser. La crítica está dirigida hacia las relaciones de saber, que traen ya consigo relaciones de poder, a partir de las cuales los sujetos, los individuos, se forman.

[...] la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye el derecho de interrogar a la verdad acerca de sus efectos de poder y al poder acerca de sus discursos de verdad; la crítica será el arte de la incertidumbre

voluntaria, de la indocilidad reflexiva. La crítica tendrá esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad (1999a: 339).

Insistimos en decir que la crítica es ese hecho de interrogar a los saberes, a las verdades eternas si me lo permiten, que llevan consigo un control sobre los individuos, un poder, y una actitud. Se trata de interrogar, como ya lo hizo Nietzsche, lo que aquí Foucault llama la política de la verdad. Y la política de la verdad no es más que un conjunto de ejercicios del poder acompañados siempre de unas relaciones de saber, pero, ¿qué quieren decir estos últimos conceptos?

Las relaciones de saber son todo aquello que delimita lo que puede entenderse como verdadero y como falso. Son los límites de lo conocido y lo desconocido. El saber es ese espacio en el que se establecen los objetos que pueden ser estudiados y los que no, los enunciados que dicen verdad y los que no lo hacen, los sujetos que pueden expresar esos enunciados y los sujetos que funcionan como objetos. No es el descubrimiento de las cosas mismas, es la construcción y la delimitación, digamos, artificial², de la verdad (Foucault, 1999b: 364).

Mientras que las relaciones de poder son acciones sobre otras acciones, el poder es un ejercicio para la dirección de

2 Cuando decimos que la verdad se construye artificialmente, nos referimos a que lo que interesa aquí es el estudio de los campos específicos en los que cada uno establece alguna o algunas verdades diferentes que no se cuestionan. Pero tanto para nosotros, como para Foucault, éstas no son verdades en sí mismas, sino que cambian dependiendo del campo que las establezca. En términos generales, no se busca cuál es la verdadera verdad, sino el estudio de las diferentes construcciones de la verdad en ciertos campos o ciertos momentos de la historia.

las conductas. No es una entidad absoluta que mantiene a los sujetos totalmente reprimidos, al contrario, los hace útiles, dirige sus conductas para que realicen determinadas acciones o para que se comporten de determinada manera. En términos generales, el poder construye a los sujetos desde los cuales aparecerán las relaciones de saber que, a su vez, desplegarán nuevas relaciones de poder. Saber y poder se encuentran siempre íntimamente relacionados (Foucault, 1998). Estas relaciones son las condiciones de posibilidad que permiten la existencia de los sujetos.

Las relaciones de saber y de poder imperan en todo momento y en todos los aspectos de la vida de los sujetos. Los individuos están siempre atravesados por el poder, siempre están asumiendo normas de conducta, siempre están siendo educados y normalizados de acuerdo con la verdad establecida y a lo permitido en su campo. No es posible estar por fuera de estas relaciones porque siempre que se liberan de unas caen en otras diferentes. Y el sujeto no es una entidad fundante sino un resultado de todo un abanico de relaciones.

La crítica entonces es una especie de resistencia ante esa política de la verdad. Es el cambiar de sentido el ejercicio del poder para no ser gobernado de una manera determinada. Si bien es cierto que no es posible salir del poder, la crítica representará una resistencia dentro del mismo: la crítica no consiste en salir del gobierno y del poder, sólo en cambiarlo de sentido. Consiste en la adquisición de otras conductas a partir del mismo poder y eso mismo es la ética. La crítica se asoma aquí como el ejercicio de una ética.

Esta última tiene que ver con los modos en los que los sujetos, por sí mismos, asumen pues las conductas: tiene que ver con la manera en la que un individuo debe dar forma a tal o cual parte de sí mismo para asumir determinada ma-

nera de comportarse. Tiene que ver también con la relación que el sujeto establece con esas normas para aceptarlas o dejarlas de lado (no por imposición, sino por sí mismo). Y con lo que se modifica en su interior al asumir dichas conductas. Como vemos, la ética o la moral no se reducen a los códigos o normas, es todo un trabajo de un sujeto por sí mismo sobre su existencia. Así se construye la forma de ser, así se forja el carácter (Foucault, 2009).

En suma, para que se califique de «moral» una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley y un valor. Ciertamente toda acción moral implica una relación con la realidad en donde se lleva a cabo y una relación con el código al que se refiere, pero también implica una determinada relación consigo mismo; ésta no es simplemente «conciencia de sí» sino constitución de sí como «sujeto moral», en la que el individuo circunscribe la parte de sí mismo que constituye el objeto de esta práctica moral, define su posición en relación con el precepto que sigue, se fija un determinado modo de ser que valdrá como cumplimiento moral de sí mismo, y para ello actúa sobre sí mismo, busca conocerse, se controla, se prueba, se perfecciona, se transforma (Foucault, 2009: 29).

En resumen, la ética es el modo en el que el sujeto asume o rechaza determinadas conductas que se le presentan. Esas formas en las que realiza esa acción tienen que ver menos con los propios códigos y normas de los que emanan esas conductas y más con el modo en el que el sujeto las asume por sí mismo, con el modo en el que él mismo se toma por objeto, se relaciona consigo mismo y se modifica. Es por eso por lo que decimos

que la ética depende de las relaciones de poder, en tanto que hay una dirección de la conducta (la del propio sujeto sobre sí mismo) y de las relaciones de saber, en tanto que el ejercicio de la ética está dentro de un espacio de reglas y normas que se le presentan como verdaderas al sujeto.

Dado que la ética es el ejercicio del poder sobre un sujeto por sí mismo, ésta es una crítica y se hace para liberarse, para dejar de lado cierto tipo de modificación del poder, por tanto, puede hablarse de un tipo de libertad. No obstante, cuando uno deja de lado determinado ejercicio del poder, ejercita otro, o cae en otro tipo de ejercicio del mismo, por eso la libertad no es absoluta, es una libertad construida. Consiste, podríamos decir, en ser parcialmente gobernado, en dejar de ser gobernado de una forma específica, en elegir la forma en la que uno va a ser atravesado por el poder. La libertad no consiste en salir del poder, sino en modificarlo, ejercitarlo de otra manera, eso es la ética y así se relaciona con la crítica.

Por tanto, podemos colocar a la crítica, a la ética y a la libertad en un mismo plano si nos basamos en el pensamiento de Foucault. También alcanzamos a notar que la historia crítica puede colocarse en ese mismo plano. La historia afecta a la vida de determinadas maneras, es decir, la historia genera actitudes, conductas y subjetividades. La historia crítica mata aquellas visiones de la historia que enferman la vida, por eso puede considerarse una crítica y una ética en la que se practica la libertad.

Historia, crítica y ética

Para concluir este escrito, daremos un breve pero significativo repaso de lo que hemos dicho hasta ahora. Comenzamos exponiendo los rasgos más importantes del pensamiento de

Nietzsche. A partir de esta exposición dijimos que la crítica en este pensador consiste en juzgar las verdades universales que se presentan como las únicas verdaderas, como los valores cristianos. El juicio contra estas verdades se expresa cuando, a partir del análisis histórico, se demuestra que dichas verdades son el resultado de una lucha de poder que ha consistido, en cada uno de los momentos de su historia, en asesinatos, destrucción y en todo tipo de injusticias. Esta crítica hace posible que el hombre asuma su rol de creador y de valorador de la existencia.

Con estos presupuestos el autor propone su concepto de «historia crítica». Tal concepto expresa el juicio que un hombre o una cultura puede realizar contra su pasado. Un pasado que afecta a la vida negativamente, que mata al presente y que acarrea miseria a dichas vidas. Con la historia crítica es posible darle un lugar a cada uno de los pequeños momentos de la historia de un hombre o de una cultura; incluso a los momentos de injusticias y de pérdidas. De esta manera la historia que afectará a la vida será una historia cargada de sanidad, puesto que le otorga a cada uno de sus momentos, por más insignificantes que sean, el lugar que merecen.

La crítica de Nietzsche es similar a la de Foucault. La noción de «crítica» en el pensamiento de este último autor, consiste en juzgar ciertas verdades que nos gobiernan y que dirigen nuestras acciones pero que hacen de nuestra vida una miseria. Contra esto, Foucault propone ser gobernados por otras verdades que nos favorezcan. Por eso mismo podemos entender que la crítica es una ética, porque la ética es eso mismo, a saber, es el resultado de relaciones de saber y de poder, pero esta vez ejercidas sobre el sujeto por el sujeto mismo, de tal manera que ese ejercicio lo haga libre.

Pero cuando realiza tal ejercicio de la libertad, cae en otro tipo de relaciones que también dirigirán su conducta. No obstante, aunque al realizar el ejercicio ético de la crítica, también caemos en algún gobierno de algunas verdades, dichas verdades serán favorables para nuestra vida. Lo importante es no ser de cierta forma gobernado, sino de una forma no habitual y no grotesca.

Con Nietzsche podemos saber cuáles verdades criticar: hay que matar las verdades históricas que hacen que quite-mos la mirada del presente, las verdades que matan la vida y a las personas. Con Foucault podemos hacer de esa crítica una ética de la cotidianidad. Podemos hacer de esa crítica una relación de poder ejercida sobre nosotros mismos para no ser gobernados por las visiones históricas asesinas, sino ser gobernados por la verdad de la crítica y practicar una libertad.

Bibliografía

- Colomer, E. (2001). *El pensamiento alemán, de Kant a Heidegger*. España: Herder.
- Foucault, M. (2009). *Historia de la sexualidad vol. II: El uso de los placeres*. México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1999a). *Sobre la ilustración, entre filosofía y literatura*. España: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). *Obras esenciales vol. II: Estética, ética y hermenéutica*. España: Paidós.
- Foucault, M. (1998). El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, 3(50).
- Nietzsche, F. (2010). *El nacimiento de la tragedia o helenismo y pesimismo*. España: Gredos.
- Nietzsche, F. (2005). *La genealogía de la moral*. España: Alianza.

Nietzsche, F. (2001). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres, vol. I*. España: Akal.

Nietzsche, F. (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida [II INTEMPESTIVA]*. España: Biblioteca Nueva.

Nietzsche, F. (1972). *Más allá del bien y del mal*. España: Alianza.

Resumen

Este texto muestra que la noción de «historia crítica» de Friedrich Nietzsche puede ser planteada como una ética. Entendemos ética como la expone Michel Foucault en algunas de sus obras. Para este último, la ética es una práctica de la libertad al ser una resistencia al poder. Esa resistencia no consiste en salir del poder, sino en su ejercicio por parte del individuo sobre sí mismo. En este sentido, puede presentarse a la ética como crítica al poder. Pues la crítica consiste justamente en resistirlo, en cambiar de sentido la forma en la que uno es gobernado. Y eso es la historia crítica de Nietzsche, el juicio sobre las nociones metafísicas del propio pasado que afectan la vida. Mediante la crítica pueden compaginarse historia y ética.

Palabras clave: historia, historia crítica, valor, crítica, ejercicio de poder, relaciones de saber, ética, sujeto, libertad.

Abstract

This text intent to show that Friedrich Nietzsche's concept of 'critical history' may be approached as an ethic. We understand ethic as presented by Michel Foucault in some of his works. For Foucault, ethic is a practice of freedom upon being a resistance to power. This resistance is not breaking away of power, but its exercise from the individual upon oneself. Accordingly, ethic may be presented as a criticism of power. Thus, the critic consists precisely in resisting it, in changing the direction of the way in which one is governed. And this is the critical history of Nietzsche, the judgement concerning the metaphysical notions of the own past which affect life. Through critic history and ethic can be combined.

Key words: history, critical history, value, critic, exercise of power, links of knowledge, ethic, subject, freedom.

Cepeda, I. (2016). *La Tolerancia. Una virtud necesaria para la convivencia.*
México: Porrúa.

Dora Elvira García-González
ITESM, campus Ciudad de México
dora.garcia@items.mx

Pensar la tolerancia en un mundo convulso

Hoy día, ante los eventos de exclusión y racismo, de violencia e injusticia sistemáticas y recurrentes que se muestran en el panorama no sólo internacional sino también nacional, se hace obligado hablar de un concepto que se ha trivializado recurrentemente: la tolerancia. Así, ante tales sucesos que cotidianamente vivimos en marcos de severas injusticias, exclusiones y violencias extremas de todo tipo, cabe preguntarnos por los límites de esas situaciones así como pensar si podemos todavía defender a una virtud tan débil como la tolerancia, «o si debemos continuar aceptando situaciones de intolerancia infundada al presentar afirmaciones como verdades absolutas que justifican cualquier acción violenta y desde ahí, entonces, imponer dicha visión o credo en aquellos que no la comparten» (2016: 106).

Éste es un momento en el que se hace absolutamente pertinente este concepto, entendiéndolo en su justa signifi-

cación y estableciendo los límites que se exigen éticamente para abolir los daños generados por las diversas formas de intolerancia. Por ello es tan oportuno que un libro como es *La Tolerancia. Una virtud necesaria para la convivencia*, haya visto la luz en nuestros tiempos y espacios. Clarificar los entramados teóricos que constituyen a esta noción tan debatida y los conceptos con los que se articula para tener en nuestras vidas mejores relaciones humanas es una labor urgente. Aún a sabiendas de que ha habido severas críticas a este concepto, así como minusvaloraciones hechas por algunos pensadores, no es posible obviar que la tolerancia es una categoría que constituye la base para la construcción de las relaciones humanas. Dicha construcción no es sólo de relaciones humanas políticas, con sus acuerdos, sino básicamente éticas, por lo que defienden en última instancia, y que se vincula con la dignidad de las personas. Una virtud como la tolerancia permite la convivencia en todos los terrenos de la vida y posibilita la comprensión de la otredad en los diversos ámbitos humanos.

Explicar la relevancia de la tolerancia, su contenido, sus problemas, sus desafíos y sus promesas, se convierte en una cuestión ineludible. Por ello, un libro cuyos temas se enmarcan en estas reflexiones, que nos proveen recursos teóricos y reflexivos para pensar mejor y con mayor claridad, se despliega como una exigencia de lectura y de estudio, tanto con un carácter teórico, y asimismo como herramental crítico para la vida. Estas cuestiones pensadas desde lo más profundo de la reflexión filosófica es lo que impulsa a Ivón Cepeda a buscar respuestas para lograr una armonía y concordia en las sociedades contemporáneas.

Muchas virtudes encontramos en el libro, pero quizás una de las que más puede apreciarse la encontramos en el minu-

cioso tejido conceptual logrado a lo largo del texto. Esto hace que desde el inicio y hasta el final, los conceptos teóricos se entretajan sutil e inteligentemente, abrevándose unos con otros hasta lograr una confección teórica integral.

El quehacer de explicitar lo que es la tolerancia, sus referentes, sus vínculos y sus metas, es la tarea a la que se aboca Cepeda a lo largo del libro que presentamos. El lenguaje fluido y claro que se utiliza a lo largo de las exposiciones categoriales y temáticas facilita la comprensión de los rubros centrales que acompañan la búsqueda de entendimiento mutuo en las sociedades. Así, mediante un camino que se pavimenta a partir del engarce de temas que resultan tan relevantes en la actualidad, sobre todo ante la hegemonización cultural prevaleciente y las disputas en el tema de la diferencia y la clarificación de las ambigüedades del concepto de tolerancia, obligan a poner atención en los conceptos, para desde ellos generar cambios en la práctica. Los límites de la propia tolerancia se anidan en el concepto de dignidad, cuyo desbordamiento conlleva a su aniquilación, y conduce a la violencia y al daño tan generalizados en nuestra sociedad.

Los reclamos en torno a la construcción de la propia identidad, del reconocimiento de otras cosmovisiones, así como de la aceptación de diversas formas de conocimiento –de ahí la veta hermenéutica del libro–, constituyen puntos de partida ineludibles para poder hablar de un pluralismo en el marco de la multiculturalidad y la interculturalidad. Y éste es posible únicamente a partir de una tolerancia bien entendida, es decir como comprensión, así como reconocimiento de lo ajeno que ha de considerarse tan valioso como lo propio, como atinadamente se apunta en el libro. No se trata de hacer prevalecer lo propio y que los otros se acoplen a ello, sino que se busca la comprensión mutua tan neces-

ria desde los orígenes de la humanidad. No fue sino hasta la Modernidad –como se señala en el primer capítulo–, que la cuestión sobre la tolerancia se tematizó políticamente con claridad –para el mantenimiento de un orden civil– en autores por todos conocidos como Locke, Spinoza y Voltaire, principalmente. Desde las derivas de un marco ético, la tolerancia se apuntala con Lessing y John Stuart Mill. Lessing es paradigmático en esta cuestión, y con su propuesta de los anillos de Nathan el sabio y sus hijos, deja clara la preeminencia que tienen nuestras acciones en la vida y la notabilidad que tiene el reconocimiento de los demás debido a esas acciones. Esa es precisamente la tonalidad de la tolerancia en la búsqueda de la excelencia humana compartida, y de donde parte J.S. Mill. Es con este filósofo –por cierto, autor preferido de Ivón Cepeda desde hace ya años– con quien se defienden asimismo libertades como la de expresión y la del debate argumentado de ideas, cuya verdad se construye a través de los diversos posicionamientos, mediando debates que nunca habrán de silenciar posturas divergentes. Es este posicionamiento fundamentalmente ético el que le interesa a la autora y que proviene del sustrato fundamental colocado en la defensa de los límites de la dignidad que proveen la convivencia; y añadiríamos, la que posibilita la cimentación de la paz entre las personas.

Las cuestiones que violentan lo humano obligan a considerar imperativos de carácter moral –como la tolerancia– que recalcan en la sociedad como virtudes comunales y desde ahí los conflictos y confortaciones tienen la posibilidad de ser solucionados de manera pacífica. Las situaciones de pobreza, hambre y miseria constituyen el caldo de cultivo de la violencia y por lo cual no deberían tolerarse. Tales injusticias obligan a darnos cuenta de la relevancia que implica el re-

conocimiento y el cuidado de los otros. Por ello las normas éticas no pueden escapar del testimonio de la realidad.

De enorme peso –en el contexto del libro– resulta el tema del reconocimiento del otro como elemento central para el logro de la tolerancia como base ético-ontológica de la acción política. La ligazón entre tolerancia y justicia es muy cercana, como lo asienta la autora y quien despliega con penetración las dos vertientes éticas de la tolerancia, una que podríamos señalar como la deontológica y la otra, la teleológica. Siguiendo a Ricoeur, señala que «por un lado aquello que se interpreta como el “deber” y se orienta hacia la norma y lo obligatorio, basado en una concepción de universalidad, cuyo fin último son el respeto y la justicia; por el otro, aquello que se estima como “bueno” y se orienta hacia un proyecto de vida en el que se busca felicidad» (2016: 49). En el caso del deber, Cepeda lo articula con la tolerancia negativa en tanto se refiere al marco normativo que permite la generación de instituciones justas y, por parte de los proyectos que buscan la felicidad y la «vida buena», los vincula con la tolerancia positiva.

Los riesgos que recurrentemente y en la historia del pensamiento se le han adjudicado a la tolerancia por ser una virtud débil, han hecho que se le descalifique y se la acote por la falta de garantía que acuña o por el miedo a caer en relativismos. En este punto, la autora es clara cuando apunta que

sin caer en relativismos morales, a través del énfasis en el sentido ético de la tolerancia –el cual refuerza el sentido positivo de la misma– se busca la promoción de una consciencia crítica y reflexiva, con una sensibilidad ante la diversidad que le permita reconocer el valor de formas o conjuntos diferentes de criterios de

preferencia, con el fin de contraponerlos con los propios y así evaluar aquellos que son deseables o buscados (2016: 46).

Como ya adelantábamos antes, una categoría eje que camina como hilo conductor de todo el texto se puede ubicar en la cuestión del reconocimiento mutuo. El reconocimiento de los otros resulta ser central para pensar la tolerancia por estar a la base de la consideración de la otredad y de la universalidad de los criterios éticos que exigen la inclusión de todos los actores de una sociedad. De ahí también que el concepto de cuidado que se inserta en la argumentación es tan relevante e implica para su realización el cuidado de sí, de los otros y de las instituciones justas, como lo apunta Ricoeur. Desde ahí es que Cepeda, de la mano de Thiebaut, señale la relevancia de la tolerancia positiva en la que es posible hacer una reflexión continua sobre el horizonte a partir del cual el ser humano se comprende a sí mismo, su papel en el mundo, las personas que le rodean y la forma en que éstas actúan e influyen en su propia comprensión.

Por su parte, la ética del cuidado provee una veta muy rica en el tema de la tolerancia y puede promoverse dado que forma parte de las construcciones sociales y en donde encontramos la presencia del otro y otros con un rostro. El cuidado es una forma de reconocimiento, y por ello tan necesario para comprender la realidad, que es multiforme y plural. Se da crédito relevante al punto de vista de ese otro por encontrarlo significativo y esto no como una cuestión de habilidad argumentativa ni una estrategia sofista, sino como un arte, es decir el arte de pensar (Aguilar, 2004). Se trata –plantea Mariflor Aguilar siguiendo a Gadamer–, de una disposición a no tener razón invariablemente, actitud que conduce al otro al diálo-

go, a un estado de perplejidad y duda. Así, al estar en una situación aporética lo abre a otras posibilidades. Tal experiencia hermenéutica en su apertura, es un ejercicio que desafía al interlocutor y revela un determinado no saber, una situación que le otorga una capacidad de preguntar. Este ejercicio aporético, derivado de Sócrates y su método de la pregunta, lleva a la apertura de alternativas. La *eumeneís élenchoi*, es decir, la buena voluntad, busca sortear –desde la pregunta– la aporía como perplejidad, reconociendo los diversos marcos culturales desde los que se cuestiona. Se apela a reforzar el discurso del otro que sitúa a los interlocutores y a ellos les reclama autoconocimiento. Es así como se reconoce al otro interlocutor diferente de mí y es por ello que la *eumeneís élenchoi* es una condición de diferencia y de alteridad desplegando la sensibilidad ética y buscando romper la rigidez cuando se juzga a los demás.

El enorme valor que se le da al reconocimiento de los otros en la obra que nos ocupa posibilita el ejercicio pleno de la tolerancia y se acrisola en su realización mediante el diálogo franco con una verdadera escucha mutua. Este tema lo esboza la autora en el libro y constituye un pilar central en la búsqueda de la tolerancia. Es importante señalar que «reconocer la alteridad del otro es reconocer la propia *condición de alteridad*, [...] [la alteridad] es un espacio [...] que se comparte y en esa medida constituye [...] un espacio común» (Aguilar, 2004: 18). Ahí se genera el entendimiento, mediante la fusión de los horizontes diversos. La alteridad desde el reconocimiento de la diferencia da cuenta de una perspectiva ética-práctica que, gracias al diálogo, permite llegar a acuerdos concretos sobre normas de acción.

El desbroce que Cepeda hace del concepto de tolerancia la lleva a plantearla como tolerancia hermenéutica desde el marco de la filosofía ya aludida de H. G. Gadamer, y desde la

posibilidad de que el otro pueda tener la razón que, como ya apuntábamos con el concepto de *eumeneís élenchoi*, que constituye el puntal para la tolerancia y que ha de considerarse en las reflexiones sobre esta trama. El punto de partida es la condición dialógica que da pie a la tolerancia hermenéutica y por ello es que en su tercer capítulo presenta la relevancia de la interpretación en el modelo de la tolerancia. La multivocidad que supone la hermenéutica genera un enriquecimiento enorme para la temática de los acuerdos de la tolerancia y de un sentido para aquello que pueda cuestionarse en una mutualidad y que permite el círculo hermenéutico que, como apunta nuestra autora, lo que busca es comprender. Y esta comprensión resulta central porque sin comprensión difícilmente hay consideración de los otros y mucho menos existe la tolerancia. De ahí que comprensión y tolerancia constituyan una dupla conceptual tan valiosa y apreciada en este texto cuyo elemento axial es el diálogo. El diálogo y la escucha son los elementos que posibilitan tal comprensión en un marco de comunidad construida en el encuentro con la otredad en un marco, a su vez, de apoyo de principios morales para lograr el ideal de justicia.

La original acuñación que realiza nuestra autora del concepto de tolerancia hermenéutica representa una novedad teórica que habríamos de destacar porque da una riqueza conceptual que articula los elementos básicos en los que se apoya la concepción de tolerancia. Estos sustentos teóricos de carácter ético soportan, a su vez, a los conceptos políticos de donde emana históricamente nuestra noción en juego. La fuerza que le da este tratamiento hermenéutico al concepto de tolerancia lo provee de una resignificación ante las críticas a la idea misma de tolerancia que han emergido a lo largo de la historia. Al tomar el concepto gadameriano de las ciencias

del espíritu para dar fuerza a sus consideraciones sobre el concepto de tolerancia en un marco de exigidas demostraciones objetivas, le permite entender a nuestra autora que el tema de la tolerancia, como muchos otros fenómenos morales, han de pensarse desde la comprensión que da cuenta del entendimiento de las personas. Por ello la utilización de la hermenéutica como clave o llave de la comprensión del mundo humano y no humano, y resulta muy atractiva e importante.

La intolerancia se acompaña siempre de cerrazón, de univocidad, de aniquilamiento de la otredad, de ceguera de la comunidad, de cancelación de la pluralidad, de la anulación de los principios éticos de las consideraciones morales y reconocimiento mutuo.

Reflexiones como la que Cepeda lleva a cabo sobre Marcuse, Walzer y Žižek, dan la pauta para abrir capítulos reflexivos en torno a la intolerancia que va en contra de los discursos hegemónicos, excluyentes, racistas, sexistas y clasistas, para dar luces que nos permitan ver, sin ideologizaciones ni violencias culturales y estructurales. De ahí que otro elemento teórico-crítico original que nuestra autora introduce en su libro se sitúa en el apartado «Los límites sombríos de la tolerancia: la relación tolerancia-intolerancia desde la noción del límite», apoyada en la apuesta teórica de Eugenio Trías, el filósofo de lo limítrofe y la razón fronteriza. Cepeda toma de este filósofo catalán la condición del umbral para su propuesta sobre la tolerancia, dando lugar a la condición limítrofe con la intolerancia, renovando las consideraciones sobre lo tolerable y ayudando a conformar «una nueva visión de la tolerancia a través de su encuentro con aquello de lo que se diferencia o se distancia» (2016: 115). La autora vincula articuladamente la tolerancia hermenéutica y la con-

dición de límite dando lugar al diálogo crítico con sus sombras, con lo falible, con las no certezas que dan las sombras. Y estos son los cuestionamientos críticos, no a manera de barrera sino como un espacio de convivencia y mestizaje, de individualidad y de comunalidad, de acuerdo, de encuentro, de relación y por ende el sitio del reconocimiento de la otredad, de comprensión. Si ese espacio no se considera así, se genera la violencia y la represión de lo otro. La aceptación de la represión en aras de lograr seguridad es una manera en que se desvirtúa la tolerancia y, como dice nuestra autora, «se cae en una idea falsa de ella» (2016: 118). Ahí está el límite que expresa lo intolerable y que se liga a la defensa de la dignidad al mostrar su constante redefinición. La sombra de los intolerantes, que interpela y cuestiona a la tolerancia, no se resuelve con la mera negación de la intolerancia como han criticado Marcuse y Žižek.

El foco de la tolerancia hermenéutica se centra en el límite o umbral en tanto que el círculo hermenéutico se lleva a cabo en el encuentro, en el reconocimiento y en el diálogo. Ahí, en ese espacio limítrofe, es en donde puede aparecer la sombra y ahí es en donde se presenta lo macabro. Esta inteligente consideración es una de las apuestas más contundentes del libro dado que permite la convivencia, con un cimientto que sustenta esta propuesta situado en el reconocimiento, la comprensión y el diálogo a todos niveles, desde nuestros círculos más pequeños hasta los más amplios, en donde se refuerza este recurso de tolerancia tan desgastado y con tan mala prensa.

A modo de epílogo, la autora presenta la postura dusse-liana, que no acepta la tolerancia como válida y que más bien defiende la solidaridad. Cepeda dirime con claridad y fuerza este debate dando cuenta del posicionamiento parcial que

sobre la tolerancia tiene el filósofo de la liberación, es decir, como una forma de tolerancia negativa, pasiva, jerárquica. La pretensión de justicia emana de una tolerancia positiva, como sostiene la autora de la mano de Thiebaut. El paso de la indiferencia a la solidaridad es un paso falso, porque la tolerancia no es nunca dicha indiferencia, como lo apunta insistentemente Cepeda a lo largo de su obra y mediante la tolerancia hermenéutica. Con ella se enlaza la parte individual con la dimensión social de las personas, para lo cual se requiere de la citada formación tan socorrida en el humanismo, o la famosa *paideia* griega, que promueve el desarrollo de lo humano, siempre en un marco de carácter comunal y social. Y para lograr la formación en una tolerancia hermenéutica la autora se propone seguir los lineamientos que Martha Nussbaum postula para lograrlo. El desarrollo de una conciencia crítica sustentará la práctica de actitudes tolerantes, así como la concientización de una ciudadanía mundial y la implementación de una imaginación narrativa. Todas esas características ayudan a solventar los conflictos e impulsan a su resolución de manera crítica en situaciones complejas. La imaginación narrativa juega un papel central en la comprensión de un mundo diverso como el que vivimos, en tanto exige apertura, escucha, posibilidad de ponernos en el lugar de los demás, así como el cuidado de los otros. Por ello, es un concepto que Cepeda utiliza para cerrar sus reflexiones en este texto.

En suma, el libro en comento tiene muchas virtudes; una de ellas es que es redactado con soltura y fluidez y, como diría Ortega y Gasset, la sencillez se agradece. Por ello, el libro *La Tolerancia. Una virtud necesaria para la convivencia*, merece ser leído y estudiado por quienes quieran acercarse a los temas tan relevantes como son el del pluralismo, la diversidad cul-

tural y la diferencia por ciudadanos preocupados por la sana convivencia. Las situaciones pacíficas se basan en virtudes que nos dignifican y dignifican a los demás y en comunidad. Virtudes como la tolerancia además de la justicia, la solidaridad, el diálogo comunicativo y la *phrónesis*, en conjunción con las acciones que nos hacen considerar a los otros, fungen como ideales regulativos. Es de central relevancia apreciar que decir no a la tolerancia genera violencias diversas –como la historia da cuenta– que lastiman a las personas y que parecen quedarse en la tonalidad de la tolerancia negativa. Se requiere construir situaciones en las que se abran posibilidades e inclinaciones para proteger a las personas en su dignidad y en su plenitud mediante la tolerancia positiva tan defendida por Ivón Cepeda.

Siempre es motivo de gran alegría la aparición de un nuevo libro y es mayor cuando se trata de un texto que nos ayude a pensar mejor nuestra realidad. Celebremos pues, la aparición de una obra fruto del intento de reconstrucción de lo más loable de quienes poblamos esta tierra.