





*euph*Ψία

REVISTA DE FILOSOFÍA

euphyía

REVISTA DE FILOSOFÍA

DIRECTORIO

M. en Admón. Mario Andrade Cervantes
Rector

Dr. Daniel Eudave Muñoz
Decano del Centro de Ciencias Sociales y Humanidades

Lic. Patricia Patiño Bahena
Jefa del Departamento de Filosofía

EDITORES

Mario Gensollen
Jorge Alfonso Chávez Gallo

EDITOR ASOCIADO

Juan José Láriz Durón

EDITOR INVITADO

José de Lira Bautista

ASISTENTES EDITORIALES

Ana Patricia Melchor Organista
César Darío Vázquez Palomino

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 Mendivil 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 semestral que aparece en los meses de junio y noviembre. Se distribuye nacional e internacionalmente por medio de intercambio, donación, suscripción y venta de ejemplares individuales. Su precio unitario es de US\$10 y la suscripción anual es de US\$18. No incluye gastos de envío. Para mayor información consulte nuestra página de Internet en: <http://euphyia.blogspot.com/>. *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

VOLUMEN VII

NÚMERO 13

JULIO-DICIEMBRE 2013

Toda correspondencia y solicitud de suscripción deben 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 2013, Vol. 07, julio-diciembre 2013 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. Editores responsables: Mario Gensollen Mendoza y Jorge Alfonso Chávez Gallo. Editor invitado: José de Lira Bautista. 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 2013, 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

DISCUSIÓN

El cristianismo y la guerra de los humanismos
en los Estados Unidos
Walter Redmond 9

El problema de la elección de teorías revisitado:
Popper-Kuhn-Laudan
Heriberto Ramírez Luján 29

El papel del filósofo en la construcción
del discurso moral
Víctor Hugo Salazar Ortiz 51

VARIA

La teoría funcional y la construcción pictórica
de los conceptos en Ernst Cassirer
Gustavo Adolfo Esparza Urzúa 65

Gilgamesh y las metáforas de la resignación
Pável Ernesto Zavala Medina 89

RESEÑA BIBLIOGRÁFICA

Roberto Andrés González, *Renovación del humanismo
y emancipación antropológica: hacia una metafísica
del umbral a partir de la filosofía de las formas simbólicas*,
México: Fontamara 2013, 184 pp.
Gustavo Adolfo Esparza Urzúa 107



El cristianismo y la guerra de los humanismos en los Estados Unidos¹

Walter Redmond
Huston-Tillotson University
wbredmond.wr@gmail.com

*We express these limits... by saying
the parties are behind a veil of ignorance.*
John Rawls²

La guerra de los humanismos

En el escenario estadounidense son muy populares las palabras bonitas: libertad y opción, respeto y tolerancia, apertura y acogida, «inclusividad», pluralismo, diversidad, multiculturalismo; transigencia y concesión, compasión y sensibilidad, imparcialidad y antidiscriminación; justicia, derechos e igualdad bajo la ley; procesos democráticos; libertad de religión y de conciencia. Sin embargo, la realidad no es tan

¹ Conferencia magistral, 26 de octubre del III Coloquio Internacional Humanismo en la Universidad Pública: Las Humanidades y la Formación Humanista, Universidad Autónoma de Aguascalientes, 26-30 de octubre de 2009.

² «Expresamos esos límites de información en metáfora diciendo que los involucrados quedan tras un velo de ignorancia», Rawls (2001).

bonita, pues se ha librado una *guerra* a ultranza entre dos humanismos: dos cosmovisiones con sendas antropologías y éticas. Uno de los humanismos está ganando; el otro, cada vez más acosado, está perdiendo. Llamaré a los humanistas triunfantes los «de arriba» y a los humanistas que éstos quieren derrotar los «de abajo». Hay, pues, un humanismo de arriba y un humanismo de abajo, y la lucha entre ellos es encarnizada.

Quisiera plantear una cuestión ética en torno a estos dos humanismos en conflicto. «Plantear» digo, y las soluciones se las dejo a *ustedes*, los profesores universitarios. Les pediré una teoría. A propósito, el humanismo cristiano tradicional está *abajo*.

La guerra de los humanismos es compleja y me ceñiré a los «extremos» de la polarización. Todos los sectores de la sociedad están involucrados: gente común y corriente, legisladores, jueces, comentaristas mediáticos, maestros y profesores universitarios –los cristianos (la Iglesia católica también está escindida en humanistas de arriba y humanistas de abajo).

La cuestión ética que plantearé es *crucial, decisiva*, porque lo que está en juego es la misma *libertad*, ese precioso logro que la nación estadounidense presume haber afianzado para siempre y promover en el resto del mundo. En realidad, el mismo enfrentamiento aqueja otros países y, en algunos, el triunfo del humanismo de arriba está más avanzado.

Límites de la discusión

Quiero comenzar *despejando la discusión*. Es decir, quiero eliminar tres cosas que complicarían nuestra reflexión y harían imposible una solución sensata. La primera son las leyes, la segunda son las cuestiones éticas primarias y la tercera es

la sociología o psicología de los pareceres. Permítanme explicar estas restricciones.

El primer punto es evidente. Hablaremos de la *ética*, la moralidad, no de la jurisprudencia; nos interesa la justicia, no las leyes. Pues la ética juzga las leyes; las leyes no juzgan la ética. Hay leyes injustas y es la ética la que dice que lo son. La Corte Suprema de los EEUU decretó, en 1857, que a los amos no se les podía arrebatar a sus esclavos, por ser éstos *chattel* (propiedad privada)³. Ni hay por qué pensar que algunas leyes *actuales*, ni algunos fallos de los jueces, no sean tan funestos.

Los niveles de la ética

El segundo tema de que no haremos caso son las cuestiones morales *primarias*, para concentrarnos en el aspecto *metaético*. Pues en la ética hay planteamientos primarios y metaéticos. Aquí cambio un poco el sentido acostumbrado de «metaética». La palabra suele contrastarse con la «ética normativa», pero la metaética en mi sentido también es normativa. Ambos niveles, el primero y el metaético, por ser normativos, dicen lo que *hay que hacer y evitar*.

Les contaré una anécdota para explicar la diferencia entre los niveles primario y metaético de la ética. Una vez asistí al «Referat» que presentó un estudiante de posgrado de filosofía en una universidad europea. Su tema fue la moralidad del *lenguaje inclusivo*: preguntaba si era inmoral negarse a usarlo. Un ejemplo del lenguaje inclusivo en español son las expresiones desdobladas: sería de rigor escribir *alumno/a* (barras oblicuas) o *alumn@* (arroba) para evitar el uso machista del género masculino. En alemán habría que decir *Studierende* en

³ No al menos sin los justos procedimientos; la decisión: *Dred Scott versus Sandford*.

vez de *Student* y *Studentin* (alumno y alumna). En EEUU son capaces de llevarte ante el tribunal si dices *niggardly* (tacaño), pues la palabra suena a cierto epíteto racista (aunque no hay relación etimológica).

Bueno, mientras el alumno presentaba varios argumentos a favor y en contra se me ocurría una pregunta, pero el rector (que estaba presente) se me adelantó. El rector (que es un filósofo eminente) hizo esta pregunta al estudiante:

Mire, joven, el editor de [aquí nombró cierta revista alemana de filosofía] me acaba de decir que no publicará el artículo que le mandé a menos que le meta lenguaje inclusivo. Pero yo creo que el lenguaje inclusivo se ha convertido en una manía. Lo que yo pregunto es (aparte de la moralidad de no usar el lenguaje inclusivo), ¿ese editor tenía el derecho de rechazar mi artículo sólo porque yo no acepto su dogma sobre el lenguaje inclusivo?

Claro, el estudiante se quedó boquiabierto, porque se le escapó totalmente la cuestión *metaética*: ¿no es *abuso de poder* imponer el lenguaje inclusivo? ¿Tiene el editor derecho a exigir que un autor rinda homenaje público a lo que considera como un moralismo zozco?

Voy a esto: el lenguaje inclusivo es *cuestión abierta, discutible*. Muchos creen que el lenguaje inclusivo ya ha ido demasiado lejos, o bien les inquietan las ideologías detrás de él⁴. Hay que preguntar, pues, en el nivel metaético: la imposición del lenguaje inclusivo, ¿no es abuso de poder? He aquí el patrón de ambas cuestiones:

⁴ James Q. Wilson (1993) explica en una nota al lector por qué usa *man* y *his* en el sentido genérico (contra el lenguaje inclusivo): aunque esté de moda, dice, los rodeos que se usan para evitar el estilo no-inclusivo (*gender-based writing*) son «torpes y sosos».

Nivel metaético ¿Es lícito castigar a los que no usan el lenguaje inclusivo?

Nivel primario ¿Es malo desdeñar el lenguaje inclusivo?

Por supuesto, la argumentación en los dos niveles será distinta. El editor tiene que mostrar por qué «es malo no usar el lenguaje inclusivo»; podría decir, por ejemplo: «porque discrimina a las mujeres». Pero también *debería* decir, en el nivel metaético, por qué tiene derecho a rechazar a los autores que prefieren no usar el lenguaje inclusivo; por ejemplo, podría decir: «el error no tiene derechos».

Ahora bien, la insistencia en el lenguaje inclusivo es una típica causa del humanismo *de arriba*. Y la *cuestión ética crucial* que mencioné (la cual a menudo pasa desapercibida) es *metaética*, y atañe a la *negación de la libertad*. Claro, en los EEUU hay muchas cuestiones éticas primarias que son mucho más candentes que el lenguaje inclusivo. Abstengámonos, sin embargo, de discutir el aspecto primario de ellas, y planteemos más bien la *cuestión metaética general*: ¿el poder de arriba tiene el derecho de imponer su voluntad?

La moda y los pareceres

Hablé de las leyes porque quería separarlas de la discusión ética, y hablé de la metaética porque es metaético el problema del abuso de poder que queremos enfocar. La tercera cosa que quiero eliminar de nuestra discusión es el *prestigio social que corresponde a los pareceres de arriba*. Es una cuestión de psicología, de sociología. Pues existe cierto *clasismo epistémico* en los EEUU. La gente de arriba se aglutina alrededor de

sus convicciones de arriba; la gente de abajo se arracima en torno a actitudes que contradicen las de arriba⁵.

Pero hay una diferencia importante: los puntos de vista de arriba son *de prestigio*, están de moda; son, por así decirlo, oficialmente *correctos*. Los opinadores de arriba son respetables, serios, sofisticados. El editor de la revista está arriba porque su apoyo al lenguaje inclusivo es una creencia respetada de arriba; y mi amigo, el autor del artículo (pese a ser un filósofo de renombre mundial) queda, en lo concerniente al lenguaje inclusivo, abajo. En cambio, en EEUU se considera que las ideas de los de abajo son pasadas de moda, desacreditadas, anticuadas, retrógradas, equivocadas, ingenuas, plebeyas.

Además, los proyectos morales de arriba pertenecen al *porvenir*, se supone que han de prevalecer, superarán las tercas resistencias de los de abajo (es importante insistir en este espíritu *escatológico* del humanismo de arriba). Los de arriba toman la iniciativa, desean cambiar el *status quo* que ven como deficiente. Y los cambios que proponen sorprenden a los de abajo, quienes, desprevenidos, tardan en darse cuenta y responder. Antes, el criterio para que un artículo fuera aceptado en aquella revista alemana era su *contenido filosófico*; ahora los autores también tienen que acatar una doctrina *contra la que podrían ofrecer argumentos razonables*.

Este clasismo intelectual no tiene nada que ver con el estado social de los opinadores, con sus ingresos, con su nivel de escolarización. Nadie está más arriba en los EEUU –desde el ángulo de los de arriba– que las famosas «minorías». Tam-

⁵ No todas las cuestiones se dividen nítidamente. Si hubiera, digamos, cuatro asuntos discutidos, un partidario sostendría al menos tres. También hay personas (relativamente pocas) que están «a horcajadas», con un pie arriba y el otro abajo (ver Redmond 2001 y 1998).

bién existe cierta movilidad epistémica *hacia arriba*, una especie de *arribismo intelectual*. Los de abajo suben; los de arriba raras veces bajan. La presión social para llegar arriba es casi irresistible.

Hay fanáticos por ambos lados. Los de arriba presumen de *brights* (brillantes)⁶, y, porque los de abajo se atreven a resistir sus proyectos, los tildan de bufones ignorantes y oscurantistas, no sólo atrasados sino *retrasados* mentales⁷. Los de abajo califican a los de arriba de arrogantes farsantes, opresores fascistas. Como dice la canción de José Alfredo Jiménez *Tú y las nubes*:

yo pa'arriba volteo muy poco
tú pa' abajo no sabes mirar.

Toda esta caracterización, por supuesto, lisonjea a los humanistas de arriba, pero no crean que sólo ellos la aceptan, pues los de abajo también saben muy bien –con gran disgusto suyo– que *están abajo*. Mi amigo alemán se sintió mortificado cuando el editor, en vez de discutirlo, simplemente le impuso una decisión *por sus pistolas*. Lo que lo fastidia más que nada es que el editor *no tenga dudas* –no duda de que tenga el derecho de usar la fuerza; *no argumenta*, ni plantea la cuestión *metaética*.

Ahora bien, precisamente por el mismo prestigio y el poder de la gente de arriba, es menester recalcar que estos prejuicios epistémicos no tienen nada que ver con la verdad ni con la conveniencia o factibilidad de sus creencias. No hay por qué pensar que el discurso de arriba sea más racional que

⁶ Paul Geisert, promotor del «naturalismo».

⁷ British Association for Adoption and Fostering, *Daily Mail*, 14 de mayo.

el de abajo. En efecto, se acusa frecuentemente a los de arriba de platicar en comunicados *scripted* (ya hechos, cuidadosamente ensayados), y de usar una «neolengua» orwelliana, tipo 1984. Por ejemplo, los legisladores de arriba querían sacar una ley que llamaban «de libertad de conciencia» (FOCA), la cual habría obligado a los ciudadanos a actuar *contra su conciencia*, y lo que llaman una «doctrina de la imparcialidad» (*fairness doctrine*) tendría el efecto de desvirtuar a los comentaristas de abajo en la radio AM.

En resumen, ciertas personas, por abrigar ciertas creencias prestigiosas, pertenecen a una clase epistémica alta, acreditada –y cada vez más potente; y este hecho lo reconocen, para su fastidio, también los otros, los de abajo:

Opinadores prestigiosos y poderosos

Opinadores desacreditados

Cristianos de arriba y de abajo

Dije que en los EEUU el humanismo cristiano tradicional está abajo y el humanismo de arriba viene adquiriendo cada vez más poder. En realidad, el «humanismo» generalmente se entiende como *secular*: ateo o al menos agnóstico. Con todo, muchos cristianos están arriba; un poco menos de la mitad de los católicos norteamericanos (a juzgar por la votación reciente) están arriba. Y existe el mismo arribismo epistémico: la tendencia de las denominaciones protestantes históricas es subir, y la subida, que exige el abandono de antiguas tradiciones morales, ha producido una polarización sumamente

contenciosa⁸. Lo que divide a los cristianos es lo que divide a los norteamericanos en general: una serie de cuestiones humanísticas en torno al matrimonio y a la familia: la eutanasia y el aborto, la homosexualidad, la investigación embrionaria. Los cristianos de arriba quieren estar en misa y repicando a la vez: aceptan el credo moral de arriba pero se aferran a varios artículos reconfortantes del credo religioso (como la existencia de Dios o la inmortalidad del alma). Existe también un *odium theologicum* entre los teólogos católicos, pues los hay de arriba y los hay de abajo (el Papa está abajo).

La historia

Echemos un vistazo a la diferencia entre los dos credos humanistas, de arriba y de abajo, desde su historia. El término «humanismo» se usó primero en el *Renacimiento*, el movimiento filológico y artístico que ensalzaba las letras grecorromanas⁹. El enemigo de los renacentistas no era la religión, menos aún el cristianismo (hasta los papas contribuían al movimiento), sino la latinidad de la edad que estaba «en medio» de los autores clásicos que estimaban y ellos, los renacentistas.

En realidad, el humanismo tardó en sacudirse la religión. Incluso en la *Ilustración*, los ingleses tendían más bien al *deísmo*, los franceses pintaban la Razón (con mayúscula) como *diosa* y los alemanes retenían una concepción casi *mística* del

⁸ La escisión en la Iglesia anglicana ha sido tan profunda que entre 20 y 30 obispos anglicanos, con muchos sacerdotes y laicos, piden su ingreso en la Iglesia católica, insatisfechos con las innovaciones que sus correligionarios de arriba les han impuesto. Y el martes 20 (octubre, 2009), el Vaticano aceptó su petición. El anuncio, a propósito, fue revelado en una «rueda de prensa relámpago» para adelantarse a los medios de comunicación y evitar así sus interpretaciones malintencionadas, tan frecuentes últimamente. Zenith, 2009-10-20.

⁹ El evento iniciador fue la huida de los intelectuales de Bizancio a Italia cuando la ciudad cayó ante los turcos en 1453. Guillaume Tardif acuñó la palabra «humanismo» en 1475.

mundo. En el siglo XIX, el filósofo Émile Comte fundó la Religión atea de la Humanidad (*le vrai Grand' Être*) con sus oraciones, himnos, sacramentos y un calendario litúrgico de sus santos –un «catolicismo sin cristianismo». La Religión de la Humanidad se fundó en Inglaterra (1878), en Nueva York (1869) y en el Brasil (1881) –existe todavía *A Igreja Positivista do Brasil*, que recomienda que sus feligreses hagan un *haji* no a Roma sino a París¹⁰. En Francia, un segundo Comte acaba de sacar un manualito de espiritualidad atea¹¹. En el siglo XIX, Julian Huxley predijo que el humanismo sería la última religión del mundo, y en efecto, la Corte Suprema de los EEUU llamó al humanismo una «religión» en 1961¹².

Incluso la *filosofía* tardó en perder la fe. Nietzsche acusó a Hegel de ser un teólogo disfrazado de filósofo, pero Nietzsche mismo (que como tantos otros filósofos alemanes comenzó su carrera estudiando teología) confesó: *Sein bin ich* (soy suyo), hablando de su *unbekannter Gott* (dios desconocido), quien luego, infelizmente, falleció. Ahora se acusa al filósofo Lévinas de ser «criptoteólogo» por su devoción al *Autrui* (el Otro); llamamos el *Sein* (el Ser) que Heidegger exaltó por encima del humanismo¹³. La famosa doctrina del eterno retorno de Nietzsche es una secularización y revela su nostalgia del ἔσχατον cristiano.

La utopía atea

Pero es efectivamente en la *esperanza escatológica* donde le ha sido difícil al humanismo desprenderse de la religión. Francis Bacon veía una nueva fe y esperanza en el progreso sin

¹⁰ Fundada en 1881 en el «mes de César»; ver www.igresjapositivistabrasil.org.br.

¹¹ Comte-Sponville, A. (2006) *L'esprit de l'athéisme*. París: Albin Michel.

¹² El fallo de Torcaso *vs.* Watkins.

¹³ Ver Wolin, 2006. Ver también: Heidegger, 1976, y Redmond, 2009.

límites, don de la ciencia. Marx creía en una sociedad justa venidera. Y para su discípulo Ernst Bloch (llamado «el papa rojo» por piratear la Biblia para sacar la esperanza), el *telos* (meta, fin) de la historia es la «utopía del reino de la libertad», un «*topos* (lugar) en forma cristiana» –el «hogar de la identidad», el «porvenir absoluto», el «reino del cielo», la «bienaventuranza»¹⁴. Claro, todo esto pasará «en la tierra», no en el cielo. Bloch, sin embargo, barrunta: ¿quién sabe? ¿No vendrá al encuentro (*entgegenkommen*) de la actividad humana algún «*ens perfectissimum*» (ser más perfecto), un «*summum bonum*» (bien supremo)? –se sospecha que se trata de alguna doctrina clandestina de la «gracia». Bloch termina su libro *Ateísmo en el cristianismo* preguntando: «después de las disonancias, el último acorde suena bello –¿quizás todavía más bello?»¹⁵, Bloch está repicando –no sé si está en misa.

El humanismo secular se cuajó en el siglo XIX, alrededor de una euforia *meliorista*. Para Hegel la realidad se está poniendo siempre más racional (lo mejor había llegado y era Hegel mismo). Marx creyó que la historia estaba progresando, y Darwin mostró que la misma naturaleza está mejorando. En efecto, después de la publicación del *Origin of Species* en 1859 el humanismo ateo creció exponencialmente –y comenzó a organizarse. No sólo se extendió la religión positivista, también se fundó la Unión Ética en Inglaterra en 1896; en EEUU salió el Manifiesto Humanista en 1933 (actualizado en 1973) y se estableció la Sociedad Humanista en 1949. Y por supuesto, la proscripción que se hace de Dios en la utopía secularizada de los movimientos socialistas ayudó enormemente a la causa del humanismo ateo.

¹⁴ Bloch, 1957; 1493.

¹⁵ En el original alemán: *Der letzte Akkord klingt nach den Dissonanzen schön- vielleicht noch schöner?* (Bloch, 1968).

El optimismo secular se entibió algo en la primera mitad del siglo xx, cuando murieron en el combate sesenta millones de personas. Aldous Huxley publicó su *Brave New World* (Nuevo Mundo Feliz) en 1932 y en 1949 George Orwell su novela *1984*. Las películas del futuro ya no pintan utopías, sino devastación atómica, el ébola, Manhattan convertido en calabozo, dominación por androides malvados. Pero siempre queda una pizca de esperanza: nuevos Adanes y Evas surgen de los escombros humeantes, y hasta el mismo *Terminator* llega a ser buenito; sin embargo, los ateos en muchas partes ahora salen del clóset y pasan al ataque. En los autobuses aparecen *slogans* como «Probablemente no existe Dios; deja pues de preocuparte y disfruta la vida». Muchos libros acometen contra la religión, aconsejando la «ateología». Incluso ha irrumpido la *iconoclastia* otra vez: la destrucción de los íconos religiosos, pues los policías culturales de arriba despojan las aulas y espacios comunes de los símbolos cristianos, «para garantizar», dicen, «el respeto al derecho de la libertad religiosa» (otro ejemplo de la neolengua orwelliana). Los cristianos se sienten cada vez más reducidos cuando quieren vivir y proclamar su religión, pero sí hay libertad para ridiculizarla y proscribirla.

Habermas y las contraculturas

En efecto, el humanismo de abajo en los EEUU ha sido hostigado cada vez más, sobre todo a partir de la revolución cultural alrededor de 1970, con una serie de medidas; con *nuevas leyes* o, cuando éstas no salen, por las *interpretaciones* de los «jueces activistas» (así la Iglesia católica ha sido excluida de varios servicios sociales, como el de la adopción); con el *control mediático*: las cadenas de televisión (ABC, CBS, NBC) es-

tán arriba, así como los periódicos y revistas «importantes»; por resueltas *organizaciones de arriba* bien financiadas, como *Planned Parenthood* y la *American Civil Liberties Union* –otros ejemplos de la neolengua orwelliana: *Planned Parenthood* («el tener hijos») es la principal proveedora de abortos del país. Y es sobre todo la *escolarización pública* y la *formación universitaria* lo que acosa el humanismo cristiano de abajo.

Los de abajo defienden su cultura lo mejor que pueden, formando una resistencia (algunos dicen un «*underground*»). La comunicación ha sido un problema, dado el antagonismo de los medios y de las escuelas; la excepción es la radio AM, que los de arriba no han podido controlar hasta el momento. Los de abajo establecen redes de escuelas hogareñas (*home schooling*) para esquivar el adoctrinamiento de la educación pública y proteger a sus hijos de los agresivos educadores, deseosos de impartir sus «valores» (y no las destrezas y habilidades que los niños necesitan)¹⁶.

Los católicos de abajo también han formado comunidades de familias que educan a sus hijos en casa, y han fundado nuevas universidades o programas de estudios católicos para contrarrestar el impacto de las universidades católicas que se secularizaron mayoritariamente en los años sesenta y ahora se encuentran sólidamente arriba.

Es interesante que el filósofo alemán Jürgen Habermas tuviera mucha esperanza en lo que llamaba los «movimientos contraculturales» –todos de arriba, claro–, pues creyó que

¹⁶ Se reconoce el problema cuando el estado separa a los hijos de sus padres: ejemplo de esto es la canción cantada por la niña de seis años, Kang Wenjie («Cabellitos Rubios») mientras bailaba la «danza de la lealtad» durante la revolución Cultural de 1968: «Por más íntima que sea nuestra relación con nuestros papás, nunca será tan íntima como lo es con Mao» (*Smithsonian*, mayo, 2009, 10-12), y la obra de Berthold Brecht, «El Soplón» (*Der Spitzel*, en *Furcht und Elend des Dritten Reich*).

conducirían a una «*sociedad libre*» exenta de discordia. En realidad ha ocurrido lo contrario en los EEUU: estos movimientos de arriba, a medida que consiguen más poder, reprimen a los humanistas que disienten de sus objetivos. El resultado es la discordia más alarmante que jamás haya visto en mi país. Tales movimientos de arriba dan la impresión de desear, no libertad, sino la *Gleichschaltung* (la supresión por los nazis de toda oposición en 1933), y la subcultura de Habermas ya no está «sub» nada (bajo nada), sino que está reinando desde arriba. Ahora la verdadera subcultura la forman los humanistas de abajo, quienes saben que viven no en una «*sociedad libre*» tipo Habermas, sino en lo que se ha llamado un *totalitarismo blando*.

Y como de costumbre, los norteamericanos de arriba exportan –a África, por ejemplo– su humanismo, lo que se ha llamado sus «desechos tóxicos espirituales».

La libertad de conciencia

Consideremos ahora la *cuestión metaética* en relación con la guerra de los humanismos. Claro, decir que los poderosos tienen el derecho de imponer su voluntad cultural es una posición metaética de arriba: negar que puedan usar su poder así es la posición de abajo. A pesar de sus diferencias, las muchas contenciosas áreas primarias entrañan el mismo problema *metaético*: *la libertad de conciencia*, pues está en el centro de la discusión la *objeción de conciencia* acerca de si los de abajo tienen el derecho de no ser castigados por negarse a participar en los proyectos morales de arriba. La misma rúbrica «*objeción de conciencia*» muestra hasta qué punto el humanismo cristiano está abajo y a la defensiva: los cristianos de abajo hacen frente a

situaciones que amagan quitar su libertad o de hecho ya la han quitado¹⁷.

Tomemos el aborto como ejemplo, tal vez el área más preocupante en este momento¹⁸. El apoyo al aborto es una convicción de arriba. Los de abajo temen que el poder de arriba los obligue a apoyar el aborto, que les resulta repugnante. Ahora bien, es importante, para no involucrarnos en pleitos inútiles, que pasemos por alto la cuestión primaria (¿es lícito el aborto?) y hagamos la *pregunta metaética*: ¿el poder de arriba tiene el derecho de castigar a los de abajo que rehúsen intervenir en el aborto?

En Norteamérica y Europa son de hecho frecuentes los casos en los que los médicos, farmacéuticos y enfermeros que se niegan a tomar parte en abortos son despedidos. En EEUU, la creciente tendencia a definir el aborto y la eutanasia como prácticas «estándares» amenaza de varias maneras a los hospitales católicos y al personal de asistencia. Si los médicos de abajo no siguen el «estándar» de arriba pueden ser procesados por negligencia y perder su licencia¹⁹. Los de abajo tienen miedo de los proyectos legales de los políticos y cabilderos proaborto que obligarían a todos los ciudadanos a pagar los abortos²⁰. La conferencia episcopal de los EEUU (USCCB) acaba

¹⁷ Un seminario sobre «Libertad de religión o de creencias» (Viena, 9-10 de julio de 2009) reveló los nuevos desafíos para la libertad religiosa en Europa, cuando se recomendó extender la objeción de conciencia más allá del servicio militar, a todas las temáticas «humanas» como el aborto, la definición del matrimonio, la adopción de menores y la investigación con embriones humanos (Ombretta Fumagalli Carulli). El seminario fue celebrado en la reunión de la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa, la cual actualmente sólo reconoce entre sus compromisos la objeción de conciencia relativa al servicio militar obligatorio.

¹⁸ El aborto es un buen ejemplo porque los que lo apoyan tienen prestigio, pero sus argumentos, a mi juicio, dejan mucho que desear.

¹⁹ Zenit, 2009-07-26: <http://www.zenit.org/article-26553?l=german>.

²⁰ El proyecto de ley HR3200 requiere que los planes de salud privados y un plan público proporcione fondos para el aborto. También temen que los de arriba hagan que

de amenazar con oponerse al plan de salud pública, promovido por los de arriba, porque las cinco versiones aprobadas en los comités asignan fondos federales a los abortos²¹. Para la gente de abajo resulta especialmente repugnante el aborto «eugenésico» (abortar a los que no gozarán de la «calidad de vida» requerida), que hace pensar en los programas de exterminación eugenésica de los nazis.

Parece mentira, pero ya se ha comenzado a hablar de una persecución religiosa en los EEUU.

El velo de ignorancia

Es claro que el aborto no es sino un ejemplo en toda una gama de conflictos humanísticos que tocan la libertad. Por tanto, es preciso tener claros criterios *generales* que definan lo que es y no es el abuso del poder. Necesitamos una *teoría*. No la tengo yo; como dije al principio, se la dejo a *ustedes*.

Al final, quisiera replantear esta cuestión metaética detrás del «*velo de ignorancia*», si me permiten usar la famosa metáfora de John Rawls. La propuso con la intención de garantizar la imparcialidad cuando hablamos de la justicia. En

el programa *Social Medicaid* cubra los abortos. El gobierno estadounidense ya ha destinado millones de dólares a *Planned Parenthood*, una organización que promueve y realiza abortos, y actualmente recibe la tercera parte de su presupuesto del gobierno; ver el Programa de Planificación Familiar *Title X*, bajo el que el gobierno de los EEUU destinó la suma récord \$288.3 millones de dólares en 2005 a la «planificación familiar»; 2009-07-24: <http://www.zenit.org/article-26547?l=english>.

²¹ Sin embargo, parece que el predominio educativo y mediático de arriba todavía no ha logrado convencer a todos los norteamericanos. Encuestas recientes muestran que tres de cuatro ciudadanos abogan por la protección legal para los profesionales que se niegan a participar en los abortos. Siete de cada diez se oponen (seis «enérgicamente») al uso de impuestos para financiar el aborto, y seis de diez desapruaban la reciente decisión del gobierno de dar dinero a los grupos que suministran abortos en el extranjero. Por supuesto, el problema moral no cambiaría si la estadística fuera al revés. Zenith, 2009-07-21: <http://www.zenit.org/article-26519?l=english>.

su *Theory of Justice* (1971) nos dio este consejo: si queremos planificar la sociedad justa, que lo hagamos desde la «posición original», detrás de un velo de ignorancia. Es decir, debemos suponer que ignoramos *cómo seremos en la sociedad que estamos proyectando*: no sabemos si seremos ricos o pobres, listos o tontos, hombres o mujeres, blancos o negros, latinos o anglos, izquierdistas o derechistas, patronos o mano de obra, cristianos o ateos. Tal «neutralidad» –al parecer de Rawls– nos obligará a pensar «objetivamente».

Abordemos, pues, la cuestión metaética general del abuso del poder, pero antes pongámonos detrás del velo de ignorancia. Cuando decidimos si es lícito obligar a los disidentes a colaborar en el aborto, por ejemplo, finjamos ignorancia de si el aborto es lícito o no en el nivel primario. Y sobre todo, supongamos que no estamos sujetos a las usuales manipulaciones psicológicas que nos empujarían arriba. Pues detrás del velo de ignorancia ¿no sabemos *si estamos arriba o abajo* en la guerra de los humanismos!

Hay además otra consideración: somos profesores universitarios. ¿Cuál es *nuestro* papel en la guerra de los humanismos? ¿Sobre todo nosotros, los maestros «humanistas»! Nos quejamos de que se quiera eliminar las humanidades del programa o que se las considere como meras «auxiliares», que valen sólo como servicio a la administración de empresas, ingeniería, informática, medicina, psicología.

Pero cuando defendemos el humanismo, hay que preguntar: ¿*qué humanismo*? ¿*Qué humanismo* queremos enseñar a nuestros alumnos? La respuesta se relaciona estrechamente con la cuestión metaética acerca del derecho (o falta de derecho) de *imponer un humanismo*, una antropología, una ética. Nuestra enseñanza, ¿cómo afectará a las instituciones de la sociedad, a las comunidades *débiles*? ¿Cuál debe ser nuestra

actitud hacia las tradiciones familiares de nuestros estudiantes? ¿Hay que respetar su conciencia? ¿Cómo hay que respetarla? ¿Cómo hemos de reconocer a los varios modos de ser humano? ¿Cómo situarnos detrás del velo de ignorancia y preservar el respeto *–verdaderamente, no como en los EEUU—* según los altisonantes *slogans* orwellianos de arriba, en los que «inclusión» significa *marginalización*, «diversidad» significa *proscripción* y «libertad» significa *sometimiento*?

Bibliografía

- Bloch, E. (1968). Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs. *Gesamtausgabe* (14).
- Bloch, E. (1964). Himmelreich y Seligkeit. *Geist der Utopie*, Frankfurt am Main.
- Bloch, E. (1957). Realutopie eines Reichs der Freiheit, christförmiges Topos, Heimat der Identität y Absolute Zukunft. En *Das Princip Hoffnung* Frankfurt am Main.
- Heidegger, M. (1976). Brief über den Humanismus. En *Wegmarken. Gesamtausgabe*, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann.
- Rawls, J.E.K. (ed.). (2001) *Justice as Fairness: a Restatement*. Cambridge, Mass: Belknap.
- Redmond, W. (2009). Lógica y mística/Progreso espiritual y progreso filosófico. *Diánoia*. 62 (44) 73-90.
- Redmond, W. (2001). Arribismo intelectual y polarización religiosa en los Estados Unidos. *Vertebración* (UPAEP).
- Redmond, W. (1988). Polarization in the Catholic Church. *New Blackfriars*, 926 (79), 187-196.
- Wolin, R. (2006). Heidegger Made Kosher. *The Nation*, 20 de febrero.
- Wilson, J. Q. (1993). *The Moral Sense*. Nueva York: Macmillan.

Resumen

En este trabajo se pretende plantear una cuestión ética en torno a la pugna que se desarrolla entre dos tipos de humanismo en Estados Unidos, pero también en otras partes del mundo. Uno de esos humanismos está ganando. Lo que está en juego es la libertad. Me concentraré en el aspecto metaético de la cuestión, que revisa la imposición de normas éticas en general por parte del humanismo vencedor, como la permisividad del aborto o la eutanasia, sin respetar las objeciones de conciencia de quienes piensan distinto. Una forma de tratar de solucionar este tipo de problemas es el recurso al *velo de la ignorancia*, es decir, discutir las cuestiones metaéticas sin adoptar una posición previa en las discusiones.

Palabras clave: *humanismo, ética, metaética, libertad.*

Absctract

In this work I seek to point out an ethical question about the conflict between two humanisms of different kind, in the United States but also in other parts of the world. One of those humanisms is wining the fight. The core question is about the liberty. I will focus on the metaethical aspect of the problem, analyzing the imposition of general ethical norms from the wining humanism, such as permissiveness of abortion or euthanasia, regardless of the conscientious objections from those who think different. One way to solve this problem is the *ignorance veil*, that is to say, to discuss the metaethical questions without adopting any previous position.

Key words: *humanism, ethics, metaethics, liberty.*



El problema de la elección de teorías revisitado: Popper-Kuhn-Laudan

Heriberto Ramírez Luján
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Autónoma de Chihuahua
hramirez2727@hotmail.com

Karl Popper y Thomas Kuhn son representantes de dos corrientes epistemológicas importantes de nuestros días. Llegaron a conformarse escuelas a partir de sus ideas principales: historiadores, sociólogos, filósofos y científicos han adoptado sus puntos de vista como guías para la investigación. Enumerar a los filósofos inmersos en esta genealogía de ideas es algo que escapa a las intenciones de este trabajo, así como a toda la abundante literatura secundaria generada, a la que me referiré sólo de manera tangencial, aunque no dejaré de referirme a alguno de ellos, sobre todo en puntos incompatibles entre estas líneas de pensamiento. En el recorrido de esta ya larga discusión se han sumado a ella otros nombres importantes que le han dado mayor peso, como el de Larry Laudan, cuyas aportaciones han refrescado el debate de manera sustanciosa. Así como lo que subyace a todos en su búsqueda de criterios, objetivos o no, del progreso del conocimiento científico.

En principio, resulta erróneo concebir las ideas de Popper y las de Kuhn como irreconciliables y antagónicas (por

el contrario, son más las coincidencias). Los dos suponen un marco global, teórico o paradigmático, mediante el cual interpretamos nuestras experiencias: la relación íntima entre teoría y observación, la generación de grandes cambios o revoluciones teóricas a lo largo del desarrollo del conocimiento, que los científicos procuran inventar teorías que expliquen los fenómenos observados suponiendo la existencia de objetos reales. Además, ambos insisten en que la tradición tiene un papel esencial en el desarrollo del conocimiento así como en buscar en la historia el apoyo para sus afirmaciones.

No obstante, persisten las diferencias: en el modo en que conciben las relaciones interteóricas, en las formas de *contrastación*, en las fases del desarrollo del conocimiento científico y en los mecanismos o procedimientos de selección de las teorías y en el modo en que debemos seleccionarlas. Para ampliar esto último van precisamente las siguientes líneas.

Las falsedades de la falsación

Ningún filósofo de la modernidad ha conseguido ser más crítico con el *corpus* de nuestras teorías científicas que Popper. Él propuso un procedimiento estricto capaz de identificar y establecer una separación radical entre las ideas científicas y las metafísicas (la famosa «falsabilidad»), como un criterio lógico que habrá de enfrentarnos con la mayor preocupación de Popper: el proceso de sustitución de una teoría por otra. Su propuesta emerge de un rechazo del positivismo¹

¹ Las críticas hechas por Popper al positivismo se dirigen fundamentalmente contra las posturas de Carnap, Reichenbach y Neurath, tratando de demostrar la imposibilidad de encontrar un modo o principio para justificar las inferencias inductivas, para establecer su propuesta sobre la asimetría existente entre la verificabilidad y la falsabilidad. Popper fue en gran parte cómplice de la muerte del positivismo, y su contribución, aunque ignorada o incomprendida, es anterior a la de Quine o Putnam (ver Popper 1982b, caps. I, V y X).

y de una caracterización conjetural y deductiva del conocimiento.

No exigiré –nos dijo– que un sistema científico pueda ser seleccionado de una vez para siempre, en un sentido positivo: pero sí que sea susceptible de selección en un sentido negativo y por medio de pruebas o contrastes empíricos. [...] Y así, a través de inferencias puramente deductivas argüir de la verdad de enunciados singulares la falsedad de enunciados universales (Popper, 1982b; 40-41).

De esta manera, «sirviéndonos de otros enunciados previamente reconocidos se deducen de la teoría propuesta enunciados particulares o predicciones. Luego se escogen aquellos que no sean susceptibles de obtener de la teoría propuesta y en especial aquellas que la contradigan» (Popper, 1982b; 32-33)². No hay que confundir de momento la mera posibilidad lógica de la falsabilidad con el hecho de considerar falsada una teoría, pues no estamos en condiciones para decir que una teoría está falsada tan sólo porque hayamos aceptado algunos enunciados básicos que lo contradigan. Astutamente, Popper destaca que ello es una condición estricta y necesaria pero no suficiente, puesto que fácilmente podemos encontrar acontecimientos aislados carentes de significación para la teoría. Pero daremos por falsada una teoría si somos capaces de descubrir un efecto que la refute reproducible cuantas veces queramos. Si este efecto propone y corrobora una hipótesis empírica de bajo nivel que lo describa, entonces podremos denominar, a este

² En un pasaje posterior, hace más precisa su definición de falsabilidad: «se llama falsable y empírica a una teoría cuando divide de modo inequívoco la clase de todos los posibles enunciados básicos en dos subclases no vacías con los que es incompatible (o, a los que excluye o prohíbe), que llamaremos la clase de los posibles falsadores de la teoría; y en segundo lugar, la clase de los enunciados básicos con los que no está en contradicción (o, que “permite”). Una teoría es falsable si la clase de sus posibles falsadores no es una clase vacía» (Popper, 1982; 105).

tipo de hipótesis, falsadora. El experimento falsador suele ser un experimento crucial, pero para su reconocimiento como tal, los científicos requieren reglas metodológicas que les permitan aceptar y reconocer los enunciados básicos que realmente falseen una teoría: «El contraste de una teoría depende de ciertos enunciados básicos que, a su vez, se aceptan o rechazan en virtud de nuestras decisiones, son éstas las que determinan el destino de las teorías» (Popper, 1982b; 105)³.

Ahora, si nos guiamos por el esquema popperiano, al momento de enfrentarnos a teorías rivales, elegimos:

[...] la que se mantiene mejor en la competición con las demás teorías, la que por selección natural muestra ser más apta para sobrevivir; y ésta será no solamente la que haya resistido las contrastaciones más exigentes, sino que sea al mismo tiempo contrastable del modo más riguroso. Una teoría es una herramienta que sometemos a contraste aplicándola y que juzgamos si es apropiada o no teniendo en cuenta los resultados de su aplicación (Popper, 1982b; 103).

³ En este mismo pasaje, Popper agrega: «una decisión a la que se llega gobernada por reglas, lo que en la última instancia decide la suerte que ha de correr una teoría es el resultado de una contrastación, es decir un *acuerdo* acerca de enunciados básicos. Utilizamos registros o protocolos, tales como certificado de contrastación emitidos por departamentos de investigación científica e industrial, pero que siempre pueden ser sometidos a examen. Una decisión a la que se llega mediante algo semejante a un jurado, gobernado o regulado por reglas. Estos principios permiten que a veces entren en juego no sólo las convicciones subjetivas, sino incluso cierta parcialidad objetiva; pero aunque no tengamos en cuenta tales aspectos especiales de este procedimiento tan antiguo, imaginemos que el procedimiento al que nos referimos se basa únicamente en el intento de hacer que se descubra la verdad objetiva». Esto curiosamente entra en contradicción con la idea de Popper de construir una epistemología sin sujeto cognoscente, y francamente no veo cómo pueda llegarse a «decisiones impersonales», como lo refiere en *Conocimiento objetivo* (Popper, 1982a; 86), si lo que nos conduce al rechazo de una teoría depende del acuerdo sobre un experimento crucial: un acuerdo que no es precisamente impersonal. Hablar de una epistemología sin sujeto cognoscente suena en realidad más que pretencioso.

Cuando avanzamos por el territorio de la investigación motivados por la simple y natural curiosidad (esa extraña pulsión humana que nos impulsa a extender nuestras fronteras epistémicas), es claro que lo que se busca son nuevos conocimientos, teorías que supongan un progreso con respecto a sus predecesoras y, por supuesto, si nuestros esfuerzos no representan ningún progreso, entonces carecen de sentido. A tal efecto habremos de preferir aquella teoría que nos diga más, la que contenga mayor información o contenido empírico, la que lógicamente es más fuerte, que tiene mayor poder explicativo como predictivo y que, por tanto, puede ser testada más severamente (Popper, 1983; 284). En resumidas cuentas, la que se acerque más a la verdad.

La racionalidad del desarrollo del conocimiento estriba, para Popper, sobre todo en la elección que hagamos entre teorías rivales, más que en el desarrollo deductivo de las mismas. Los encargados de someter a las más severas pruebas de calidad las teorías en cuestión, son los hombres de ciencia, mediante una experiencia revestida de un carácter público, que es la contrastación intersubjetiva⁴. Para la concepción popperiana ésta forma parte del método científico, que se efectúa por medio de la crítica mutua y es la única forma de planificar o fomentar su desarrollo mediante el establecimiento de instituciones que salvaguarden la muy deteriorada libertad de crítica (Popper, 1982c; 386).

Pero nunca podrá evitarse del todo obtener resultados parciales o arbitrarios, lo cual, sin embargo y afortunadamente, puede corregirse. Lo que sí puede detener casi en su totalidad es el desarrollo de la ciencia y el de la razón con

⁴ A este respecto, Popper ha desarrollado lo que podríamos llamar su teoría de la verosimilitud, con una detallada justificación, que lo lleva a librarse en gran medida de la rígida verdad tarskiana (Popper; 1983, cap. X). Para un examen más profundo y crítico del concepto de verosimilitud en Popper, ver Radnitzky *et al.* 1982; 259-275.

él, es la disolución o el mal empleo de instituciones que garanticen el ejercicio de la crítica. De ellas depende, a fin de cuentas, el progreso científico (Popper, 1982c; 386).

La repetición de los experimentos y la contrastación intersubjetiva avalan la objetividad de nuestros enunciados. Pero no se descartan, por otra parte, las influencias metafísicas o ideológicas, siempre perjudiciales, aunque «nuestro deber es hacer todo lo posible por remediarlo y tratar que la razón desempeñe el papel más importante» (Popper, 1982b; 400). El asunto es quién y dónde practica esta forma de hacer ciencia.

La teoría no es como la pintan

Casi treinta años separan *La estructura de las revoluciones científicas* de Kuhn de *La lógica de la investigación científica* de Popper. En este lapso Kuhn tuvo la oportunidad de escuchar a Popper en varias ocasiones y de adoptar algunas ideas suyas, aunque nunca lo haya reconocido, pues explica el origen de sus ideas como una consecuencia de sus incursiones en la historia de la ciencia.

A diferencia de Popper, Kuhn es en apariencia más claro. No es el filósofo que domine las técnicas de la discusión terminológica. Como consecuencia de ello se ha visto precisado a modificar el sentido de sus conceptos, reformando sensiblemente algunas de sus ideas sustanciales. La más importante de todas ellas gira en torno del concepto «paradigma»⁵. Con la idea de efectuar una confrontación más directa omitiré el desarrollo de esta discusión.

Para Kuhn, el desarrollo del conocimiento se da mediante la sucesión de paradigmas, en periodos discontinuos o re-

⁵ Una amplia discusión sobre los usos del concepto de *paradigma* se puede encontrar muy bien expuesta en *La naturaleza de los paradigmas*, de Margaret Masterman (1975).

volucionarios. Un paradigma se desarrolla, se extiende hasta encontrar sus limitaciones para luego ser sustituido por otro paradigma, objeto principal de nuestro interés. Para entender este proceso de cambio de paradigmas me ocuparé de exponer someramente la forma en que un paradigma crece y madura, que corresponde a lo que Kuhn distingue como ciencia normal. En este periodo de ciencia normal, el científico no se cuestiona las ideas fundamentales del paradigma, sino que las da por ciertas y busca la manera de llevarlo hasta el mayor número posible de aspectos de la realidad que puedan ser encuadrados en su trama conceptual. Los inconvenientes que se le presenten al científico, con aquellos fragmentos que no encuadran o no puede ajustar a su esquema, no le harán abandonar el paradigma de inmediato, pues entenderá tales fracasos como suyos y no de la teoría. Incluso queda antepuesta su capacidad profesional al éxito de la teoría: «La investigación normal, que es acumulativa, debe su éxito a la habilidad de los científicos para seleccionar regularmente problemas que pueden resolverse con técnicas e instrumentales vecinas a las ya existentes» (Kuhn, 1971; 155)⁶. Trabaja con un conjunto de supuestos hasta darse cuenta de que ciertos enigmas no pueden ser resueltos, por más que destaquen por su destreza en el manejo del paradigma.

Como consecuencia de ello se adviene un sentimiento generalizado de crisis entre los miembros de la comunidad.

⁶ Mucha de la literatura que Kuhn ha producido ha estado encaminada principalmente a modificar sus puntos de vista expuestos en este libro. Entre esos textos se encuentran *Posdata a la estructura de las revoluciones científicas*, *Segundas reflexiones acerca de los paradigmas*, *La teoría del cuerpo negro y la discontinuidad cuántica, 1894-1912*, y es aquí donde para nada recurre ya a su modelo del desarrollo histórico de la ciencia. Pero no es el caso exponer la evolución de su pensamiento. Por ahora es suficiente considerar que ha sido su concepción inicial la que ha tenido mayor influencia en la filosofía de la ciencia contemporánea.

Sólo entonces se buscarán otros candidatos. Kuhn se plantea la cuestión en los siguientes términos: ¿Cuál es el proceso mediante el que un candidato o paradigma reemplaza a su predecesor? Los defensores del nuevo paradigma son habitualmente hombres jóvenes o tan novatos en el campo de crisis, que la práctica los ha comprometido de una manera menos profunda que a la mayor parte de sus contemporáneos en la opinión sobre el mundo y sobre las reglas determinadas por el antiguo paradigma. Pero, «¿cómo pueden y deben hacer para convencer a toda la profesión, o al subgrupo profesional pertinente, de que su modo de ver a la ciencia y al mundo es correcto?, ¿qué hace que el grupo abandone una tradición de investigación normal a favor de otra?» Y se responde mediante las siguientes aclaraciones: «La competencia entre paradigmas no es el tipo de batalla que puede resolverse por medio de pruebas» (Kuhn, 1971; 230), «la transición entre paradigmas en competencia no puede llevarse a cabo paso a paso, forzada por la lógica y la experiencia neutral» (Kuhn, 1971; 233-234). Y es que no:

[...] hay algoritmos neutros para la elección de teorías; ningún procedimiento de decisión sistemático, aplicado con propiedad, puede conducir a todo individuo del grupo a una misma decisión. [...] Sin embargo, lo que debe comprenderse es la manera como un conjunto particular de valores compartidos interactúan con las experiencias particulares compartidas por la comunidad de especialistas para asegurar que la mayor parte de los miembros del grupo puedan finalmente encontrar un conjunto de argumentos más bien que uno decisivo (Kuhn, 1971; 305).

En el marco general de su exposición, Kuhn menciona dos condiciones capaces de persuadir a los renuentes que se niegan a aceptar un paradigma propuesto:

[...] primeramente, el nuevo candidato deberá parecer capaz de resolver algún problema extraordinario y generalmente reconocido que de ninguna otra manera pueda solucionarse. En segundo lugar, deberá prometer preservar una parte relativamente grande de la habilidad concreta para la solución de problemas que la ciencia ha adquirido a través de paradigmas anteriores (Kuhn, 1971; 261).

Esto no significa que la capacidad para resolver problemas constituya una base única e inequívoca para la selección de un paradigma: «Las pretensiones de este tipo tienen muchas probabilidades de tener éxito si el nuevo paradigma muestra también una precisión cuantitativa sorprendentemente mayor que la de su competidor más antiguo» (Kuhn, 1971; 238). Un científico puede sentirse inclinado a la adopción de un paradigma incluso por razones meramente estéticas.

Las virtudes tradicionales que una buena teoría debe tener: precisión, coherencia, amplitud, simplicidad y fecundidad, funcionan no como reglas que determinen decisiones a tomar, sino como valores que influyen en éstas. En situaciones particulares dos hombres comprometidos profundamente con los mismos valores tomarán, a pesar de ello, decisiones diferentes. «Toda elección individual entre teorías rivales depende de una mezcla de factores objetivos y subjetivos. Como estos últimos no han figurado en la filosofía de la ciencia, mi insistencia en ellos ha hecho que mis críticos no vean mi creencia en los factores objetivos» (Kuhn, 1982; 349). Así, dice Kuhn, valores «como los anteriores habrán de resultar ambiguos al aplicarlos, tanto individual como colectivamente, esto es, pueden no ser la base suficiente para un algoritmo de elección *compartido*» (1982; 355). El reconocimiento de que los criterios de elección funcionan como valores por ser incompletos como reglas tiene, según Kuhn, la ventaja de explicar en detalle los

aspectos de la conducta científica que la tradición ha venido contemplando como anómalos o hasta irracionales (Kuhn, 1982; 355).

Los científicos individuales aceptan un nuevo paradigma por toda clase de razones y, habitualmente, por varias al mismo tiempo: de idiosincrasia, de personalidad; la reputación anterior del innovador y de sus maestros o hasta la nacionalidad pueden, en un determinado momento, desempeñar un papel importante. En tal caso no debemos plantearnos la pregunta acerca de los argumentos que convierten a uno o a otro individuo, sino más bien acerca de las condiciones y el tipo de comunidad que tarde o temprano se reforma como grupo único. Dentro de la concepción que Kuhn tiene de la ciencia, no comprenderemos el éxito de la ciencia si no examinamos la fuerza de los imperativos retóricamente compartidos en el seno de la profesión. Las máximas y los valores institucionales articulados explican el resultado de elecciones que no podrían haber sido resueltas únicamente por la lógica y el experimento. Los imperativos psicológicos y sociales son un complemento fundamental en la elección de teorías. Esto nos habla, a fin de cuentas, de un proceso de elección no totalmente racional.

El turno de Laudan

En los planteamientos posteriores a las discusiones entre Popper y Kuhn se han escuchado otras voces como la de Larry Laudan, con visiones renovadas del desarrollo del conocimiento. Discípulo de Kuhn, Laudan ha recogido toda la tradición, aunque lo ha hecho con un gran sentido de crítica, tomando distancia de su maestro y ofreciendo un modelo alternativo del progreso científico que buscaremos resumir aquí.

Una de las tesis centrales expuestas por Laudan en *El progreso y sus problemas* es la de que «los principios específicos y “puntuales” de la racionalidad científica que los científicos emplean al evaluar teorías no están fijados de modo permanente, para siempre, sino que se han modificado sustancialmente a través de la historia de la ciencia» (1986; 11)⁷. Esto se contrapone a la propuesta de Kuhn, quien consideraba los criterios o valores empleados en la elección de teorías como «fijos de una vez y para siempre, que además, no resultan afectados al intervenir en las transiciones de una teoría a otra» (Kuhn, 1982; 359). La idea de Laudan, a su vez, se inscribe bajo el supuesto de que el objetivo de la ciencia consiste en obtener teorías con una elevada efectividad en la resolución de problemas. Desde esta perspectiva, la ciencia progresa sólo si las teorías sucesivas resuelven más problemas que sus predecesoras (Laudan, 1986; 11). Siendo así, «nuestro principio del progreso nos aconseja preferir la teoría que más se acerca a resolver el mayor número de problemas empíricos importantes, al tiempo que genera el menor número de problemas conceptuales y anomalías relevantes» (Laudan, 1986; 16).

La propuesta de Laudan se enmarca en lo que él denomina «tradiciones de investigación», a las que se refiere como:

Sistemas de creencias que constituyen visiones fundamentales. Por lo general, constan éstas de al menos dos componentes: (i) un conjunto de creencias acerca de qué tipos de entidades y procesos constituyen el dominio de la investigación, y (ii) un conjunto de normas epistémicas y metodológicas acerca de cómo tiene que investigarse ese dominio, cómo han de someterse a prueba las teorías, recogerse los datos, etc.

⁷ Esta misma idea Laudan la repite años después en *Un enfoque de solución de problemas al progreso científico* (1985; 274).

[...] Con toda tradición de investigación activa se encuentra asociada una familia de teorías [...]. Lo que las teorías tienen en común es que comparten la ontología de la tradición de investigación matriz, y pueden ser sometidas a prueba y evaluadas utilizando sus normas metodológicas (Laudan, 1986; 18-19).

Para seleccionar la teoría más adecuada, en el marco de sus rivales, hay que considerar los problemas que resuelven, nos dice Laudan: «Cuanto más numerosos e importantes sean los problemas que una teoría puede resolver adecuadamente, mejor es la teoría. Si una teoría puede resolver más problemas que una rival, entonces es preferible a ella» (1986; 101-102). Ciertamente, la efectividad de una teoría en la resolución de problemas depende del saldo que establezca entre problemas que resuelve y los problemas que no resuelve (Laudan, 1986; 101). La efectividad global de una teoría en la resolución de problemas se determina evaluando el número y la importancia de los problemas científicos que la teoría resuelve, y restando el número y la importancia de las anomalías y problemas conceptuales que la teoría genera (Laudan, 1986; 102). Se puede producir progreso siempre y cuando la sucesión de teorías científicas en un dominio muestre un grado creciente de efectividad en la resolución de problemas (Laudan, 1986; 102)⁸.

Cuando modificamos una teoría o la reemplazamos por otra, ese cambio es progresivo solamente si la versión pos-

⁸ Ver también Laudan (1985) donde desarrolla un poco más esta idea: «Es importante notar que, a ese respecto, *muchas teorías diferentes pueden resolver el mismo problema* (empírico o conceptual). El valor de una teoría dependerá *inter alia*, de cuántos problemas resuelva» (281). «Si una teoría nueva puede hacer todo lo que hacía su predecesora y más también, entonces la nueva teoría es claramente superior. Por desgracia, la historia nos enseña que las teorías rara vez o nunca se encuentran en esa relación entre sí, y el reciente análisis conceptual llega a sugerir que las teorías no pueden mostrar tales relaciones en circunstancias normales» (282).

terior resuelve los problemas con más eficacia (en un sentido por definir) que su predecesora (Laudan, 1986; 102). Lo crucial en cualquier valoración cognoscitiva de una teoría es cómo le va con respecto a sus competidoras. Las medidas absolutas de las credenciales empíricas o conceptuales de una teoría no tienen relevancia: lo decisivo es el juicio acerca de cómo se sostiene frente a sus contendientes conocidos (Laudan, 1986; 104).

El modelo perfilado por Laudan indica, por ejemplo, que el debate científico es racional en la medida en que incluye una discusión de los problemas empíricos y conceptuales que generan las teorías y las tradiciones de investigación. Su modelo señala que la evaluación racional de una teoría o tradición de investigación supone necesariamente un análisis de los problemas empíricos que resuelve, y de los problemas conceptuales y anómalos que genera. El modelo de Laudan insiste en que toda valoración de la racionalidad de aceptar una teoría o tradición de investigación concreta es triplemente relativa: es relativa a sus competidoras contemporáneas, a las doctrinas de valoración teórica dominantes, y a las teorías anteriores dentro de la tradición de investigación (Laudan, 1986; 164). Esto significa que no hay una teoría de la racionalidad fija e inamovible, sino que está sujeta a los vaivenes históricos en los que se desarrolla, y el historiador de la ciencia habrá de descubrir cuáles son esos cánones bajo los cuales se realizó tal o cual elección de teoría y tratar de entenderlos en el marco de la solución de problemas a los que se enfrentó.

Su evolución lo condujo a refinar parte de sus planteamientos, dejando de lado el carácter histórico excesivo de sus primeras elaboraciones, y aproximándose cada vez más al pragmatismo. Por ejemplo, años después, dice:

Rescher y yo ofrecemos, en sustancia, la misma respuesta [...]: la investigación es una actividad dirigida por objetivos. Si queremos determinar si podemos creer en una afirmación particular *c* preguntamos si *c* fue seleccionada mediante un método *m*. ¿Cómo escogemos *m*? Pues bien, examinamos los diversos métodos de investigación disponibles y nos preguntamos respecto de cada uno: ¿pudo este método haber seleccionado teorías que consistentemente tienen éxito para resistir a pruebas empíricas continuas? Si tales métodos existen, y de hecho existen, entonces su garantía consiste en su manifiesta habilidad para seleccionar teorías exitosas (Laudan, 1997; 29).

De esta manera, según Laudan, la racionalidad de la investigación adquiere un carácter empírico y permite que la epistemología conserve su carácter crítico y normativo:

Sostenemos que los métodos, es decir, las normas de acción y de creencias, deben ser evaluados a la luz de su capacidad de promover los fines cognoscitivos deseados. Decir que un método es racional, o que está garantizado, es sólo decir que tenemos motivos empíricos que indican que el método en cuestión promueve nuestros fines, tanto prácticos como teóricos. Las tesis particulares sobre cuestiones de hecho y teorías científicas se justifican mostrando que son seleccionadas por métodos garantizados (Laudan, 1997; 31).

Con lo anterior se explicita que el mejor método es aquel que logre las metas cognoscitivas propuestas y aporte la mayor cantidad de pruebas empíricas a su causa. Ahora no importa lo que crean los científicos sino que importan los fines de la ciencia. Los fines están en función de los fines de las pruebas empíricas. Esto define su naturalismo normativo, con lo cual toma mayor distancia tanto de Popper como de Kuhn.

Antes de abandonar su carrera como filósofo, Laudan nos deja una reflexión lapidaria en contra de quienes consideran que la verdad es un valor supremo para considerar en cuanto a la elección de teorías, así como en contra de la epistemología y su horizonte poco promisorio, para abogar a favor de los estudios de la metodología:

Los filósofos de la ciencia aprendieron en el siglo XIX que la ciencia no es conocimiento, al menos no como los epistemólogos entendían esa idea. Sugiero que la lección de este siglo es que tampoco es ciencia lo que es racional creer que es verdadero. Las teorías científicas no son creencias verdaderas (menos aún creencias verdaderas justificadas) y tampoco la evaluación de una teoría científica es principalmente una evaluación de si es verdadera, ni la aceptación de una teoría científica es la aceptación de esa teoría en cuanto verdadera. Quizá ya es tiempo de reconocer que la epistemología tiene poco que ofrecer a aquellos de nosotros interesados en entender el progreso y la racionalidad científica. Debemos ocuparnos de la metodología, no de la epistemología (Laudan, 1999; 40).

Las coincidencias obligadas

De algún modo podemos decir que el resultado al que llegan Popper y Kuhn en relación con la elección de teorías es el mismo. La falsación no concluyente de Popper se da cuando un sistema de lenguaje satisface la condición de falsabilidad y además sus enunciados básicos son contrastables de una manera experimental, pero negativa. Los experimentos cruciales son la muestra representativa, teniendo presente que los científicos se ven en la necesidad de elaborar reglas adicionales para la aceptación de los enunciados que realmente falseen la teoría. Kuhn parece estar de acuerdo con todo lo

anterior, sólo que muy a su pesar posibilita el carácter subjetivo de esta normativización y los factores que llevan al acuerdo, después de un sentimiento de crisis que condujo al relajamiento de las reglas tradicionales, son el camino que puede llevarnos a esclarecer las formas en que los científicos eligen sus teorías. La aplicación de principios metodológicos o racionales, por sí solos, no pueden resolver el dilema. La interpretación que cada miembro de la comunidad tenga de cada uno de los principios metodológicos, así como el peso que le otorguen a cada uno de ellos, hacen imposible el consenso. Debido a esto, los hombres de ciencia incluyen en su proceso de elección preferencias que van más allá de lo metodológico.

Los dos coinciden al reconocer el peso decisivo que tiene el acuerdo explícito entre los miembros de una comunidad de investigación y su linaje. Podemos afirmar que Popper acepta el carácter social y hasta psicológico de ciertas decisiones, tal como lo hace Kuhn. Pero mientras que Kuhn las considera dignas de atención, a un grado tal que son necesarias para explicar las formas reales de elección, Popper lanza una alerta para que nos alejemos de estos peligros que a fin de cuentas «no han proporcionado más que decepciones», y nos remite a la dirección opuesta: «La lógica del descubrimiento tiene poco que aprender de la psicología de la investigación, mientras que ésta tiene mucho que aprender de aquélla» (Popper, 1975; 157). Laudan, por su parte:

Coincide inadvertidamente con Kuhn, y por añadidura con Popper, en un supuesto fundamental: la inteligibilidad, en principio, de los diversos sistemas conceptuales. En efecto, Laudan insiste en que el cosmos de Aristóteles y el universo de Einstein representan concepciones del mundo genuinamente diferentes, y sin embargo, cada

una de ellas puede ser *inteligible* para quienes sustentan la otra (Pérez Ransanz 1999; 252-253).

Hay también coincidencia en cuanto al peso otorgado en el proceso de elección teórico a la comunidad investigadora. Laudan le otorga una dependencia contextual al momento histórico y a los fines cognoscitivos implícitos. Pero más adelante en su proceso evolutivo minimiza el peso de los miembros de la comunidad científica.

Ahora bien, ¿qué pasa si a los tres –Popper, Kuhn y Laudan– los cuestionamos sobre el éxito o la veracidad de sus modelos del desarrollo del conocimiento que nos han propuesto? Popper refiere un sinfín de casos históricos como muestra de que habla con la verdad en la mano, sus puntos de apoyo son tomados desde la ciencia griega hasta la teoría cuántica (exceptuando los episodios de Copérnico y Galileo). Kuhn, por su parte, refiere ejemplos tomados de la física y la química clásicas. Laudan acude por su parte a su conocimiento de la historia de la ciencia, en la que se apoya consistentemente, y que no desmerece del de sus contrincantes. Aquí reside el núcleo del asunto: determinar cuál de los tres enfoques puede ser el más adecuado⁹.

Del descubrimiento de los hechos o documentos empíricos que permitan justipreciar su valía depende hasta el momento la adopción de cualquiera de estos patrones de reconstrucción teórica. Para ello son importantes las informaciones del historiador, del sociólogo, del psicólogo de la ciencia y más recientemente del antropólogo de la ciencia. Pero son precisamente estos últimos los que Popper se niega a ver. De cualquier ma-

⁹ Ciertamente, ambos enfoques, el de Popper y el de Kuhn, han incubado importantes escuelas en la filosofía de la ciencia actual y en los dos bandos se insiste en lo conveniente del apoyo «empírico» de cualquier interpretación que se haga del desarrollo de la ciencia, como en el mismo caso, por ejemplo, de Laudan.

nera, pese a las diferencias irreconciliables, ambos, Popper y Kuhn, han proporcionado problemas valiosos y de suma importancia. Kuhn no deja de tener razón al lanzar una alerta sobre los valores o los factores externos al código de la comunidad científica que tienen influencia en el desarrollo y en la elección de una teoría. Popper tampoco deja de tener también la suya al advertirnos acerca de los objetivos de la ciencia, de la racionalidad potencial, que a ésta, como empresa teleológica, le es factible, para que no nos alejemos de algo que puede ser realizable, señalando de paso los obstáculos que debemos salvar si realmente queremos dilucidar honestamente en torno de las interrogantes que se nos presentan y que cada vez son más. El modelo de Laudan parece superar a sus predecesores, sin embargo no está desprovisto de dificultades que han sido expuestas por algunos de sus críticos (Olivé, 1999). El camino que ha seguido la naturalización de la epistemología ha resultado ampliamente fecundo y ha propiciado la continuidad de múltiples investigaciones en torno a la naturaleza social y cultural del conocimiento científico.

El tema sigue atrayendo la atención de filósofos, historiadores, sociólogos y etnógrafos de la ciencia. Las publicaciones y la literatura sobre el asunto siguen proliferando, son abundantes –casi podríamos decir que abrumadoras– a cuyo conjunto se suma la reciente compilación de Ana Rosa Pérez Ransanz y Ambrosio Velasco Gómez, *Racionalidad en ciencia en tecnología*; pero no es más que una muestra del interés renovado sobre cómo elegimos o decidimos en torno a las teorías que se nos presentan. En esta breve y apretujada exposición quise hacer una nueva y breve visita a este problema ya clásico de la filosofía de la ciencia, con la idea de mantener viva la curiosidad y la discusión el mayor tiempo posible, porque en ello reside buena parte de nuestra responsabilidad con el futuro.

Bibliografía

- Kuhn, T. S. (2002a). Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad. En J. Romo (trad.). *El camino desde la estructura*. Barcelona: Paidós.
- Kuhn, T. S. (2002b). Racionalidad y elección de teorías. En Conant, J. & Haugeland, J. (comps.), J. Romo (trad.), *El camino desde la estructura*. Barcelona: Paidós.
- Kuhn, T. S. (1982). Objetividad, juicios de valor y elección de teoría. En R. Helier (trad.) *La tensión esencial*. México: FCE-CONACYT.
- Kuhn, T. S. (1979). Segundas reflexiones acerca de los paradigmas. En P. Castrillo y E. Rada (trads.), *La estructura de las teorías científicas*. Madrid: Editora Nacional.
- Kuhn, T. S. (1971). *La estructura de las revoluciones científicas*. A. Contín (trad.). México: FCE.
- Lakatos, I. & Musgrave, A. (eds.). (1975). *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Francisco Herrán (trad.). Barcelona-Buenos Aires-México: Ediciones Grijalbo.
- Laudan, L. (1999). Epistemología, realismo y evaluación racional de teorías. En A. Velasco (coord.), *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia*. México: UNAM.
- Laudan, L. (1997). La teoría de la investigación tomada en serio. En Ambrosio (comp.) H. Islas Azañs (trad.), *Racionalidad y cambio científico*. México: UNAM-PAIDÓS.
- Laudan, L. (1986). *El progreso y sus problemas*. J. López Tapia (trad.). Madrid: Destino.
- Laudan, L. (1985). Un enfoque de solución de problemas al progreso científico. En I. Hacking, (comp.), J. J. Utrilla (TRAD.), *Revoluciones científicas*. México: FCE.

- Masterman, M. (1975). La naturaleza de los paradigmas. En I. Lakatos & A. Musgrave (EDS.) *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Barcelona: Grijalbo.
- Olivé, L. (1998) Una teoría pluralista de la ciencia. En A. Velasco (coord.). *Progreso, Pluralismo y Racionalidad en la Ciencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Pérez Ransanz, A. R.; Velasco Gómez, A. (coords.). (2011). *Racionalidad en ciencia y tecnología*, México: UNAM-UACH.
- Pérez Ransanz, A. R. (1998). Laudan y Kuhn: algunas convergencias desapercibidas. En A. Velasco (coord.). *Progreso, Pluralismo y Racionalidad en la Ciencia*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Popper, K. R. (1983). *Conjeturas y refutaciones, el desarrollo del conocimiento*. N. Míguez (trad.). Barcelona: Paidós.
- Popper, K. R. (1982a). *Conocimiento objetivo*. C. Solís Santos (trad.). Madrid: Tecnos.
- Popper, K. R. (1982b). *La lógica de la investigación científica*. V. Sánchez de Zavala (trad.). Madrid: Tecnos.
- Popper, K. R. (1982c). *La sociedad abierta y sus enemigos*. E. Loedel (trad.). Barcelona: Paidós.
- Popper, K. R. (1975) La ciencia normal y sus peligros, en I. Lakatos & A. Musgrave (EDS.). *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. Barcelona: Grijalbo.
- Radnitzky, G. Anderson, G., Feyerabend, P. & Grünbaum, A. (1982). *Progreso y racionalidad en la ciencia*. L. Meana (trad.). Madrid: Alianza.

Resumen

En este artículo se expone de manera sintética las soluciones que Popper, Kuhn y Laudan ofrecen al problema de la elección de teorías, es decir, la cuestión acerca de los criterios utilizados para determinar de entre dos o más teorías en competencia, cuál es la mejor. La falsación popperiana, el cambio de paradigma o la capacidad para solucionar problemas son los tres aspectos que se consideran a partir de estos autores. Una de las conclusiones que se extraen consiste en señalar los puntos de contacto de estas propuestas, la más importante es el abordaje a través de la historia de la ciencia que hacen estos autores del problema planteado.

Palabras clave: Popper, Kuhn, Laudan, falsación, paradigma, historia de la ciencia.

Abstract

In this paper I try to set out the solutions of Popper, Kuhn and Laudan to the problem about the criteria we use to decide, among two or more rival theories, which one is the best. I analyze three subjects: Popper's falsification, the change of paradigm and the capacity to solve problems. One of the goals is to point out the common aspects in this proposals, the more important of them is the study of history of science in this authors.

Key words: Popper, Kuhn, Laudan, falsification, paradigm, history of science.



El papel del filósofo en la construcción del discurso moral

Víctor Hugo Salazar Ortiz
Departamento de Filosofía UAA
vhsalaza@correo.uaa.mx

Introducción

Mark Platts, en la introducción a su libro *Dilemas éticos*, señala que se tiene la idea de que «el filósofo en tanto que filósofo puede ofrecer soluciones definitivas a los problemas prácticos morales» (1997; 9); sin embargo, él coloca esta clase de pensadores en una posición más modesta, pues cree que los filósofos pueden «colaborar en la resolución» de dichos problemas –no resolverlos–, sin que eso anule su aportación. ¿Cómo puede contribuir el filósofo en la resolución de los problemas prácticos morales? Esto es precisamente lo que me propongo revisar en este trabajo: señalar cuáles son los pasos que debe seguir el filósofo moral en su análisis y cómo a través de ellos puede colaborar en la resolución de los dilemas morales.

I

La primera tarea del filósofo moral es «reflexionar sobre el uso no reflexivo [de los conceptos] con el propósito de alcan-

zar un entendimiento reflexivo de nuestra comprensi3n cotidiana no reflexiva» (Platts, 1997; 11). El objetivo de tal an3lisis es clarificar y ofrecer mayor precisi3n en la concepci3n de las ideas que suelen tenerse al calificar ciertas conductas o pr3cticas de 3ndole moral, sin discutir si el t3rmino que se aplica corresponde en alg3n sentido a un juicio moral. Esto ocurre de manera cotidiana en el lenguaje ordinario cuando se califica una acci3n con un concepto que puede contener en s3 mismo un sentido moral, pero 3ste no suele relacionarse con ese tipo de carga sem3ntica, de manera que al emplearlo se parte de una «suposici3n» de sentido pr3ctico; pero, si el caso lo amerita y se pide una justificaci3n de su empleo, esto puede generar discrepancias y controversias. Por tanto, en el 3mbito de la reflexi3n moral es imprescindible no pasar por alto esto, porque aunque resulte trivial en el lenguaje cotidiano, no lo es al momento de analizarlo bajo el ojo cl3nico de la 3tica, pues como se3ala Platts: «en casi todos estos debates [...] una gran parte de lo que est3 en cuesti3n es el uso correcto de ciertos conceptos en relaci3n con nuevas circunstancias» (1997; 11)¹. Un ejemplo de esto puede ser el an3lisis del uso ordinario del concepto «cruel».

En el lenguaje cotidiano decimos que alguien es «cruel» o est3 realizando un «acto de crueldad» cuando no toma en cuenta el sufrimiento de otro(s) o perjudica los intereses de alguien, o causa un da3o. Por ejemplo, alguien me puede decir que «es cruel no darle dinero al ni3o indigente»; o una adolescente puede decir: «mi padre es cruel conmigo porque no me deja tener novio»; o un empleado puede decir que su patr3n «es muy cruel porque le paga muy poco»; o podemos decir «que algunos humanos son crueles con los animales».

¹ Para una evaluaci3n m3s profunda acerca de la importancia del an3lisis de los conceptos morales, ver Platts (2006).

El concepto «cruel», sin embargo, implica algo más que *perjudicar* o *dañar* los intereses particulares de alguien (connotación que se le da en el lenguaje habitual), pero en sentido estricto y de acuerdo a su definición, debe ser aplicado a «quien *se deleita* en hacer sufrir o *se complace* en los padecimientos ajenos»². Yo no creo que alguien se deleite al no darle dinero al niño indigente y esté de acuerdo con su sufrimiento, puede haber otras razones para justificar la omisión (como no traer cambio o pensar que así no se le ayuda). Tampoco creo que los padres que prohíben a sus hijas adolescentes tener novio, estén siendo crueles (aunque no descarto alguna excepción): tal vez tienen otras razones (impedir un embarazo; que su hija siga estudiando y no se distraiga; evitar una decepción o un engaño). En el caso del patrón se trataría más de un acto injusto que cruel (aunque tampoco descarto alguna excepción). En el tercer ejemplo la palabra «cruel» puede aplicarse apropiadamente –de acuerdo a la definición que se da de este concepto–, pues hay casos muy patentes en los que los humanos son «cruels con los animales». Tal situación es verificable en los espectáculos como las corridas de toros, las peleas de gallos o las de perros. Quienes asisten a estos eventos, efectivamente *se deleitan y complacen con el padecimiento* de unos seres que tienen suficientemente desarrollada la capacidad de experimentar dolor³. Los aficionados a estos eventos pueden argumentar que el término «cruel» no aplica en la relación hombre y animal, a lo que puede responderse que «los actos de crueldad son condena-

² *Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española*, versión electrónica: <http://buscon.rae.es/draeI/> (énfasis del autor).

³ Para una revisión más amplia acerca de la aplicación del concepto de crueldad en animales puede revisarse el artículo de Regan, Tom (1998). Derechos animales, injusticias humanas. En *Los caminos de la ética ambiental* Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (comps.), CONACYT/UAM-i/ Plaza y Valdés, México, 245-62.

bles no sólo entre humanos, sino también cuando se llevan a cabo contra otros animales» (Herrera, 1997; 181). Además, si atendemos a la definición con mayor rigurosidad, vemos que señala que «ser cruel» implica la «*complacencia hacia los padecimientos ajenos*», no exclusivamente hacia el de los integrantes de la misma especie, de manera que «si un ser sufre –indica Peter Singer–, no puede haber justificación moral alguna para negarse a tener en cuenta este sufrimiento» (Singer, 1990; 44).

Éste es sólo un ejemplo, entre muchos posibles, de un concepto que se emplea cotidianamente, y cuyo uso poco reflexivo puede generar controversias morales con respecto a su aplicación. Es por ello que el análisis filosófico sobre los conceptos «es un prerrequisito en la resolución razonable del asunto en litigio» (Platts, 1997; 11).

II

La segunda contribución del filósofo para la resolución de problemas prácticos morales consiste en el análisis de las razones y los argumentos que presenta cada una de las partes involucradas en el litigio moral. Su colaboración consistirá en evaluar los argumentos de cada bando, y aceptar o enfatizar lo que parezca más *consistente* y *sensato* para la decisión que deberá tomarse en cada caso. Ahora bien, lo que suele ocurrir inicialmente en cualquier litigio moral es que cada una de las partes intentará deslegitimar los argumentos de su parte rival, aduciendo lo que a su juicio carece de consistencia. ¿Cómo superarlo?

Un primer inconveniente que puede darse en el intento de resolución de los problemas morales es que en el alegato se utilicen juicios viscerales que involucren sólo sentimientos

personales; o juicios apoyados en tradiciones que avalan la realización del hecho en cuestión; o juicios religiosos que anteponen la legalidad divina a la humana y al hecho mismo. Cada una de las partes en conflicto puede presentar su exposición haciendo uso de estas fuentes, presentándolas bajo el supuesto de que son *buenas razones* y *argumentos veraces*. Sin embargo, no son ni lo uno ni lo otro, por tanto, no pueden establecerse como criterio para llegar a un acuerdo. ¿Por qué? Porque el origen de los sentimientos es irracional, pues se fundan en gustos y deseos personales, en tanto que las tradiciones y las creencias religiosas se fundan en prejuicios culturales. Entonces, tanto los sentimientos como los prejuicios culturales y religiosos empañan el debate moral y se convierten en un impedimento para ver objetivamente las cosas, y de esa manera provocan que no se pueda discernir con equidad y veracidad lo que es mejor, correcto o incluso *lo más conveniente* en un asunto moral que esté tratando de aclararse para su resolución. Es por ello que el análisis y la evaluación que realiza el filósofo de los razonamientos y los argumentos tiene una gran relevancia, pues como apunta James Rachels «no cualquier razón que pueda darse es una buena razón. Así como hay buenos argumentos los hay malos, y gran parte de la capacidad del pensamiento moral consiste en discernir la diferencia» (2007; 34). No puede esperarse, entonces, que todas las *razones* y los *argumentos* que se presenten sean buenos, habrá algunos que sean dudosos y otros definitivamente malos, lo que será un impedimento para una discusión moral realmente razonable.

III

La evaluación de las razones y de los argumentos no es suficiente, se requiere apoyar lo que se dice con evidencias fácti-

cas, esto seŕa el tercer paso. Para saber qú parte puede tener la raz3n, es necesario, adeḿs de los argumentos presentados, revisar *los hechos*, pues los problemas pŕcticos morales «no surgen independientemente de los hechos empíricos y contingentes que constituyen sus circunstancias: son problemas de este mundo [...] y sus soluciones tienen que ser soluciones para este mundo» (Platts, 1997; 12). Una visi3n real y clara de los hechos siempre debe tenerse en cuenta en la resoluci3n de un conflicto moral. Una visi3n tal tiene como requisito la imparcialidad, es decir, no estar empañada por sentimientos personales o prejuicios sociales que limiten o impidan ver con claridad al fil3sofo moral la situaci3n, asumir que «los hechos existen independientemente de nuestros deseos, y [que] el pensamiento moral responsable empieza cuando tratamos de ver las cosas como son» (Rachels, 2007; 34). En relaci3n con esto, James Rachels señaala que «casi cualquier teoŕa importante de la moral incluye la idea de imparcialidad. La idea b́sica es que los intereses de todos son igualmente importantes; desde un punto de vista moral, no hay personas privilegiadas. Por tanto, cada uno de nosotros debe reconocer que el bienestar de otras personas es tan importante como el nuestro» (Rachels, 2007; 35). En suma, tomar en cuenta los hechos y analizarlos de manera imparcial nos evitará caer en la arbitrariedad y cometer actos injustos en contra de *otros*.

IV

Una vez que se han establecido los hechos, el cuarto paso seŕa aplicar los principios morales correspondientes. Los principios son guías de acci3n que nos indican qú debemos hacer, regular o generalmente, para que nuestra conducta pŕctica

sea considerada moral. No obstante, habrá casos en los que tales principios manifiesten inconsistencia o sean contradictorios y, por ello, no resulte claro si debemos aplicarlos o no.

James Rachels, en su *Introducción a la filosofía moral*, nos presenta múltiples ejemplos de cómo puede ocurrir esto. Me permitiré tomar uno de ellos para ilustrar cómo puede presentarse un conflicto entre principios morales: el caso de las niñas recién nacidas Jodie y Mary (2007; 32, 33). La situación era la siguiente: Jodie y Mary son gemelas siameses y nacieron unidas por la parte inferior del abdomen, por lo cual comparten órganos vitales (corazón y pulmones), pero el funcionamiento de estos órganos es insuficiente para mantenerlas vivas a ambas. Se puede llevar a cabo una operación para separarlas y salvar a una de ellas. Sin embargo, los padres se oponen, aceptan la muerte de ambas porque sus principios morales les indican que si nacieron así es porque «hay una ley natural que debe seguir su curso» y «Dios así lo quiso». Los médicos tienen como principio el de «salvar vidas» y ven la posibilidad de salvar una; por tanto, consideran que lo más conveniente es hacer la operación, separarlas y salvar a una de las niñas. Entonces solicitan y consiguen un permiso de los tribunales para realizar la operación. Salvan la vida de Jodie, e intentan hacer lo mismo con la de Mary, pero al final ella muere, tal como estaba previsto.

En el caso presentado hay por lo menos otros dos principios a los cuales se podría hacer referencia, uno de raigambre utilitarista que señalaría que «se debe salvar la mayor cantidad posible de vidas», al cual se adhirieron los médicos y que parece ser lo mejor dada la situación, incluso haciendo uso del sentido común. Pero los padres de las niñas consideran que hay otro principio, de raigambre deontologista, que está por encima de aquél y es el de «la santidad de la vida»,

que nos obliga a respetar la vida de cualquier persona y por tanto no se le puede quitar la vida a nadie, a pesar de que de su muerte surja un beneficio.

En este caso hay todav́a una pieza clave ḿas, que mencioné de manera ŕpida, aunque es la ḿas importante para la decisi3n que se tom3. Pareciera que fueron los m3dicos quienes resolvieron que la operaci3n deb́a realizarse, independientemente de los principios morales que la impedían, sin embargo, ellos generaron esta opci3n y al final fueron s3lo el instrumento, pues la justificaci3n y la autorizaci3n para efectuarla provino de los tribunales: fueron los jueces los que optaron por hacer a un lado el principio cĺsico que prohíbe «matar seres humanos inocentes», pues en este caso específcico no era aplicable, ya que con la operaci3n no se anulaba la posibilidad de que Mary siguiera viviendo: ella ya estaba destinada a morir; tampoco se estaba utilizando su vida para salvar la de otra persona, como en el cĺsico dilema utilitarista del m3dico que tiene la opci3n de matar a un paciente sano y extraer sus 3rganos para salvar a cinco que los requieren para no morir (Harman, 2009; 305, 306). La muerte (inminente) de Mary permitirá a su hermana conservar su vida, intentar conservar la de las dos matará a ambas. Este caso demuestra que «no siempre es incorrecto matar a seres humanos inocentes. En situaciones excepcionales puede ser correcto» (Rachels, 2007; 27).

En este sentido señaala Richard B. Brandt (1982; 34,35) que la falla de los principios morales es resultado de sus *pretensiones universales* y de que se intenta resolver, por medio de ellos, situaciones que son *especiales*, de manera que atender a ellos tal y como indican que *debe* actuarse, resultaría incluso ḿas inmoral que buscar otras opciones con mejores resultados. Para Brandt los principios morales pueden ser inconsistentes al menos de tres maneras:

- 1) «Cuando los principios generales implican colisión en algunos casos posibles» (Brandt, 1982; 34). En el caso expuesto esto se da entre el principio de «no matar» y «matar para salvar una vida».
- 2) «Cuando los enunciados particulares no coincidan con los principios generales» (Brandt, 1982; 34). En el ejemplo expuesto se presenta en la conclusión: «no siempre es incorrecto matar a seres humanos inocentes. En situaciones excepcionales puede ser correcto».
- 3) «Cuando los enunciados comparativos no cumplen con la propiedad de transitividad» (Brandt, 1982; 34). Esto se da cuando se presentan varias opciones, en este caso varios principios opuestos, y todos ellos parecen ser el mejor, pero sin importar el que se elija, se cree que siempre habrá otro que es mejor. En el hecho narrado, y en muchos similares, sería cuando las personas dicen «Dios así lo quiso».

Los principios morales, como vemos, no operan como los principios científicos, no son fórmulas que puedan simplemente aplicarse independientemente del caso y resolver la situación; no pueden verificarse a través de la observación y la experimentación directa; tampoco comprobarse y calcularse matemáticamente (ver Harman, 2009; 13-20). Este hecho deja a la ética en una aparente situación de vulnerabilidad, en comparación con el trabajo desarrollado por las ciencias duras (física, química, biología), en las que los principios son plenamente operantes y responden de la manera en que se espera que lo hagan; si no lo hacen, se desechan. No podemos hacer esto con los principios morales, pues, siendo realistas, nos quedaríamos sin ninguno, o con muy pocos. De manera que lo que debe hacerse es buscar qué es lo que pue-

de fallar en ellos e intentar corregirlo, y definir las principales características que deben contener los principios morales para justificar su aplicación y validez.

El profesor Richard Brandt detecta que la falla en los principios morales se da cuando éstos tienen la forma, «Haz siempre...», aunque este imperativo esté implícito en un principio moral. Por ejemplo, el quinto y octavo mandamiento de la ley mosaica establecen respectivamente que «no se debe matar» y que «no se debe mentir». Esto *debe hacerse siempre*, pero como ya vimos previamente, *no siempre* se puede cumplir ciegamente con el quinto mandamiento, y más de alguna vez es necesario emplear una mentira (por ejemplo para salvar la vida de una persona). Esto podríamos decirlo y ponerlo en práctica con muchos otros principios. Lo que el profesor Brandt propone para subsanar esta falla en los principios morales es que, «en vez de utilizar principios de la forma “Haz siempre...”, podemos contar con reglas morales de la siguiente forma: “Siempre hay una *fuerte obligación* de hacer...” Así las propias reglas no especificarían qué regla ha de tener prioridad en caso de conflicto, dejando esta decisión al juicio de cada cual» (Brandt, 1982; 34). Esto es precisamente lo que hizo el juez en el caso Jodie y Mary: emitió su dictamen con base en lo que a su juicio tenía mayor prioridad en ese *caso específico*, independientemente de que hubiera principios opuestos.

Por su parte, Louis P. Pojman explica que «aunque no hay un acuerdo universal acerca de los rasgos que deben tener los principios morales, hay un amplio consenso acerca de cinco características [que poseen]: (1) prescriptividad, (2) universalidad, (3) prioridad, (4) publicidad y (5) factibilidad» (2006; 7). La *prescriptividad* indica que los principios morales se presentan generalmente como órdenes o imperativos y sirven para

advertir a las personas e influenciar su conducta, también para premiar o castigar, y para generar sentimientos de satisfacción o culpa. La *universalidad* señala que los principios morales deben aplicarse a todas las personas que están en una situación relevante similar, es decir, que si alguien juzga que, lo que hace X con una persona P es correcto, entonces es correcto que eso mismo se haga con cualquier P en todo caso relevante similar. En palabras más llanas, aplicar la regla de oro: «Haz a otros lo que quieres que otros te hagan a ti» y ser consistente con ella. La *prioridad* marca que los principios morales tienen autoridad predominante y prioridad sobre otros tipos de principios, por ejemplo, estéticos, jurídicos, prudenciales e incluso religiosos. La *publicidad* indica que los principios morales deben hacerse públicos para que puedan guiar nuestras acciones, lo cual permite que puedan usarse para prescribir comportamientos, además asignar alabanzas y culpas con base en su cumplimiento o incumplimiento. Por último, los principios morales deben ser factibles, o sea, viables y practicables, no una carga pesada que impida seguirlos y cumplirlos (Pojman, 2006; 6,7).

VI

En suma, los filósofos morales, en su aspiración por aclarar qué es lo correcto, lo conveniente, lo justo, lo bueno, etcétera, en situaciones prácticas, requieren establecer una cierta metodología o sistematización que debe seguirse en el análisis moral. Los criterios pueden variar dependiendo del enfoque teórico que se les dé, pues hay distintas opciones teóricas que pueden seguirse en la resolución de los problemas morales (las principales son el utilitarismo y el deontologismo). Dependerá del filósofo moral cuál seguir, según lo que el caso requiera o sus criterios éticos, pero lo que no debe pasarse por

alto es la revisi3n sistemática del problema, de manera que pueda ofrecer la mejor opini3n para su resoluci3n.

Bibliografía

- Brandt, Richard B. (1982). *Teoría ética*. Madrid: Alianza Universidad. Textos.
- Harman, Gilbert. (2009). *La naturaleza de la moralidad. Una introducci3n a la ética*. Cecilia Hidalgo (trad.). México: UNAM-IIF.
- Herrera, A. (1997). Los intereses de los animales y sus derechos. En Platts. *Dilemas éticos*. México: UNAM- IIF / FCE.
- LaFollette, H. (2002). *Ethics in Practice: An Anthology*. Blackwell Publishers, United Kingdom.
- Platts, M. (comp.) (2006). *Conceptos éticos fundamentales*. México: UNAM-IIF.
- Platts, M. (Comp.) (1997). *Dilemas éticos*. México: UNAM- IIF / FCE.
- Pojman, L. P. and Fieser, J. (2006). *Ethics. Discovering Right and Wrong*. U.S.A.: Cengage Advantage.
- Rachels, J. (2007). *Introducci3n a la filosofía moral*. Gustavo Ortiz Millán (trad.). México: FCE.
- Regan, T. (1998). Derechos animales, injusticias humanas. En Teresa Kwiatkowska y Jorge Issa (comps.). *Los caminos de la ética ambiental*. México: conacyt/uam-i/ Plaza y Valdés.
- Singer, Peter. (1990). *Liberaci3n animal*. España: Trotta.

Resumen

La ética, entendida como filosofía moral, estudia el sentido general que tienen los códigos morales y genera los elementos metodológicos y conceptuales que permiten juzgar críti-

camente su validez. El principal objetivo de la ética es, por tanto, asumir una perspectiva reflexiva y señalar los alcances y las limitaciones de sus principios en circunstancias concretas. Lo que se revisará en este trabajo es cómo debe construir el filósofo el discurso moral.

Palabras clave: ética, moral, filosofía moral, dilema, resolución.

Abstract

Ethics or moral philosophy studies the general sense of moral codes, and generates the methodical and conceptual elements that allow us to judge critically their validity. The main object of ethics is, then, to assume a reflective perspective and point out the reach and the limitations of their principles in particular circumstances. This paper examines how philosopher has to build the moral discourse.

Key words: Ethics, moral, moral philosophy, dilemma, decision.



La teoría funcional y la construcción pictórica de los conceptos en Ernst Cassirer

Gustavo Adolfo Esparza Urzúa
Universidad Autónoma de Aguascalientes
elprofeguz@gmail.com

Introducción

Uno de los aspectos centrales dentro de la filosofía de Ernst Cassirer es su propuesta de construir el conocimiento con base en conceptos funcionales en lugar de sustanciales. En su primera gran obra sistemática proponía una revisión de los avances de la lógica a la luz de los de las ciencias naturales. Para él, la química y la física se habían consolidado toda vez que, en lugar de concebir los objetos como realidades en sí, postularon un sistema de relaciones en el cual fuese posible determinar el sentido y significado de un fenómeno a través de la función. La propuesta del presente trabajo, sin embargo, no consiste en ofrecer un estudio comparativo entre los conceptos sustanciales y los funcionales, sino en profundizar en los medios por los cuales es posible la representación de la totalidad en los elementos singulares. Cassirer insistió en que, dada la característica constructiva del conocimiento, era necesario postular una teoría del concepto que se basara en la rela-

ción antes que en la integración continua de elementos como copias de un objeto. Ahora la nueva tarea del análisis lógico consistirá en determinar las «formas» de las relaciones que un elemento guarda con un sistema teorético (1998c; 336-9).

Para lograr esto, el trabajo se dividirá en cuatro partes. La primera expondrá brevemente los términos en que plantea una distancia con un distanciamiento respecto de la lógica clásica e introduce la idea de una lógica funcional. La segunda explicará que las relaciones que guarda un concepto con el objeto, no dependen de la similitud entre los elementos que constituyen a la cosa en su dimensión física, sino a través de una representación pictórica o simbólica. En la tercera se desarrolla el modo en que la teoría de la función de Cassirer integra la teoría de la representación de Hertz. La cuarta explica la relación axiomática que se da entre los fenómenos naturales y los intelectuales, y se ofrece un esquema para explicar la representación. El conjunto permitirá concluir que la construcción de los conceptos depende de la relación de los miembros particulares con la totalidad de una serie que opera como fórmula general.

Los conceptos funcionales frente a los conceptos sustantivos

En 1910 Ernst Cassirer presentó su primer trabajo sistemático titulado *Concepto sustancial y Concepto funcional –S y F–*, en donde no sólo reproducía una propuesta de sus maestros Herman Cohen y Paul Natorp al intentar explicar cómo es que las ciencias naturales construían sus conceptos, sino que además planteaba una nueva concepción de las tareas de la Función. Para Cassirer, «la evolución de la ciencia dentro de la última década» permitía configurar un «nuevo esquema (y tareas) de la lógica» (1953; 3). La matemática, particularmente,

era la ciencia que ofrecía un rico campo para investigar las relaciones entre los objetos naturales. En el planteamiento de la obra, el autor estipulaba un distanciamiento frente a la lógica, que por siglos se había ajustado a la visión aristotélica del concepto. Sobre este punto T.A. Ryckman comenta:

El «concepto genérico», de acuerdo con la lógica tradicional (de Aristóteles), se forma a través de la abstracción; de los datos de los individuos que entran en ella, los rasgos comunes pertenecientes a todos se aíslan. Considerando que el concepto de función, el cual «constituye el esquema general y el modelo según el cual el concepto moderno de la naturaleza ha sido moldeada en su desarrollo histórico progresista», se deriva de la nueva «lógica del concepto matemático de función» (1991; 66)¹.

El problema particular, según Cassirer, reside en que para Aristóteles el conocimiento se funda en la selección de las características esenciales del objeto, pero no existe garantía de que con ello sea posible construir un concepto, por ello agrega: «De hecho, no hay nada que nos asegure que las propiedades comunes que seleccionamos de cualquier colección arbitraria de objetos, incluya las características verdaderamente típicas que caracterizan y determinan la estructura total de los miembros de una serie» (Cassirer, 1953; 6-7)².

¹ Las traducciones del inglés son del autor.

² Sería imprudente tomar sin más esta afirmación de que la lógica y la epistemología sustancial de Aristóteles (*Metafísica, VII*) no ofrece una solución al problema planteado por Cassirer, pero tampoco se puede discutir ampliamente en qué elementos puede ser corregida por la propuesta funcionalista y en qué efectivamente está en lo correcto. Para ofrecer un posible balance las investigaciones actuales sobre el problema del singular ofrecen una reinterpretación de este punto. Héctor Zagal (1999) considera que la *anchínoia*, *synesis*, *euphyía* están interrelacionadas y que su estudio ofrece una reinterpretación al conocimiento del singular, toda vez que a través de ellas se logra una conexión entre lo universal y lo particular, aunque acepta que el propio Aristóteles no ofreció una completa explicación de cómo es que se relacionan estas virtudes entre sí. Carlos Llano (1996), por su parte, plantea que lo «universal» y lo «singular» no pueden ser vistos

Para Cassirer, es claro que una revisión comparativa entre la teoría clásica y las nuevas investigaciones científicas muestra que la formación de conceptos se ha desarrollado en términos funcionales antes que sustanciales; mientras que la teoría clásica propone una construcción de las «cosas-conceptos». Desde el siglo xvii hasta el xx, las ciencias naturales se han basado en una concepción de las «cosas-relaciones» (1953; 112-35). Él consideraba que la teoría del ser del estagirita condicionaba, a su vez, la concepción lógica y, por tanto, el conocimiento debía girar en torno a la sustancialidad de los objetos. El autor comenta sobre este punto:

[La] doctrina aristotélica de la formación del concepto llegó a tener una característica que se ha mantenido a pesar de las múltiples transformaciones que ha sufrido. La relación categórica fundamental de la cosa con sus propiedades sigue siendo desde entonces la perspectiva guía; mientras que las determinaciones relacionales sólo son consideradas en la medida en que pueden ser transformadas por algún tipo de mediación en propiedades de un sujeto o de una pluralidad de sujetos (Cassirer 1953; 8).

El principal problema, entonces, se deriva de la construcción de «cosas-conceptos» en lugar de «relación-conceptos» (Cassirer, 1953; 9), pues una visión sustancial no explica satisfactoriamente el vínculo entre lo singular y lo universal; aunque se propuso que la mente elabora conexiones psicológicas entre

como «bipolaridad» sino como «armonía complementaria», pues dado que lo sustancial es el «ente primero», es posible pensar en un camino que permita entender que lo primero es, a la vez, universal. El autor acepta que no es posible una comprensión total del singular pero explica que los caminos de la prudencia y de la acción práctica nos aproximan a una comprensión universal de los hechos singulares. Insiste en que no se pretende discutir a fondo el tema, pero me parece que esta afirmación de que lo funcional ofrece un camino viable, no necesariamente cancela el camino presentado por Aristóteles, en todo caso, se presenta como una mejor alternativa.

hechos y conceptos, apoyándose en palabras o signos, una asociación de esta naturaleza no ofrece una respuesta al modo en que los conceptos se construyen. Cassirer, para profundizar en este punto, se apoya en la construcción de las figuras geométricas como el cuadrado, el círculo, el rombo, el cubo, que no se apoyan de objetos físicos sino en un sistema de relaciones para su concepción. Para el filósofo «no existen cosas reales que coincidan *precisamente* con las definiciones geométricas» (Énfasis del autor) (Cassirer, 1953; 13).

Para contrastar este punto, se puede retomar el estudio de Eduardo Giovannini sobre Hilbert. El autor considera necesario distinguir que «en virtud de su origen epistemológico debe diferenciarse entre la matemática pura (aritmética, álgebra, análisis, teoría de números, teoría de funciones, etc.) y la matemática mixta, en donde se encuentran la geometría y la mecánica» (Giovannini, 2012; 30). Para Hilbert, según este autor, la construcción de conceptos geométricos no se desarrolla sólo por la experiencia sino que «las proposiciones básicas de la geometría elemental no son muy distintas de las proposiciones de la física en cuanto a que, en un sentido factual, formulan una multitud de “hechos del mundo exterior”» (Giovannini, 2012; 32), aunque no se debe entender a la geometría como una mera «descripción del espacio físico, sino sólo como una estructura conceptual o relacional susceptible de recibir diversas interpretaciones» (Giovannini, 2012; 33), por lo que diversas interpretaciones geométricas son posibles en tanto que las relaciones predicadas en los axiomas se cumplan.

El filósofo alemán, entonces, con recurrir a la matemática y la física propone un nuevo criterio desde el cual comprender la construcción de los conceptos, ya no se trata de copias pasivas de objetos, pretendiendo con ello una comunicación inmediata de la realidad. Ahora se trata de una mediación

representativa; es decir, lo «individual no debe permanecer aislado sino que debe insertarse en una conexión en la que aparezca como miembro de una “estructura” lógica, teleológica o causal» (Cassirer, 1998a; 18). Entonces, el nuevo reto se encuentra en explicar cómo es que la relación de lo individual con la totalidad da paso al conocimiento o, en otros términos, cómo es que el concepto representa.

El concepto y su carácter funcional: una teoría de la representación pictórica

Para resolver la cuestión acerca de cómo se da la relación entre los elementos singulares que figuran en un concepto y cómo éste abarca la totalidad de la expresión del fenómeno, Cassirer (1953; 271-83) (1998a; 14-5) recurre a los trabajos de Hertz, para quien los objetos, en lugar de ser conocidos por su presencia directa, ofrecen señales (signos) que deben interpretarse. Con esto buscaba renunciar a un estudio directo de las cosas y en su lugar proponer un estudio de las representaciones mediadas simbólicamente. El propio Cassirer advierte este punto y plantea que los «conceptos fundamentales de cada ciencia, los medios con los cuales plantea sus cuestiones y formula sus soluciones, ya no aparecen como copias pasivas de un ser dado, sino como símbolos intelectuales creados por ella» (Cassirer, 1998a; 14).

Cuando en *S* y *F* se remarca la necesidad de suplantarse los conceptos-cosas por los conceptos-relación el autor tiene en mente un tipo de representación homológica, en el sentido de Ibarra y Mormann (2000, 13-8); para ellos, Hertz, al proponer una relación simétrica entre consecuencias necesarias e intelectuales de las representaciones, postula una relación que no ofrece una copia de los objetos sino su aproximación axiomática.

Con la teoría pictórica hertziana, Cassirer postulaba la búsqueda de una «Ley general» que ofreciera un sistema de referencia con el cual contrastar y dotar de sentido los casos particulares. El autor, con respecto a este punto, propone la siguiente metáfora apoyándose del ejercicio del matemático: «Cuando un matemático hace su fórmula más general, esto significa no sólo que busca mantener todos los casos especiales, sino también en ser capaz de deducirlos de la fórmula universal» (Cassirer, 1953; 19). Con una fórmula general, lo que el filósofo advierte es que ya no se trata de conocer de manera continua y sistemática todos los casos singulares para, de ellos, establecer una idea universal, sino una regla general que permita conectar a los particulares dentro de una Ley que contiene el criterio de relación. Para fundamentar la posibilidad de esta relación, el autor recurre a las investigaciones psicológicas que explican que al percibir un objeto, éste se presenta, en un primer momento, como evidencia sensible que permite advertir que algo se ha captado de manera múltiple (olor, color, tamaño, forma, tiempo, etcétera); en un segundo momento, el objeto se relaciona mentalmente para elaborar una idea general del conjunto de sensaciones captadas (Cassirer, 1953; 23-4). A partir de esta evidencia, lo que el filósofo ofrecerá es la idea de que los elementos percibidos forman parte de una serie y toman sentido sólo a la luz de una segunda serie que los unifica; a la primera serie la llamará «miembros de la serie», y a la segunda «forma de la serie», haciendo notar que todos los hechos particulares se encuentran interconectados por una Ley (Cassirer, 1953; 25-6).

El trabajo de T.A. Ryckman (1991) ofrece resultados fundamentales para profundizar en el concepto de función expuesto hasta aquí. Lo que el autor acentúa es que los elementos de la serie no tienen sentido en la medida en que pertenecen a una cadena sucesiva de datos, sino que justamente esa

unión seriada cobra significado toda vez que los elementos se encuentran relacionados entre sí; no se trata de entender, explica Ryckman, una relación de causalidad, sino una relación de coordinación que permite que los elementos de una serie adquieran un significado construido o codependiente del conjunto previo. Por ello, a diferencia de Cohen, la Historia para Cassirer (1944; 252-303) no es el *criterio* de relación o de presentación del problema, sino sólo un *instrumento* que permite entender el sentido que ocupa el miembro de la serie en la forma de esa misma serie³. Esta construcción del concepto, hace notar Ryckman, se encuentra enmarcada dentro de un «acto intuitivo» que presenta al objeto percibido siendo esto, tal es el primer paso para el desarrollo conceptual:

Cassirer argumentó que la intuición no es un sustrato autónomo o fuente independiente de conocimiento, sino que entra en el conocimiento sólo en la medida en que es «unificado» por el «pensamiento puro» en virtud de un «concepto de la serie», como un sistema de relaciones y dependencias funcionales. *Zuordnung* [Coordinación], para Cassirer, es entonces un «trascendental lógico» (en el sentido revisitado por el neokantismo de Marburgo) respecto a objetos constituidos caracterizados igualmente por la «ley» (*Gesetz*) de una serie, conectando sus miembros individuales, y la relación de dependencia o la comparación entre los miembros de series distintas, entre las que destacan la relación abstracta y no descriptiva de un sistema de conceptos (o teoría) con un colector de la percepción sensorial (Ryckman, 1991; 61).

³ Las relaciones intelectuales que Cassirer mantuvo con Herman Cohen tuvieron algunos pasajes tensos (ver Gawronsky, 1949; 6-23), sobre todo en lo concerniente a este punto. Mientras que el maestro consideraba la Historia como el criterio fundamental para la construcción de los conceptos, el discípulo postulaba que la ausencia de un análisis histórico podía ofrecer puertos seguros para el desarrollo del conocimiento, sin rechazar esta vía, postulaba una pluralidad de formas culturales como criterios para la construcción del conocimiento, en este punto se apoya en Natorp (ver Cassirer, 1998a; 61-75). Para profundizar en la relación entre Cassirer y Cohen (ver Moynahan, 2003).

La percepción del objeto es el punto de partida que dota de sentido a la coordinación de la serie, pero ya no tendrá significado como parte de una integración infinitesimal sino que, explica Ryckman (1991; 68), posee un sentido toda vez que se puede considerar como signo de la cosa. Hay que recordar que el signo es el elemento físico que permite la experiencia (la intuición) y su imagen correspondiente a la construcción intelectual que se forma de la coordinación de los axiomas geométricos (e históricos, epistémicos, lingüísticos, etcétera) con los objetos físicos. No se trata de seguir una coordinación puntual sino lógica, en donde las consecuencias de las imágenes sean las consecuencias de los hechos. Más adelante se analizará con mayor detalle este punto.

Este aspecto de la filosofía del neokantiano constituirá el fundamento en el que descansarán las formas simbólicas. Roberto González (2013; 41-56) explica que con la distinción entre el «signo» y la «imagen» (símbolo) es posible abarcar la dualidad que constituye al ser: física y espiritual. La separación de estos ámbitos ha constituido el gran problema metafísico dentro de la filosofía, de lo que se trata es de elaborar una metodología que permita entenderlas como dos facetas del ser (Cassirer, 1998a; 12-5).

Para Fritz Kaufmann (1949) la filosofía de Cassirer se interesa en conocer los hechos físicos del mundo y cómo es que se construyen conceptos a partir de las «experiencias» que obtenemos de los objetos. Este resultado no se opone a la correlación entre el objeto físico y la imagen o símbolo que se elabora, sino que a través de su vivencia (su experiencia), la imagen lograda se constituye como coordinación funcional entre ambos aspectos del conocimiento. Cassirer lo explica del siguiente modo: «La coordinación de la figura deducida con la figura original ya no se conecta con elementos que están realmente presen-

tes y observables, sino elementos meramente intelectuales; se ha resuelto en una correlación *puramente ideal*» (énfasis del autor) (1953; 83). Al establecer que la correlación ideal permeará la construcción de los conceptos, es necesario desarrollar los principios generales que sustentan que entre la imagen de un objeto y el objeto mismo no se requiere una relación detallada, sino una abstracción de los elementos.

La construcción de la imagen del mundo

Cassirer incluyó tanto la teoría del signo de Helmholtz como la pictórica de Hertz⁴ para fundamentar el carácter representativo de la función. El autor ofrece al menos dos elementos de partida para fundamentar esto anterior; primero fija que el «objeto no puede ser caracterizado como un mero “en sí” independiente de la categoría esenciales del conocimiento natural, sino que solamente de estas categorías, que constituyen su propia forma, puede ser descrito» (Cassirer, 1998a; 15); y segundo, el apoyo de una «teoría pictórica» o «teoría científica»⁵ de Hertz que puede describirse ampliamente en los siguientes términos:

Las imágenes o representaciones mentales de las que habla Hertz no son representaciones o copias de los objetos externos en el papel, en el lienzo, etc. Por el contrario, estas imágenes son representaciones internas o «intelectuales». Ello significa que la semejanza o parecido

⁴ Cassirer (1998d; 33-145) ofrecerá de modo posterior un estudio histórico-sistemático en el último volumen de *El Problema del Conocimiento*.

⁵ Giovannini cita el siguiente pasaje de Hertz: «creamos para nosotros imágenes intelectuales [*innere Scheinbilder*] o símbolos de los objetos externos; y lo realizamos de tal modo que las consecuencias necesarias de las imágenes en el pensamiento siempre sean imágenes de las consecuencias necesarias en la naturaleza de los objetos presentados. Para que se cumpla este requisito, debe existir cierta correspondencia entre la naturaleza y nuestra mente [*Geist*]» (2012; 38). Se retoma la cita porque el propio Cassirer (1998a; 14) se apoya de ella en la introducción de la *PSF*.

que estas imágenes o símbolos deben mantener con los objetos representados se limita al requisito básico recién mencionado: las consecuencias de las imágenes en el pensamiento deben ser, a su vez, imágenes de las consecuencias en la naturaleza. Las Bilder de Hertz no pretenden informarnos nada acerca de la «esencia» de los objetos o fenómenos externos, de cómo son en sí (Giovannini, 2012; 38).

Para Hertz no existe entre el objeto y la imagen una relación esencial, salvo la de cumplir con el axioma de «representación pictórica o simbólica», es decir, no se puede esperar otro elemento esencial de las imágenes más allá de ser «símbolos» de los objetos físicos.

El conjunto de estos elementos retomados por Cassirer (1998a, 14-5; 1998b, 70-1) tienen como propósito la construcción de una imagen del objeto; al plantearse la necesidad de conocer algo no se estará representando sustancialmente cada elemento del objeto sino sólo su forma. No considera al objeto como una representación esencial o suma de elementos singulares, para él, la construcción espacial, numérica y temporal ofrecen la comprensión simbólica del objeto:

Concepto y forma son sinónimos; se unen sin distinción en el significado de *eidōs*. La diversidad sensible se ordena y se divide por ciertas formas espaciales, que aparecen en el mismo y se ejecutan a través de la diversidad como elementos permanentes. En estas formas poseemos el esquema fijado por la que captamos en el flujo de las cosas sensibles, un sistema de determinaciones inmutables, un reino de «ser eterno». Así, la forma geométrica se convierte a la vez en la expresión y la confirmación del tipo lógico (Cassirer, 1953; 68).

Lo que propone no es la conjunción continua de unidades separadas que se unen como el referente de un todo, sino que se

postula la determinación recíproca y su unión dentro de un sistema de coordinación funcional en el sentido que Ryckman (1991) explica; es decir, a través de la postulación de un axioma general se propone la construcción de una imagen o símbolo que representa la relación de identidad entre el pensamiento y el objeto (ver Cassirer, 1975; 193).

Con este carácter axiomático, es posible adentrarse en la comprensión de todos los miembros singulares que constituyen la forma de la serie y se pueden conocer debido a esta coordinación que otorga significado a los elementos particulares. Aquella pretensión de considerar a la función como la totalidad de las partes, es suplantada por un carácter serial que ofrece sentido sólo en la medida en que el singular es visto como un integrante del conjunto del que es tomado. La integración ($A+x$), para Cassirer, no representa el modelo general que debía seguir una lógica funcional, sino en su lugar se debía replantear una relación con la forma $[\varphi(x)]$. Emily Grosholz resume esta propuesta del siguiente modo:

[El] concepto matemático o científico busca explicar y aclarar todo el contenido de los casos particulares mediante la exhibición de sus conexiones sistemáticas más profundas, las cuales se revelan por la ley que gobierna a esa serie. Así, a partir de la ecuación general de Descartes, $Ax^2 + By^2 + Cx + Dy + E = 0$, podemos obtener las secciones cónicas particulares (círculo, elipse, hipérbola), presentadas con una interrelación sistemática; en este modelo, a un concepto más universal corresponde mayor –y no menor– contenido; no es una imagen difusa ni una presentación esquemática, sino un principio de orden serial (2011; 8).

S.G. Lofts (2000; 40-46) ofrece un resultado similar a este punto anterior cuando explica que la función en Cassirer constituye el principio constructor de los conceptos que no se dan

como elementos agregados de una característica, sino como relación funcional con una serie correspondiente. A través de la representación simbólica « $\varphi(x)$ » se ofrece una mejor comprensión, explica Lofts, de la propuesta de Cassirer. Se trata de un vínculo funcional y no una copia fragmentada en donde cada parte es el total; el significado está constituido en la serie y a partir de ella tiene sentido el singular.

Dentro de la lógica funcional, la construcción conceptual del mundo ofrece la posibilidad de integrar sintéticamente el conjunto total de experiencias del sujeto. Esto es posible porque dentro de un sistema de interacciones funcionales reunidas dentro del concepto, el significado se desprende de la «relacionalidad sistemática en la que se halla... no previamente ni fuera del mismo» (Cassirer, 2010; 84). Este sistema obtiene un criterio de «unidad» no por la suma de los particulares sino por la «conexión de lo particular mediante reglas y no un universal junto con o sobre lo particular» (Cassirer, 2010; 88). Se propone, por tanto, sustituir la expresión de la «cosa en sí» por la expresión de «contexto conforme a leyes» (Cassirer, 2010; 93).

La relación necesaria entre consecuencias intelectuales y naturales del mundo

La influencia de Hertz en la FFS de Cassirer es algo más que unas citas ocasionales⁶. A pesar de las pocas referencias abiertas que se incorporan en los trabajos, es claro que el sistema general de las funciones se basa en la propuesta de la mecánica hertziana. Conviene, por tanto, hacer una pausa y explicar con la debida extensión la influencia de la función de Hertz en Cassirer.

⁶ Cassirer, al menos dentro de la PSF, cita sólo en dos ocasiones a Hertz. La primera es en Cassirer (1998a; 14-6 y 26), la segunda, en Cassirer (1998b; 70-71), aunque sin hacer explícita la referencia y en PSF, III no se hace referencia a Hertz.

El problema de la física y la metafísica constituyó un problema central de discusión a lo largo del siglo XIX. Rafael Alemañ explica que la protesta positivista que cuestionaba los esquemas metafísicos como absolutos, demandaba una teoría física que ofreciera «esquemas formales mediante los cuales organizar nuestras sensaciones, con suficiente poder predictivo para resultar de utilidad práctica al género humano» (Alemañ, 2008; 190); por ello, la física de Mach plantearía que la mecánica tendría que ser la base para la refundación de la teoría clásica proponiendo que sólo los elementos cinemáticos podían ofrecerse como plausibles. Hertz, años más tarde, propondrá que no sólo los elementos visuales serán los únicos necesarios para la fundación de la mecánica sino todos aquéllos de los cuales se pueda postular una relación lógica. Si, propone Rafael Alemañ (2008; 192-193), para entender el problema propuesto por Hertz, nuestras manos y sus pesos pueden ser considerados como objetos de estudio por parte de la mecánica al ser visibles, ¿cómo explicar que las estrellas se mueven y existen si nunca se ha visto su movimiento ni sentido su peso? Hertz, por tanto, concluye que no son objeto de estudio sólo aquellos fenómenos directamente visibles sino en los cuales operan «movimientos ocultos» (Alemañ, 2008; 193). Con este término se proponía desarrollar un sistema mecánico que dependiera de algo más que lo visible y que, en su lugar, se sujetara a un sistema de leyes del cual fuese posible la derivación de sus conductas esperables. Para lograrlo, había que determinar un axioma general que permitiera «investigar todas las consecuencias lógicas» que se pudieran desprender de aquél (Alemañ, 2008; 194).

Cassirer conoce los postulados de Hertz cuando todavía éstos se encontraban en pleno debate por parte de la comunidad física de su tiempo. Pero el filósofo estaba interesado

en algo más que la teoría mecánica, había encontrado en la fundamentación un rico campo de análisis para el desarrollo de su teoría de las formas simbólicas. El interés de Cassirer se centraba en el desarrollo de un axioma general con el que pudiera derivar el conjunto de consecuencias lógicas de las acciones:

La auténtica y concreta totalidad del espíritu no ha de ser caracterizada desde el principio en una simple fórmula y entregada como ya conclusa, sino que se desarrolla y encuentra a sí misma sólo en el curso siempre progresivo del mismo análisis crítico. La extensión del ser espiritual no puede ser caracterizada y determinada de otro modo sino midiéndosela en este proceso (Cassirer, 1998a; 19).

La totalidad del espíritu no es vista como totalidad abarcante sino como totalidad referente, por lo que, en lugar de colocarse por encima de todas las direcciones como superadas y hacia donde el pensamiento debía dirigirse, se planteaba un «punto central unitario» del cual fuese posible determinar cada caso particular. A esta unidad Cassirer (1998a; 21) le llamará «forma interna» del lenguaje, mito, y ciencia que no se reduce a una mera integración de formas particulares, sino que constituye una expresión plural dentro del diverso campo de las formas posibles.

El primer volumen de la FFS se publicó en 1923 y el segundo en 1924. El pensamiento mítico constituía un reto central para la comprensión de aquella forma de la cual Cassirer se planteaba demostrar, pues si existía un axioma general que podía abarcar el conjunto de las expresiones espirituales, había que mostrar su forma interna y la conexión general que guardaba la expresión mítica dentro de una filosofía del conocimiento. Al comenzar su exposición sistemática, nue-

vamente el neokantiano se apoya de Hertz en su fundamentación y explica que, aunque la ciencia se caracteriza por su capacidad distintiva entre los fenómenos y ofrece una clasificación sistemática de las diversas expresiones, el mito opera de modo contrario. La totalidad de expresiones representan mutaciones derivadas de una forma original con la cual cobran sentido y forma. El conjunto de expresiones espirituales, consideradas todas ellas como «mitológicas», mostraba que podían reunirse bajo un campo axiomático común y, por tanto, era posible ofrecer una interpretación coherente a un «sistema expresivo de conocimientos» (Cassirer, 1998b; 51-88; 1998c; 61-127).

Con el estudio sobre el mito, Cassirer plantea que existe una lógica propia de formas no-científicas y, además, que a través de la teoría pictórica de Hertz se puede ofrecer una relación necesaria entre consecuencias intelectuales y naturales. Así, en *PSF*, ii advierte que de un estado general A no se puede esperar una consecuencia B si antes no se integra un concepto mediador que vincule a ambos:

Del estado global A, el pensamiento extrae un determinado factor α que enlaza con un factor β en B. Y el hecho de que α y β se encuentren en una relación «necesaria», en una relación de «causa» y «efecto», de «condicionante» a «condicionado», no es algo sólo extraído pasivamente de una percepción dada o de una pluralidad de percepciones, sino que tiene que demostrarse *creando* la condición α e investigando luego el efecto que trae aparejado (Cassirer, 1998b; 70).

Dicha relación se puede *crear* a través de, por ejemplo, experimentos de laboratorio, planeaciones educativas, bosquejos de obras, etcétera. Pero en el caso de la filosofía, esta relación se logra exponiendo a cada forma en su individualidad y lue-

go extrayendo sus consecuencias generales (Cassirer, 1998a; 21). Por ello, y a partir del conjunto logrado en los primeros dos tomos, la FFS, iii constituye una evaluación general del conocimiento ofreciéndose las formas lingüísticas y las mitológicas como parte del sistema de evaluación de contraste; es decir, a través de la reflexión de las formas lingüísticas y mitológicas *La Fenomenología del conocimiento* se propone «extraer la *consecuencia sistemática*, esforzándose por explicitar el nuevo concepto de “objeto” al que hemos llegado, en todo su alcance y en toda su riqueza de posibilidades de configuración» (énfasis del autor) (Cassirer, 1998c; 7). Para él, entonces, la relación filosofía y mundo constituye más que una suposición o idealización de las formas; éstas, en lugar de ser objetos irreales, se plantean como objetos posibles que no necesariamente implican una ruptura con los hechos reales (ver Cassirer, 2012; 90-98).

Especialmente ilustrativo sobre este problema resulta el trabajo de Thomas Mormann (2014), quien explica que la filosofía de la ciencia desarrollada por Cassirer tiene como objeto la comprensión de las relaciones ideales entre los objetos físicos del mundo y sus construcciones intelectuales. Para Mormann, el conocimiento no puede reducirse a una relación de copia o de sustitución, sino a una relación funcional en la que el objeto percibido, en lugar de representar uno a uno, representa de manera ideal la conexión entre la física como ciencia de los fenómenos empíricos y la Matemática como ciencia de las relaciones intelectuales puras. El propio filósofo alemán ya había representado su sistema de pensamiento como «idealista», pero separándose del idealismo de Berkley y acercándose más a la propuesta por Kant. Para Cassirer, esta concepción:

[...] no comienza con ninguna afirmación acerca de la naturaleza y la esencia de los objetos mismos; comienza con una investigación crítica sobre si los distintos modos de cognición mediante el cual diferentes clase de objetos –los objetos de la experiencia, los objetos de la ciencia, los objetos del pensamiento religioso o metafísico– son accesibles a nosotros (Cassirer, 1979; 69).

El neokantiano más adelante puntualizará que el conjunto de estos objetos se nos hacen comprensibles por medio de una relación general ideal que permite la vinculación de todos los elementos, no como entidades reducibles a un concepto abarcador, sino como manifestaciones diversas que encuentran «unidad de pensamiento simbólico» a través de una construcción formal de conceptos o una «coordinación funcional» (Ryckman, 1991; 58) que permite plantear que el grupo no se conforma como la similitud de los elementos, sino por medio de una categoría general previa que se ofrece como criterio de organización. Mormann (2014; 1-4), por ello, plantea que el «idealismo crítico» de Cassirer no se reduce a una pretendida conformación de la realidad a través de la mente, sino a una correlación entre los elementos empíricos a través de la física y su verificación ideal por medio de la matemática.

El idealismo que plantea Cassirer, por tanto, no se propone construir en la mente al mundo, ni explicar cómo es que éste es posible a través de la idealización. Él se propone una investigación de la lógica de la identidad entre el concepto y el fenómeno, o puesto en términos del propio autor:

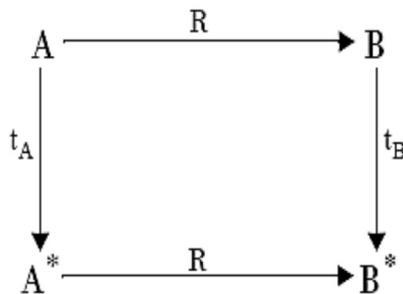
«Pensar» y «ser» se conciben de tal manera que no sólo deban referirse o, en cierto sentido vago, deban corresponder uno a otro, sino que más bien coinciden: están en una relación estricta de identidad, ya que aquello que «es» el ser, aquello que significa según su pura

esencia, sólo se deja captar por el pensamiento y verificar en él, y porque, inversamente, no hay pensar alguno que no se refiera a un ente determinado y unívoco como a su objeto (Cassirer, 1975; 190).

Retornando a la relación funcional, que por ahora ocupa el problema general del presente trabajo, se tiene el resumen que propone el filósofo:

[Formamos] «Imágenes virtuales internas o símbolos» de los objetos exteriores de tal modo que las consecuencias lógicamente necesarias de las imágenes sean siempre las imágenes de las consecuencias naturalmente necesarias de los objetos reproducidos (Cassirer, 1998a; 14).

Esta relación entre consecuencias naturales e intelectuales se puede comprender mejor si se apoya del esquema ofrecido por Ibarra y Mormann (2000; 14):



Esquema 2.1: Representación de la relación simétrica entre consecuencias intelectuales y naturales en Hertz según Ibarra-Mormann.

El esquema, siguiendo a sus autores, se puede leer del siguiente modo. En la parte izquierda $A \textcircled{R} A^*$, t_A se interpreta como un proceso empírico que pasa de A hacia A^* a través del estado t_A . El paso, explican los autores, se representa por

un proceso teórico que va de B a B* por tB en donde éste es una relación lógica entre B y B* que corresponde a la relación tA «naturalmente necesaria» entre A y B por R.

Si, para entender mejor este esquema, se ofrece un ejemplo extraído de la Pedagogía escolar, se podrá aplicar mejor al análisis de la FFS de Cassirer. Supongamos que un alumno ingresa en cierto año a la universidad para estudiar medicina (A) siendo, en ese momento, incapaz de realizar intervenciones médicas, pero luego de finalizados sus estudios (A*) tiene las habilidades necesarias para hacerlo. Aunque la primera tendencia sería decir que asistió a la universidad (B) no se puede determinar que todos los alumnos que asistieron al mismo tiempo sean capaces de hacer lo que el alumno puede hacer en A*. En todo caso, habría que hacer explícita la relación entre A* y B* diciendo que el cumplimiento de un programa curricular (R), el cual plantea una serie de actividades y tareas de entrenamiento médico en diversos órdenes, es el que opera como el verdadero vínculo entre A* y B*; por tanto, R es la función curricular que promueve el necesario desarrollo de habilidades médicas en el alumno.

En Cassirer, entonces, cada forma simbólica se corresponde lógicamente (R) por un acto de vinculación intelectual entre el signo intuido de la cosa y el contexto funcional con el que se vincula. Así, por ejemplo, entre la intuición expresiva y el mundo de la percepción el mito se ofrece como R; entre la significación del objeto y el mundo teórico la ciencia es la relación entre ambos elementos del sistema.

Conclusiones

La lógica funcional propuesta por Cassirer plantea que la construcción de los conceptos debe adoptar un punto de vis-

ta en el que las relaciones ideales que mantiene el fenómeno sea la fórmula general que dote de sentido a los miembros particulares de una serie. A través de la idealización de los vínculos que un objeto mantiene con su contexto, es posible la construcción de una imagen simbólica que ya no ofrece una visión sustancial del conocimiento, sino su aproximación formal. Una crítica del conocimiento busca un punto de vista universal a través del cual se pueda estudiar la relación existente entre los miembros individuales de esa totalidad: relación que sólo se comprende 1) una vez que se han investigado los fenómenos individualmente y 2) estableciendo entre todos ellos una unidad funcional común.

Bibliografía

- Aristóteles. (1994). *Metafísica*. T. Calvo (trad.). Madrid: Gredos.
- Alemañ, R. (2008). Geometría y Física: De Hertz a Einstein. *Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* 68 (31), 189-208.
- Cassirer, E. (2012). *Antropología filosófica: una introducción a la filosofía de la cultura*. E. Ímaz (trad.). México: FCE.
- Cassirer, E. (2010). *Filosofía Moral, Derecho y Metafísica: un diálogo con Axel Hägerstrom*. R. Aramayo (trad.). Barcelona: Herder.
- Cassirer, E. (1998a). *Filosofía de las Formas Simbólicas, Vol. 1: El lenguaje*. A. Morones (trad.). México: FCE.
- Cassirer, E. (1998b). *Filosofía de las Formas Simbólicas, Vol. 2: El pensamiento mítico*. A. Morones (trad.). México: FCE.
- Cassirer, E. (1998c). *Filosofía de las Formas Simbólicas, Vol. 3: La fenomenología del conocimiento*. A. Morones (trad.). México: FCE.

- Cassirer, E. (1998d). *El problema del conocimiento en la filosofía de las ciencias modernas: de la Muerte de Hegel a nuestros días*, vol. IV. W. Roces (trad.). México: FCE.
- Cassirer, E., (1979). *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer (1935-1945)*. D. P. Verene (edit.). New Haven: Yale University.
- Cassirer, E. (1975). *Esencia y efecto del concepto de símbolo*. W. Roces (trad.). México: FCE.
- Cassirer, E. (1953). *Substance and Function & Einstein's Theory of Relativity*. W. Swabey and M. Swabey (trad.). New York: Dover Publications.
- Gawronsky, D. (1949). Ernst Cassirer: His Life and His Work. En *The philosophy of Ernst Cassirer*. La Salle IL: Open Court Publishing, 1-38.
- Giovannini, E. (2012). «Una imagen de la realidad geométrica»: la concepción axiomática de la geometría de Hilbert a la luz de Bildtheorie de Heinrich Hertz. *Crítica* 131 (44), 27-53.
- González, R. (2013). *Renovación del humanismo y emancipación antropológica: hacia una metafísica del umbral a partir de la filosofía de las formas simbólicas*. México: Fontamara.
- Grosholz, E. (2011). El humanismo en Cassirer. *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica* 492, 6-8.
- Ibarra, A. & Mormann, T. (2000). Una teoría combinatoria de la representación científica. *Crítica* 95 (XXXII), 3-46.
- Kaufmann, F., (1949). *Cassirer, Neo-Kantianism, and Phenomenology*. U.S.A.: Evanston.
- Llano, C. (1996). *El conocimiento del singular*, México: Cruz O.
- Lofts, S. (2000). *A repetition of Modernity*, New York: Suny Press.
- Mormann, T. (2014). *On the Vicissitudes of Idealism in 20th Century Philosophy of Science: The Case of Cassirer's Critical Idealism*. Manuscrito en prensa.

- Moynahan, G. (2003). Hermann Cohen's Das Prinzip der infinitesimalmethode, Ernst Cassirer, and the Politics of Science in Wilhelmine Germany, *Perspective on Science* 1 (11), 35-75.
- Ryckman, T. (1991). *Conditio sine qua non?* Zuordnung in the early epistemologies of Cassirer and Schlick. *Synthese* 88, 57-95.
- Schilpp, P. (1949). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Evanston: The library of Living Philosophers.
- Zagal, H. (1999). *Sýnesis, euphyía y anchinoia* en Aristóteles algunas habilidades para el conocimiento del singular. *Anuario filosófico* 63 (32), 129-148.

Resumen

En el presente trabajo se investiga la naturaleza de la representación en la teoría de la Función desarrollada por Ernst Cassirer. Se propone que las relaciones que mantiene un objeto y su posterior construcción pictórica ofrecen una solución al problema de las relaciones entre lo individual y lo universal; el concepto y el fenómeno. Se remarca que, como característica central de la función, la representación opera como una fórmula general que dota de sentido a los casos particulares de una serie. Hacia el final se ofrece una explicación esquemática que ilustra el modo en que se construyen las mediaciones pictóricas en el conocimiento.

Palabras clave: Cassirer, Teoría funcional, construcción conceptual, representación pictórica, Hertz.

Abstract

In this paper the nature of representation and Ernst Cassirer's functional theory are analyzed. It is shown that an object and

its subsequent pictorial construction, offers a solution to the problem of relations among the individual and the universal; the concept and the phenomena. It is highlight that, as main feature of function, representation runs as general formula which gives meaning to the individual cases members of a series. At the end it is offered an schematic explanation which illustrates how pictorial mediations are constructed in knowledge.

Key Words: Cassirer, functional theory, conceptual construction, pictorial representation, Hertz.

Gilgamesh y las metáforas de la resignación

Pável Ernesto Zavala Medina
Universidad Autónoma de Aguascalientes
pezavala@correo.uaa.mx

Introducción

El presente ensayo tiene como propósito analizar la leyenda sumeria del rey Gilgamesh a la luz del trabajo de Hans Blumenberg, y realizar un puente entre ambos, sobre todo a partir de los conceptos de autoafirmación del hombre, absolutismo teológico, absolutismo de la realidad, expectativas excesivas de sentido y desencantamiento.

Una hipótesis para desarrollar, o un planteamiento para seguir en este ensayo, es que el poema de Gilgamesh representa un vestigio de la autoconciencia del hombre, uno olvidado y dejado de lado por mucho tiempo por la tradición judeocristiana, y que permite afirmar algo muy cercano a las conclusiones de Blumenberg: que el hombre vive en medio de un universo mucho mayor que él mismo, que ese cosmos está regido por fuerzas que rebasan la comprensión y las capacidades del hombre, y que éste debe resignarse a ocupar un papel insignificante en el orden del cosmos y a moderar sus expectativas respecto a él.

La exposición que se hará de los conceptos de Blumenberg tendrá un orden un tanto diferente al que hace él mis-

mo: de acuerdo con Wetz, Blumenberg comienza su trabajo con la tesis del absolutismo teológico y la autoafirmación del hombre, pasa después al absolutismo de la realidad, a la pérdida del sentido y a la disminución de las expectativas «cosmogónicas» del hombre.

Lo que se hará en el presente ensayo es empezar por el absolutismo de la realidad, para explicar después el absolutismo teológico, la autoafirmación del hombre y la disminución de expectativas. Me parece que éste es el orden más apropiado porque el mantenerse a salvo de la realidad omnímoda constituye, según el propio Blumenberg, una de las preocupaciones más esenciales del hombre, que crea mitos, religión y ciencia para poder hacerle frente, por lo que el mismo absolutismo teológico sería consecuencia de un intento de mantenerse a resguardo de la realidad avasalladora.

1. El alejamiento del absolutismo de la realidad: Gilgamesh, un hombre divino

De acuerdo con el pensamiento de Blumenberg, los hombres de cada cultura elaboran una serie de metáforas o representaciones de sí mismos, de su existencia y del mundo. Las metáforas más importantes son aquellas que Blumenberg caracteriza como «metáforas absolutas», que además de simbolizar la totalidad de la realidad, «han hecho de patrones orientativos. Insertos en el contenido de las metáforas absolutas hay, también, valoraciones que generan determinados tipos de “expectativas, acciones e inacciones, intereses y actitudes de indiferencia”» (Wetz, 1996; 20). La función de las metáforas absolutas es doble: representar y orientar, esto es, tienen un cometido tanto teórico como pragmático. Este último consiste en orientar las acciones de los individuos, así como responder a aquellas pre-

guntas graves e insoslayables, cuyas respuestas no pueden ser dadas por la ciencia. Ese tipo de preguntas, que se refieren sobre todo a la condición del hombre en el mundo y a su destino, y tienen como fin último lidiar con el «absolutismo de la realidad»: «Lo cual significa que el ser humano no tenía en su mano ni mucho menos las condiciones determinantes de su existencia –y, lo que es más importante, no creía tenerlas en su mano» (Blumenberg, 2003; 12). El absolutismo de la realidad es un problema con el que ha tenido que pugnar cada cultura o civilización a través de la creación de metáforas que mantuvieran alejada a la realidad agresiva y omnívora. De acuerdo con Wetz: «Blumenberg [...] sitúa en la base de todas las interpretaciones y explicaciones del cosmos un empeño radical en mantenerse a distancia del ser que nos es extraño, nos supera en poder y no está a nuestra disposición» (Wetz, 1996; 80). Ya sea por medio del lenguaje, el mito, la religión, el arte o la ciencia, el hombre desea mantenerse alejado de la realidad.

La civilización que se desarrolló entre los ríos Éufrates y Tigris, en la región conocida como Mesopotamia, creó, como otras culturas, sus propios mitos, sus leyendas y su religión para poder mantener a raya la realidad tiránica. Uno de estos mitos es de especial interés, ya que no sólo habla de cómo se relaciona el hombre con los dioses, sino que trata de uno de los más viejos temores de la humanidad: la muerte. Pero su forma de afrontar a ese temor recorre una senda muy diferente a la que transita la cultura judeocristiana de occidente: va de la autoafirmación del hombre a la resignación, sin por ello abandonar el marco mítico-religioso dentro del cual se desenvuelve, y que de hecho da pie a la leyenda. Dicho mito es el que refiere a Gilgamesh y su amigo Enkidú.

Las condiciones en las que vive el rey Gilgamesh –a la vez un personaje histórico y no sólo mítico– son muy pe-

culiars: él no es un rey común, ni mucho menos un hombre como los demás, pues en sus venas corre sangre divina. «Desde su concepción, tuvo *Gilgamesh* / un destino preclaro. / Dos tercios divino, / un tercio humano» (2000; 51)¹. Quizás podría verse aquí uno de los inicios de una metáfora, probablemente absoluta, que se mantuvo presente incluso hasta los albores de la Ilustración: la idea del origen divino de los reyes y gobernantes. Dicha metáfora se puede encontrar en muchas de las civilizaciones antiguas, pero con el advenimiento del cristianismo en occidente sufrió un cambio: los reyes ya no son de origen divino, sino que son designados por voluntad divina. Podría considerarse la leyenda del Rey Arturo Pendragón un ejemplo de tal transición. Volviendo a *Gilgamesh*, su condición de ser semidivino le permite responder al absolutismo de la realidad con otro absolutismo: el del rey tirano. De acuerdo con el poema, *Gilgamesh* es un gobernante prepotente:

Toro salvaje, se exhibe prepotente, / altiva la cabeza. / ¡Enhiesta el arma, / no hay quien se le oponga! / Con su pukku, [sin descanso,] / mantiene en pie a la tropa, / y aun en sus moradas, los hombres de Uruk / viven aterrados. / «No deja *Gilgamesh* / hijo a su padre. / Día y noche / es un tirano... / ¿Tal es 'el pastor' / de Uruk–el–Redil? / ¿Un hombre prepotente, altivo, arrogante...? / No deja *Gilgamesh* / doncella a su madre, / sea hija de un prócer, o bien / prometida de un guerrero» (2000; 51-52).

Si el absolutismo de la realidad consiste en que el hombre es consciente de que no tiene en sus manos las condiciones

¹ Las cursivas son usadas por el traductor para señalar las líneas que no están del todo completas, pero que pueden ser descifradas a partir de otras líneas.

determinantes de su existencia, con su actitud, Gilgamesh demuestra a los habitantes de la ciudad de Uruk que al menos él sí tiene esas condiciones y que, en la medida en que los habitantes de Uruk sigan obedeciéndolo, podrán disfrutar de un lugar para refugiarse de la realidad omnívota, preñada de monstruos, dioses y guerras. No obstante, la solución que da Gilgamesh al absolutismo de la realidad no es del todo agradable para los habitantes de Uruk, cuyos hijos sirven como soldados día y noche, y cuyas hijas son víctimas de abuso sexual por parte de Gilgamesh. De ahí que los pobladores de Uruk clamen a los dioses por una solución, después de todo fueron ellos quienes hicieron a Gilgamesh de esa manera, ellos son los responsables de sus iniquidades.

2. El absolutismo teológico de los dioses sumerios

Si bien es cierto que el llamado «absolutismo teológico» surge en un contexto muy preciso, el de la baja Edad Media y la discusión entre el nominalismo y el realismo, la idea clave es que la voluntad divina es incognoscible para la razón humana: «Lo que Dios acaba de crear lo puede destruir al momento siguiente, su obrar no está supeditado a las normas que rigen la razón humana» (Wetz, 1996; 28). El absolutismo teológico es la afirmación de la soberanía absoluta de dios, incomprensible para el hombre: dios tiene un ilimitado poder de voluntad y una absoluta libertad que ejerce de manera arbitraria. Sería muy arriesgado aseverar que la concepción mesopotámica de los dioses concuerda con la concepción nominalista del dios absoluto, pero se podría afirmar una matización de lo anterior: los dioses sumerios llegan a presentar algunos rasgos que concuerdan con el absolutismo teológico.

Un primer acercamiento de los dioses sumerios al absolutismo teológico podemos encontrarlo en los siguientes versos del poema de Gilgamesh: «¿Quién puede alcanzar el cielo, amigo mío? / Sólo los dioses moran con Shamash / en el cielo, eternamente. / La humanidad tiene sus días contados [...]» (2000; 78). Se manifiesta aquí la disparidad entre los dioses y los hombres: mientras que estos últimos están destinados a vivir a ras del suelo y a morir, aquéllos moran en el cielo por siempre. Esto concuerda muy bien con lo que dice Blumenberg con respecto a los dioses, a propósito de la descripción que hace de ellos Tertuliano: «[...] podríamos decir que los dioses fueron, ciertamente, como no les está permitido ser a los hombres, pero antes que nada, como los hombres no pueden ser» (Blumenberg, 2003; 26). El poema patentiza qué tanto los dioses son lo que a los hombres no les está permitido ser. Al decir que: «Los Annunaki, los grandes dioses, / reunidos [en consejo] / –Mammetu, que crea los destinos, / con ellos los decide–, / determinaron la muerte / y la vida» (2000; 161). La voluntad de los dioses se impone a la de los hombres, decidiendo sus destinos y condenándolos a la muerte. Los dioses sumerios no sólo muestran su poder ilimitado, sino también una absoluta libertad arbitraria: destruyen sus propias creaciones, para después arrepentirse de sus juicios. Lo anterior tiene que ver con el diluvio que los dioses decretaron para aniquilar a la humanidad, al parecer por el ruido que hacían los hombres y que molestaba a algunos de los dioses. Pero una vez que vieron a los hombres consumidos por el diluvio sintieron pena por ellos:

Sopló con fuerza, / [se desató] el diluvio. / Como batalla que arrasa / pasó sobre los hombres... / No se veían los hombres / Se aterraron los dioses / por el diluvio. / Se retiraron y subieron / al cielo de Anu. / Estaban echados como perros los dioses, / hechos nudo,

amedrentados. / Chillaba Ishtar como una parturienta. / La diosa Mah, la de la bella voz, / gemía: ‘¡Oh, si pudiera volver al barro / aquel lejano día / en que proferí una maldición / en el consejo de los dioses! ¿Cómo pude yo, en el consejo de los dioses, / proferir tal maldición? / ¡Para mi gente decreté una batalla / de destrucción! / ¿A mi gente / la habré yo dado a luz / para llenar de peces / el océano?’ Los dioses Annunaki / gemían como ella (2000; 170-171)².

Previendo el arrepentimiento de los dioses, uno de ellos, Ninsiku–Ea (dios sabio y protector de la humanidad) anuncia a un hombre, Utanapíshtim, el advenimiento de la inundación, encomendándole la tarea de construir un arca en la cual ha de poner toda semilla de vida que encuentre y pueda llevar consigo. Fue así como la humanidad pudo sobrevivir. Aunque en un principio algunos de los dioses, entre ellos Enlil, el caudillo de los dioses, estaban molestos porque Ninsiku–Ea salvó a unos pocos hombres, la reacción general de los dioses fue alabar su plan para salvar a una parte de la humanidad para así darles una segunda oportunidad.

La arbitrariedad de la voluntad de los dioses se deja ver también en el hecho de haber creado un hombre como Gilgamesh, a quien le dan la autoridad para ejercer un poder despótico sobre los pobladores de Uruk, y cuando éstos les suplican para que contengan al tirano, la solución de los dioses será crear a otro ser con la fuerza de Gilgamesh para que se le oponga. Este nuevo hombre semidivino, de nombre Enkidú, cambiará en efecto la vida y la forma de ser de Gilgamesh, pero también pondrá a prueba el poder de los dioses, ya que lo conducirá a la autoafirmación humana. Aún pueden

² Respecto a la razón por la cual los dioses juzgan necesario un diluvio que acabe con la humanidad, véase la nota 136 de la misma edición.

mencionarse un par de ejemplos más del poder infinito y la absoluta libertad arbitraria de los dioses sumerios, pero tales ejemplos están en estrecha relación con el tema de la autoafirmación del hombre.

3. Enkidú y la autoafirmación del hombre

Wetz afirma que para Blumenberg «la autoafirmación humana constituye la característica más significativa de nuestro tiempo» (Wetz, 1996; 28). La autoafirmación del hombre es la respuesta al absolutismo teológico del nominalismo: dado que el hombre queda a merced de un dios cuya voluntad y libertad son absolutas, y que no puede establecer con él una relación directa, ni mucho menos tener conocimiento de su esencia, el hombre se ve orillado a afirmarse a sí mismo frente a dicho dios.

Un universo indefenso ante la actuación de un Dios caprichoso y con un poder absoluto es también un universo con una evidente falta de orden. Blumenberg denomina a esto «pérdida de orden». Implícitas en esta formulación van, igualmente, las dudas sobre el supuesto tradicional de que el mundo ha sido creado para el hombre, que los intereses existenciales del hombre han sido tenidos en cuenta en todos los ámbitos de la creación y que el hombre constituye la corona y el centro de la misma (Wetz, 1996; 29).

En los dioses sumerios hay un eco de esto, pues al momento de decretar el diluvio y la aniquilación de los hombres no tuvieron en cuenta ni las esperanzas ni las expectativas que tenían, ni siquiera se detuvieron a pensar si el diluvio era justo o no.

La autoafirmación del hombre es la característica clave para entender la Edad Moderna, que surge como resultado

de los propios principios teológicos de la Edad Media, y a su vez ofrece una nueva respuesta al desafío planteado al Cristianismo por parte del Gnosticismo. La autoafirmación humana trae consigo una nueva forma de ver el mundo, de valorarlo y de relacionarse con él, llenando el hueco de sentido que dejó el distanciamiento y el ocultamiento de dios tras su inconmensurable poder y su absoluta libertad arbitraria. La autoafirmación «implica un programa existencial, según el cual el hombre posiciona su existencia en una situación histórica y se indica a sí mismo cómo va a lidiar con la realidad que lo rodea y qué uso hará de las posibilidades que están abiertas a él» (Blumenberg, 1991; 138)³. Ante los embates del absolutismo teológico y de la realidad omnímoda, el hombre necesita de nuevas defensas, de nuevos sentidos, pero que ya no le serán otorgados desde «fuera», sino que se dará a sí mismo en el «programa existencial» que lo ha de guiar.

Hay un nuevo paralelismo entre el pensamiento de Blumenberg y el poema de *Gilgamesh*. Dados los reclamos y las plegarias de los pobladores de Uruk, los dioses sumerios deciden poner fin a las iniquidades de Gilgamesh, sólo que no lo hacen aniquilando al tirano, sino creando a un hombre que lo iguale en fuerza, incluso en «divinidad», para que se le oponga y lo «humanice». Tal hombre es Enkidú, formado directamente del barro por Aruru o Mah, que habitará en la selva junto a los animales salvajes hasta que, a petición de un cazador, Gilgamesh envíe a una hieródula con la misión de volver hombre a Enkidú por medio de un rito de iniciación, que involucra el acto sexual. Después de su rito de iniciación

³ Original en inglés: *means an existential program, according to which man posits his existence in a historical situation and indicates to himself how he is going to deal with the reality surrounding him and what use he will make of the possibilities that are open to him* (traducción del autor).

(su ingreso al mundo de los hombres), Enkidú pasa un tiempo viviendo entre cazadores y recolectores, hasta el día en que se entera de que Gilgamesh tiene el derecho a desflorar a una joven esposa antes que el marido. Tal infamia lo hace enfurecer y va hasta Uruk para hacer frente al tirano. Gilgamesh lucha contra Enkidú hasta que éste lo pone contra el suelo, derrotándolo. A pesar de haber sido vencido en su propia ciudad, Gilgamesh se vuelve amigo de Enkidú, pues reconoce en él a otro de una naturaleza similar a la suya: dos tercios divino, un tercio humano.

Hasta aquí no parece haber ningún momento de autoafirmación por parte de los dos héroes, salvo que se han humanizado mutuamente: Enkidú deja su estado de animal salvaje, mientras que Gilgamesh no es ya el rey tiránico y despótico que era. La autoafirmación comienza cuando, después de un tiempo de reposo, ambos héroes se lanzan a una serie de aventuras en las que enfrentan a seres míticos.

La primera de esas aventuras consiste en la búsqueda de un bosque para cortar árboles, y su enfrentamiento con el monstruo Humbaba (cuyo nombre en su forma más arcaica es Huwawa). Así habla Gilgamesh a su amigo antes de emprender dicho episodio:

¿Quién puede alcanzar el cielo, amigo mío? / Sólo los dioses moran con Shamash / en el cielo, eternamente. / La humanidad tiene sus días contados... / todo cuanto hace es viento. / ¿Ahora temes tú a la muerte? / ¿Dónde está tu gran valor? / Iré yo por delante / para oír tu voz, para decirte: / '¡Acércate, no temas!' / Y si sucumbo yo, / que mi nombre sobreviva: / '¡Gilgamesh, con el feroz Huwawa, en combate se trabó!' [...] / Pondré manos a la obra / para cortar los cedros / y lograr así un nombre eterno (2000; 78).

En este fragmento se puede apreciar, por un lado, la distancia entre hombres y dioses, así como el triste destino de la humanidad; y por otro, la que hay entre los reclamos que profiere Gilgamesh a Enkidú por no querer ir a enfrentar al monstruo Humbaba. En ellos manifiesta por un momento una autoafirmación inusitada como hombre, ya que no niega su condición de ser efímero e intrascendente, contra la trascendencia de los dioses, sino que intenta, a través de la fama, superar esa condición. Los amigos saldrán airoso de su enfrentamiento con Humbaba –si bien durante el combate Enkidú ofendió al dios Enlil–, lo que no sólo les dará renombre entre los hombres, sino también entre los dioses (lo que permitirá otro atisbo de autoafirmación).

Tras haber vencido a Humbaba en el Bosque de los Cedros, Gilgamesh y Enkidú vuelven a la ciudad de Uruk. Ahí Gilgamesh se vuelve a vestir con el esplendor propio de su título de rey. Envuelto en su majestad atrae la atención de Ishtar, diosa sumeria del amor, que desea el fruto de su virilidad y lo quiere como esposo, ofreciéndole honores y riquezas inimaginables para los hombres y sólo permitidos a los dioses. Pero Gilgamesh no se deja seducir ni por la diosa ni por los tesoros que le ofrece: él no es el primer hombre a quien Ishtar ofrece sus amores, y conoce la desventura de cada uno de esos amantes, por lo que desdeña a la diosa. En tal rechazo pueden encontrarse varios elementos interesantes: en un primer momento, Gilgamesh le recuerda a Ishtar la distancia «ontológica» que existe entre ambos: «¿Qué cosa te daré / si me caso contigo? / ... ¿perfumes para el cuerpo / y vestiduras? / ... ¿simples raciones / para no tener hambre?» (2000; 103). Aquello que Gilgamesh, aún siendo rey, le podría ofrecer a Ishtar no es lo suficientemente digno de la diosa. Acto seguido, Gilgamesh le reclama la volubilidad de

su carácter, rastros del absolutismo teológico: « ¡Eres un brasero que se enfría / como hielo! / ¡Eres portezuela que deja pasar vientos y corrientes! / ¡Eres fortaleza que se desploma / sobre sus soldados!» (2000; 104). Desdicha e infortunio es lo que han recibido los amantes de la diosa, que han sido maldecidos o transformados en animales, y por esta razón Gilgamesh decide no escuchar los ofrecimientos y las suplicas de la diosa.

Ofendida por el desprecio, Ishtar sube al cielo y llora ante su padre Anu, dios regente, y denuncia las ofensas que profirió Gilgamesh en su contra. Anu, en tono conciliador, le recuerda que los agravios que recibió fueron provocados por ella misma y sus acciones. A pesar de tal intento por sofocar su ira, Ishtar pide a su padre que le dé el Toro del Cielo para acabar con el orgulloso Gilgamesh, de lo contrario, ella misma haría patente su ira en la ciudad de Uruk: «Si tú no me das / al Toro, / atacaré... / su morada. / Me pondré en camino / a los Infiernos / y haré que los muertos se levanten / y se coman a los vivos. / ¡Haré que haya más muertos / que vivos!» (2000; 109). Esto constituye un ejemplo del acercamiento que tienen los dioses sumerios a la noción de absolutismo teológico: Ishtar muestra la arbitrariedad de su voluntad, así como el alcance ilimitado de su poder. Así pues, Anu entrega el Toro del Cielo a Ishtar, pues considera que es preferible que muera Gilgamesh a que muera toda la ciudad. No obstante, el resultado no será el que la airada diosa espera: Enkidú y Gilgamesh, al ver que el Toro amenazaba la ciudad, le hicieron frente, matándolo al final. Ishtar sube a las murallas de Uruk, cae de rodillas y prorrumpe en llanto, lamentándose por la muerte del Toro del Cielo, una humillación más que Gilgamesh le inflige. Al oír los lamentos de la diosa, Enkidú arrancó una pata al Toro y se la arrojó, diciendo: « ¡Si a ti / te

agarrara, / haría contigo / otro tanto / y colgaría tus tripas / de tus brazos!» (2000; 112). Este ultimátum constituye la forma última de la autoafirmación humana: no sólo despreciar a los dioses y sus dones, sino amenazarlos como se amenaza a otro hombre. Pero los dioses sumerios no se quedarán de brazos cruzados, y manifestarán de nueva cuenta su poder absoluto y arbitrario determinando la muerte de Enkidú.

4. Muerte de Enkidú: retorno de la realidad omnímota y resignación de Gilgamesh

Haber matado al Toro del Cielo y haber amenazado a Ishtar, sólo fue la segunda injuria a los dioses que cometió Enkidú: una primera la cometió cuando mataba al monstruo Humbaba. Esto fue suficiente para que los dioses decretaran que Enkidú debía morir, no así Gilgamesh, cuyas ofensas no son menores a las de su amigo, y que no recibe correctivo alguno: la arbitrariedad e incomprensibilidad de las acciones divinas. La muerte de Enkidú no es un hecho menor dentro del poema, antes bien, constituye la piedra de toque que desata el verdadero tema central: la conciencia de la muerte y la angustia que conlleva, que lo empujan a buscar una forma de huir, de remediar el destino del hombre. Sin embargo, ya antes del fallecimiento de Enkidú, Gilgamesh había estado en contacto con la muerte: cuando exhorta a su amigo a que lo acompañe a dar caza a Humbaba, y así alcanzar un nombre eterno. La diferencia entre esa ocasión y la nueva en la que Enkidú agoniza durante días para finalmente morir es la siguiente: en la primera, él y su amigo arriesgaban sus vidas para obtener a cambio la eternidad, al menos la de sus nombres, además de que se exponían de manera voluntaria; en el segundo caso, la muerte le sobreviene a Enkidú de manera

repentina y sin que él pueda hacer algo para impedirlo, por lo que no obtendrá un nombre eterno por ello. Esta última posibilidad es la que causa un verdadero desconcierto a Gilgamesh, ya que, por lo visto, él creía que su muerte sería algo glorioso y que él mismo podría decidir cuándo morir, y no había considerado la posibilidad de irse consumiendo lentamente hasta fenecer por completo, en especial porque Enkidú es como él: dos tercios divino, un tercio humano. Tal vez sea por esa condición semidivina que Gilgamesh suponía que él no padecería una lenta agonía. «Por su amigo, Enkidú, / Gilgamesh / lloraba amargamente y erraba / por la estepa. / “¿No moriré yo también / como Enkidú? / Me ha entrado en el vientre / la ansiedad. / Aterrado por la muerte, vago por la estepa”» (2000; 137). Tales eran los lamentos del rey de Uruk.

La aflicción y amargura por haber perdido a su amigo, que era su par, empuja a Gilgamesh a buscar al único hombre a quien los dioses han otorgado la vida eterna: Utanapíshim, el hombre que sobrevivió al diluvio. Para ello tendrá que recorrer un largo camino hasta la orilla del fin del mundo, donde se encuentran las aguas de la muerte y la vía subterránea que recorre el sol durante la noche. Tanto la angustia y el temor, como el viaje han dejado huellas en Gilgamesh, quien ha perdido su porte y su realeza: «¿por qué están enjutas tus mejillas, / tu cara demacrada, / triste tu corazón, / maltratado tu semblante, / lleno de ansiedad / tu vientre?» (2000; 147). Después de un largo y nada sencillo viaje, Gilgamesh logra llegar hasta la pequeña isla en la que habita Utanapíshim, a quien le pide el secreto de la vida eterna. Para infortunio de Gilgamesh, la vida eterna fue un don que recibió Utanapíshim de los dioses, y es poco probable que vuelvan a otorgarlo a alguien. Para probarle que a pesar de sus proe-

zas no es digno de reunir nuevamente en consejo a los dioses y mucho menos recibir de ellos la gracia de la inmortalidad, le pone como prueba permanecer en vigilia seis días y siete noches. Gilgamesh no resiste ni un día, pues el sueño, una forma de muerte, se apodera de él. Decepcionado de sí mismo, Gilgamesh decide volver a su ciudad. Para que su viaje no haya sido en vano, Utanapíshtim decide entregarle una planta que le permitirá conservar la juventud eternamente. Gilgamesh regresa a Uruk con dicha planta. Antes de volver a entrar a la ciudad, decide bañarse para purificar su cuerpo. Mientras está distraído, la Serpiente primordial se lleva la planta de la eterna juventud. Al darse cuenta, Gilgamesh pierde la esperanza de alcanzar a la inmortalidad. Una vez que vuelve a estar a la vista de su ciudad, dice a su acompañante, el barquero de Utanapíshtim: «Sube y pasea sobre los muros / de Uruk-el-Redil. / Mira sus cimientos. / Considera su estructura. / ¿No son acaso cocidos sus ladrillos? / ¿No habrán echado / sus fundamentos / los Siete Sabios?» (2000; 186). Con estas palabras termina la historia de Gilgamesh, y en ellas reside su esperanza de inmortalidad: son sus obras las que le darán un nombre eterno. Este tipo de inmortalidad no puede compararse a la vida eterna, pero hay en ella un consuelo que es propio de la condición humana. Las expectativas de Gilgamesh se ven reducidas a las que le son propias, sin esperar trascender más allá de ellas. Como dice Wetz: «Que la realidad no satisface nuestras exageradas expectativas alimentadas por mitos, religiones y metafísicas, no se puede utilizar como argumento en su contra [respecto a la argumentación de Blumenberg]. Al contrario: al hombre hay que exigirle que reconozca “lo desmedido de las exigencias que le plantea al mundo”, y que adecue sus deseos a la realidad» (Wetz, 1996; 186).

Conclusiones

La relevancia de la leyenda de Gilgamesh, puesta en consonancia con el pensamiento de Blumenberg, es la siguiente: en el pensamiento de los antiguos babilonios ya existía la idea de que el hombre no puede ocupar un lugar muy elevado dentro del mundo, y que debe conformarse a perdurar sólo en las obras de sus manos. En los pobladores de Mesopotamia no existían esperanzas desmedidas, ni expectativas desmesuradas de sentido, antes bien, vivían resignados a lidiar con un mundo que sobrepasaba su entendimiento: los babilonios iban en la dirección contraria a las religiones monoteístas, aún antes de que éstas quedaran conformadas plenamente. Podríamos imaginar un mundo en el que la cultura mesopotámica hubiese tenido más difusión y relevancia: sería un mundo en el que los hombres se habrían hecho a la idea de que son seres efímeros, y no habrían andado en pos de la trascendencia, ni habrían padecido la decepción de descubrir como falsa toda esperanza de inmortalidad.

La leyenda de Gilgamesh no sólo se adelanta en temas propiamente existencialistas, como lo son los de la angustia y la muerte, sino también se adelanta a la propia historia de occidente: después de una larga búsqueda fallida de trascendencia, lo único que resta es la resignación.

Bibliografía

- Anónimo. (2004). *Gilgamesh o la angustia por la muerte: poema babilonio*, Jorge Silva Castillo (trad.). México: El Colegio de México.
- Blumenberg, H. (2003). *Trabajo sobre el mito*, Pedro Madrigal (trad.). España: Ediciones Paidós Ibérica.
- Blumenberg, H. (1991). *The legitimacy of Modern Age*, Massachusetts Institute of Technology (trad.). United States of America: MIT Press.
- Wetz, F. J. (1996). *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, Manuel Canet (trad.). España: Edicions Alfons el Magnànim.

Resumen

El presente ensayo tiene como propósito analizar la leyenda sumeria del rey Gilgamesh a la luz de las principales ideas de Hans Blumenberg respecto del mito y sus fines.

Palabras clave: Blumenberg, Gilgamesh, desencantamiento del mundo, autoafirmación del hombre, absolutismo teológico.

Abstract

In the present essay I analyze the main ideas of Hans Blumenberg, regarding to the myth and its purpose. I will face them with the sumerian poem of Gilgamesh to find out the relevance of such ideas.

Key words: *Blumenberg, Gilgamesh, disenchantment of world, man self-affirmation, teologic absolutism.*



Roberto Andrés González, *Renovación del humanismo y emancipación antropológica: hacia una metafísica del umbral a partir de la filosofía de las formas simbólicas*, México: Fontamara 2013, 184 pp.

Este libro ofrece una interpretación de la antropología filosófica de Ernst Cassirer que no sólo resulta novedosa sino incluso necesaria dentro de la lengua castellana, toda vez que existe un gran desconocimiento del pensador alemán en América Latina.

I

El hecho de que Roberto A. González parta de una Filosofía del Hombre tiene que ver con una clara lucha de parte de la filosofía contemporánea «por ampliar los márgenes» de una definición del hombre (p. 13). El autor, en esta ampliación, diagnostica que la diversidad de fuentes con las que se ha pretendido un estudio del hombre presenta el problema de cómo es posible «reunir, en una idea antropológica, las diferentes posturas acerca del hombre, y junto a éstas, toda esta gama de manifestaciones culturales, incluida la misma ciencia, sin que cada una de estas ciencias pierda su autonomía» (p. 14). Es desde este punto de vista que los trabajos de Cassirer se presentan como una vía asequible para ofrecer una solución a ese problema.

Para responder al problema de la integración de las diversas formas culturales en una definición del hombre, Roberto A.

González dividirá su trabajo en tres capítulos. En el primero, titulado «Para una Filosofía del Umbral», el autor ofrece una reconstrucción del pensamiento antropológico de Cassirer sin atenerse con ello al análisis de la *Antropología Filosófica*, pues amplía su estudio hacia las formas simbólicas (mito, religión y lenguaje), explicando cómo el hombre es el denominador común de estas formas. Se presentan tres resultados en este capítulo: se puntualiza la idea de que el hombre, en tanto que Espíritu, «construye» un mundo simbólico con el cual logra conocer y vivir dentro de su entorno (p. 21-40); un segundo resultado se encuentra en su estudio sobre el «símbolo», remarcando que, si bien el hombre es el constructor de las diversas formas culturales, el símbolo hace posible que el hombre construya las diversas formas. En este punto se distingue entre «signo» y «símbolo»: «el signo posee una connotación positiva, es decir, pertenece a una parte física del ser. [...] Mientras que, por su parte, el símbolo no posee una connotación física u orgánica, sino funcional» (p. 53). Con esta distinción Roberto González construye una definición que servirá de base para el resto de su estudio: «el hombre es por antonomasia el ser simbólico, y como prueba de ello está el despliegue precisamente del espíritu en lo abierto de la cultura» (p. 56); el tercer resultado lo ofrece hacia el final del capítulo donde se revisa al mito y la religión acentuando las diferencias entre cada una de las formas: mientras que el mito no permite una comprensión puntual del *yo* del hombre, en la religión se alcanza un estado de comprensión basada en la relación y distinción de lo verdadero frente a lo aparente. Ahora se trata de comprender al hombre como un ser que se comprende a sí mismo en la medida en que entra en relación con un ser superior. En el segundo capítulo —titulado «Renovación del Humanismo y emancipación antropológica»— el autor declara abiertamen-

te que mediante «el concepto de “espíritu”, Cassirer quiere reunir la [diversidad] de las expresiones del hombre» (p. 74). Esto hace posible que al hablar del mito, la religión, el lenguaje o la ciencia se esté, al mismo tiempo, hablando del hombre. Roberto González explica que para el filósofo alemán con el estudio de la «obra» se estudia al «agente» y viceversa. Con esto –escribe Roberto González– se:

realiza una confección metodológica sumamente arriesgada, [pero con ello el] espíritu en Cassirer se ha vuelto enteramente dinámico, y en virtud de esta función éste se encuentra tendido hacia su emancipación. De esta manera tenemos que la posibilidad de un nuevo humanismo se finca en función directa a la reunión sistemática de las expresiones espirituales (pp. 73-74).

El símbolo es el puente entre cada función simbólica (mito-lenguaje-ciencia). El hombre, se explica hacia el final del capítulo, habita simbólicamente el mundo toda vez que es él mismo quien lo construye. Tal construcción avanza por al menos dos funciones: la *función expresiva* que ofrece una salida al problema de la dualidad entre el alma y el cuerpo y la *función significativa* que otorga un sentido y comprensión a todas las acciones que el hombre emprende. A través de estas funciones el hombre se presenta como el verdadero agente del mundo simbólico que habita: «El hombre es el único ser que está obligado a construir su morada [pero] esta morada tiene que irse remodelando constantemente por la fuerza activa de su espíritu, justamente por esto es que el hombre habita simbólicamente en el mundo» (p. 119).

El tercer capítulo ofrece una revisión de las formas simbólicas a partir de una «Entreveración de caminos: la filosofía de las formas simbólicas y el debate metafísico contemporáneo»,

en donde se revisa el mito y la religión, el lenguaje y el concepto de hombre, todo esto a partir del diálogo con otros filósofos. El primero de ellos es Hegel (p. 121-145), cuyo tema rector es la religión y uno de los principales resultados del debate es la señalización de que parte de la metodología empleada por Cassirer tiene su origen en la *Fenomenología del Espíritu*; el segundo debate propuesto tiene como eje temático el Lenguaje, y particularmente la «expresividad» en Ernst Cassirer y Eduardo Nicol (pp. 145-166). Roberto González explica que entre ambos pensadores existen coincidencias notables: Nicol encontró en el alemán un punto de partida, pero en lugar de atenerse a un estudio puramente lingüístico de la expresión como Cassirer, el mexicano-catalán ofreció una interpretación mucho más rica al plantear la necesidad de un estudio que no se atuviera a lo dicho sino que contemplara las relaciones (situaciones vitales) del hombre y sus formas de expresión. El tercero y último debate ofrece una interpretación, más que del encuentro en Davos entre Heidegger y Cassirer, del concepto de hombre en ambos autores (pp. 166-175). En el apartado se resaltan los puntos centrales entre ambas visiones, haciendo ver que para Heidegger el *ser* debía entenderse como el centro de la reflexión filosófica, desplazando en consecuencia al *ser* humano. Roberto González acentúa que en tanto que para Cassirer el *hombre* era la unidad de toda la reflexión filosófica (pues cada una de las formas simbólicas tienen sentido y forma en y a través del hombre), en Heidegger el hombre tiene sentido y forma en el *ser*.

II

El rápido interés que ha cobrado la filosofía de Cassirer y el persistente desconocimiento de su obra genera constantes de-

bates entre sus estudiosos. Tres necesarias interrogantes se le plantean a esta obra de Roberto González.

Primera: La falta de un análisis del estado de la cuestión, pues de ese modo se podría comprender mejor que este trabajo, en lugar de una propuesta humanista que se basa en el sistema general de pensamiento (Gutmann), del símbolo (Krois), de la metafísica (Verene) o de la ética (Grosholz), plantea como punto de reflexión inicial la *Antropología Filosófica* y de allí avanza hacia la *Filosofía de las formas simbólicas (FFS)*.

Segunda: La ausencia de una mayor precisión en el concepto de «función» usado por Roberto González. En el documento, en algunas ocasiones, refiere a una «actividad» del espíritu y, en otras, se aproxima a las «relaciones» que el espíritu (hombre) mantiene, sin ofrecer una definición puntual del término y cómo es que debe entenderse en Cassirer.

Tercera: Falta también aumentar las fuentes de trabajo del autor, éstas dejan clara la intención de Roberto González por aproximarse a una interpretación antropológica de la *FFS*, pero se echa de menos una revisión crítica de los resultados de la filosofía de Cassirer. Aunque los debates en el último capítulo nutren la lectura, nunca sobra tener en cuenta otras fuentes de apoyo que apuntalan mejor un trabajo de esta naturaleza.

III

Más allá de las respuestas a los puntos anteriores, el haber puesto en la mesa de debate filosófico contemporáneo una vía cultural para el estudio del hombre, contiene ya elementos enriquecedores para la comprensión de los problemas actuales. Las dudas e intereses posteriores a la lectura de este

documento serán en todo caso una invitación a recuperar la obra de Cassirer y adentrarse en sus problemas.

Gustavo Adolfo Esparza Urzúa
Universidad Autónoma de Aguascalientes

Sobre las colaboraciones

Euphyía recibe colaboraciones en inglés, francés, portugués, alemán, italiano y castellano. Las colaboraciones deben presentarse a espacio y medio, con un resumen (*abstract*) de no más de diez líneas (ciento cincuenta palabras) en inglés y en español, palabras clave, también en ambos idiomas, y notas al pie de página. Deben indicarse claramente el título del artículo, autor, adscripción académica y datos de la localización en hoja aparte. Es necesario el envío de soporte informático vía correo electrónico, en algún formato compatible con PC O MAC.

En el caso de trabajos sobre autores clásicos se requiere que las fuentes se citen según es costumbre entre los especialistas. Después de citar por primera vez una obra, se pueden utilizar abreviaturas convencionalmente aceptadas.

En el caso de otro tipo de fuentes y de literatura crítica se deberá utilizar el sistema de citado de la APA (*American Phychological Association*). Para ello es indispensable que cada colaboración cuente con una bibliografía ordenada de la siguiente manera:

- a) Cuando se trate de un libro:

Apellido-autor, inicial-nombre-autor. (Año de publicación). *Título del libro*, nombre-traductor (trad.). Lugar de edición: editorial.

Villoro, L. (1982). *Creer, saber, conocer*. México: Siglo veintiuno Editores.

Cavell, S. (2003). *Reivindicaciones de la razón. Wittgenstein, escepticismo, moralidad y tragedia*, Diego Ribes (trad.). Madrid: Síntesis.

b) Cuando se trate de una revista:

Apellido-autor, Inicial nombre-autor. (Año de publicación). Título-artículo. *Nombre-revista* número {arábigo}(volumen) {arábigo}, páginas.

Turing, A.M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind* 236 (59), 433-60.

c) Cuando se trate de un artículo o capítulo en un libro:

Apellido-autor, Inicial nombre-autor. (Año de publicación). Título-artículo. Nombre-editor (ed.). *El título del libro*. Lugar de edición: editorial.

Smith, D.W. (1995). Mind and Body. En B. Smith & D.W. Smith (eds.), *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press.

El orden de las obras en la bibliografía será alfabético. En caso de presentarse dos o más obras de un mismo autor, se ordenará de manera cronológica descendente, esto es, del más reciente al más antiguo:

Zubiri, X. (1983). *Inteligencia y razón*. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1982). *Inteligencia y logos*. Madrid: Alianza Editorial.

Zubiri, X. (1980). *Inteligencia Sentiente*. Madrid: Alianza Editorial.

Si existen dos obras del mismo autor con la misma fecha de edición, se distinguirán los años con el abecedario:

Aristóteles. (2000a). *Acerca del alma*, T. Calvo (trad). Madrid: Gredos.

Aristóteles. (2000b). *Ética Nicomaquea*, J. Pallí (trad). Madrid: Gredos.

Después de la cita textual, en el cuerpo del texto, se señalará entre paréntesis el año del libro en cuestión, la página y, en caso de ser necesario, el apellido del autor:

«La pregunta de qué sea la verdad es una pregunta que concierne a la intelección en cuanto tal, y no sólo a la intelección afirmativa» (Zubiri 1980; 230).

Para la introducción de textos de otros alfabetos se considera correcta la transliteración (de acuerdo a estándares reconocidos) de palabras o frases aisladas; no así de pasajes largos o cuya discusión resulta parte fundamental de la exposición. Si el autor provee una copia informática del artículo debe procurar también proveer una copia de la fuente original en la que el texto fue escrito e impreso.

euphYía

REVISTA DE FILOSOFÍA

Se terminó de imprimir en el mes de diciembre de 2013
en Servimpresos del Centro S. A. de C. V.
Hortelanos #505, Col. San Luis, C.P. 20250, Aguascalientes, Ags.

Se imprimieron 500 ejemplares

El cuidado de la edición estuvo a cargo del Departamento
Editorial de la Dirección General de Difusión y Vinculación
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes