

INVENIO

REVISTA ACADÉMICA DE LA UNIVERSIDAD DEL CENTRO EDUCATIVO LATINOAMERICANO

AUSPICIADA POR LA SECRETARÍA DE CULTURA DE LA NACIÓN

| Año 5 | N° 9 | Noviembre 2002 |
|----------------------------|--|----------------|
| Director | CPN Rogelio T. Pontón | |
| Secretario de redacción | Dr. William R. Daros | |
| Comité Académico | CPN Jorge A. Bertero Lic. Carlos A. Fernández Souza CPN Arnolfo C. Martínez Ing. Guillermo Bueno Prof. Fanny N. Sloer de Godfrid Lic. Jorge Bellina Lic. Cristian Iunnisi Dr. Luis A. Carello Estad. Mónica I. Grasso Psic. Stella M. Requena Bioq. Mario Céspedes Ing. María C. Ciappini | |
| Consejo de Redacción | Ing. Hugo A. Guglielmi Ing. Miguel Iwanow CPN Rubén E. Rodríguez Garay | |
| Asesor Financiero | CPN Humberto Santoni | |
| Traducciones Idioma Inglés | Prof. Fanny N. Sloer de Godfrid | |

INVENIO es una publicación semestral de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano. Los artículos de esta revista son sometidos a la *evaluación anónima de pares*. Estos artículos no reflejan necesariamente la opinión de la Dirección de la revista y son de exclusiva responsabilidad de sus autores. La Dirección de la revista tampoco se hace responsable del estilo literario y las licencias lingüísticas que cada autor asuma en la redacción de su trabajo. La reproducción total o parcial de esta revista, sin autorización de los editores, viola derechos reservados.

Redacción y Administración de **INVENIO**: Universidad del Centro Educativo Latinoamericano.
Avda. Pellegrini 1332 - S2000BUN -Rosario - República Argentina. Tel./Fax: 54-341-4499292, 54-341-4261241
Internet: www.ucel.edu.ar / E-mail: research@ucel.edu.ar

Toda correspondencia, colaboración o solicitud de suscripción debe dirigirse a la dirección de esta Redacción.

Copyright Universidad del Centro Educativo Latinoamericano
ISSN: 0329-3475 - Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
Impreso en: **Artes Gráficas Villarruel**, Avda. Alberdi 859 - 2000 Rosario - Argentina

Acerca del título de nuestra publicación.

En latín, ‘invenio’ es un verbo transitivo de la cuarta conjugación, que significa ‘encontrar’, ‘hallar’, ‘conseguir’, ‘adquirir’, ‘inventar’, ‘descubrir preguntando’, ‘enterarse de’... Ya se ve que es una de esas palabras ricas en significados y connotaciones, y que, quizá como ninguna otra, expresa todo eso que se pretende en la vida universitaria.

Así, por ejemplo, encontramos problemas, hallamos respuestas, conseguimos soluciones, adquirimos información, inventamos proyectos, descubrimos preguntando la opinión ajena, y nos enteramos de las preocupaciones de los otros. Todo eso significa ‘invenio’. El nombre de nuestra revista es una invitación y un estímulo al trabajo constante y mancomunado de todos los que conforman y colaboran con la tarea universitaria.

INVENIO

Año 5

Nº 9

Noviembre 2002

ÍNDICE GENERAL

| | |
|---|----------|
| Nota del Director. Rogelio Tomás Pontón..... | Pág. 5 |
| FILOSOFÍA | |
| <i>¿Tiene el universo un Diseñador? Un debate para recordar</i> Rogelio Tomás Pontón..... | Pág. 1 1 |
| <i>Una ética de la reflexión en Hannah Arendt</i> Graciela Brunet..... | Pág. 23 |
| <i>La concepción de la educación según el pragmatismo posmoderno de R. Rorty. Sugerencias críticas</i> W. R. Daros | Pág. 49 |
| POLÍTICA | |
| <i>Contexto intercultural de la Argentina: un reto para la política exterior</i> Roberto Alfredo Miranda..... | Pág. 71 |
| ECONOMÍA | |
| <i>La política monetaria en Argentina, su consistencia y posibilidades de éxito</i> Diego Marcos..... | Pág. 85 |
| <i>La Argentina y los determinantes del desarrollo económico</i> Gastón Subirá..... | Pág. 93 |
| CONTABILIDAD | |
| <i>Presupuestación y gestión interna de las empresas en épocas turbulentas</i> Roberto Mauro Baldini..... | Pág. 99 |
| CIENCIAS EMPRESARIALES | |
| <i>Consideraciones acerca de la responsabilidad de la empresa hacia la sociedad</i> María Laura Roizarena..... | Pág. 107 |

NUTRICIÓN

Interacciones entre nutrientes y fármacos

María Cecilia Torrent..... Pág. 115

CIENCIAS APLICADAS

Extracción de aceites con fluido supercrítico

Gabriela Ciani, Giselle Chancalay, Anabel Girotti, Alicia Glusman,

M. Laura Pacheco..... Pág. 125

Tecnología del ahumado de pescados

Alexis Debuchy y Ana Julia Noe..... Pág. 131

Aceite de pescado

Diego Pistelli, Lorena Bertone, Melina Bianchi, Natalia Lopresti..... Pág. 145

RESEÑAS BIBLIOGRÁFICAS..... Pág. 157

TEMAS INSTITUCIONALES..... Pág. 161

PENSAMIENTOS DE JOHN WESLEY..... Pág. 165

NOTA DEL DIRECTOR

Jacques Rueff: más que un economista

Jacques Rueff es uno de los hombres más notables de la Francia del siglo XX. Nació en 1896 y falleció en 1978. Comenzó estudiando en la famosa 'École Polytechnique' pero prendado por la obra del economista matemático León Walras se inclinó al estudio de la ciencia económica. Fue condecorado varias veces por su valiente actuación en la primera guerra mundial, habiendo sido aviador observador en la batalla de Somme, y posteriormente, durante la segunda guerra mundial actuó en las filas de la 'Resistencia'.

Sus primeros escritos en materia económica son de principios de la década del '20, sobresaliendo su obra metodológica '*Des Sciences Physiques aux Sciences Morales*'. Sus escritos en materia monetaria han sido editados posteriormente en dos volúmenes con el título '*Théorie Monétaire*', pero su obra más importante es '*L'Ordre Social*', un escrito de 'dinámica monetaria' aparecido en 1945. Algunas novedades que hoy se atribuyen a economistas de la Escuela de Chicago, se encuentran en los escritos de Rueff de la década del veinte.

Fue asesor del presidente francés Poincaré y en su pequeño escrito '*La estabilización del franco francés*' recomendó la depreciación de esa moneda en 1928, una de las pocas experiencias de devaluación exitosa en la historia mundial. Acompañando al economista Colson, su maestro, asistió a algunas de las conferencias monetarias más importante de su tiempo y fue asesor de varios de los gobiernos franceses en materia monetaria, y a pesar de definirse como un 'liberal', su consulta fue requerida por todos los gobiernos, aún los socialistas.

Al término de la segunda guerra mundial ocupó diversos cargos, siendo presidente de la conferencia de reparaciones celebrada en París y, posteriormente, presidente de la Agencia Interaliada de Reparaciones, desde 1946 a 1952. En este último año fue nombrado presidente de cámara en la Corte de Justicia de la CECA (Comunidad Europea del Carbón y del Acero), ocupando la función de juez en la Corte de Justicia de la Comunidad Europea de 1958 a 1962. Fue director de los expertos que asesoraron al General Charles de Gaulle a fines de 1958 y en los años siguientes. La corrección monetaria que se llevó a cabo por su recomendación a fines de ese año fue todo un éxito, y Francia corrigió sus problemas de balanza de pagos en sólo seis meses, cuando los expertos estadounidenses eran totalmente pesimistas sobre ese país.

Rueff recibió numerosas condecoraciones, como las siguientes:

- 'Grand-croix de la Légion d'Honneur'
- 'Croix de guerre, 1914-1918'
- 'Commandeur des Palmes Académiques'
- 'Grand-croix des Artes et Lettres'

‘Membre de l’Académie des Sciences Morales et Politiques’
‘Chancelier de l’Institut de France’
‘Membre de l’Académie Française’, reemplazando al poeta Jean Cocteau el 30 de abril de 1964.
‘Miembro fundador de la Mont Pelerin Society”

Rueff escribió un sinnúmero de libros y artículos, la mayor parte referidos a temas económicos monetarios. Fue uno de los grandes defensores del patrón oro internacional, recordándose a este respecto su famoso libro *‘Le péché monétaire de l’Occident’*. Pero también escribió libros sobre aspectos más amplios, como *‘L’ordre dans la nature et dans la société’* y *‘Les Dieux et les Rois’* (regard sur le pouvoir créateur).

Fue un polemista punzante y destacado. Se recuerdan sus famosas discusiones con John Keynes (a fines de la década del ’20) y con el premio Nobel de economía James Tobin (en 1948). Veamos ahora un resumen de su crítica a Keynes (1947) que diera lugar a la polémica con Tobin.

El pensamiento de Keynes se puede resumir en lo que se llama la curva Phillips: *a más inflación menor desempleo y a menos inflación mayor desempleo*. Esta curva, desarrollada durante la década del ’50 por un economista australiano del mismo nombre, correlacionaba en un comienzo la tasa de incremento de salarios nominales (eje vertical) y la tasa de desempleo (eje horizontal). Luego la tasa de incremento de los salarios nominales fue reemplazada por la tasa de inflación. Phillips trabajó con estadísticas de largo plazo de la economía británica. En honor a la verdad, este tipo de curvas fue desarrollado por primera vez por Jacques Rueff, en dos artículos: el primero de 1925 y el segundo de 1931. Su diferencia con el trabajo de Phillips, es que Rueff relaciona la tasa de desempleo no con los salarios nominales sino con los salarios reales.

En un escrito de 1976, *“El fin de la era keynesiana”*, Rueff dice en una nota que ambas variables (salario nominal y desempleo) no tienen ninguna relación ni la pueden tener. Es cierto que *a posteriori* del trabajo de Phillips, algunos economistas como Milton Friedman (ver su artículo de recepción del Premio Nobel en 1976, publicado posteriormente en su libro *“Paro e Inflación”*), partieron de la misma curva Phillips, y desarrollaron la llamada ‘curva aceleracionista’, la que sirvió de base a la teoría de las expectativas racionales. Como se muestra en esta última curva, hay un límite ‘natural’ a la tasa de desempleo que prácticamente no puede ser superado; cuando se intenta disminuir ese desempleo a través de una mayor emisión monetaria, lo único que se obtiene es más inflación.

Pero volvamos un poco atrás, hasta John Maynard Keynes, quien está en el origen de la curva Phillips y que sostenía que la economía de mercado era una economía inestable dado que producía mucho ‘ahorro’. Veamos sus palabras:

“Los principios generales de nuestra teoría pueden expresarse de la siguiente manera:

cuando aumenta el empleo, aumenta también el ingreso global real de la comunidad; la psicología de ésta es tal que cuando el ingreso real aumenta, el consumo total crece, pero no tanto como el ingreso. De aquí que los empresarios resentirían una pérdida si el aumento total del empleo se destinara a satisfacer la mayor demanda de artículos de consumo inmediato. En consecuencia, para justificar cualquier cantidad dada de empleo, debe existir cierto volumen de inversión que baste para absorber el excedente que arroja la producción total sobre lo que la comunidad decide consumir cuando el empleo se encuentra a dicho nivel; porque a menos que exista este volumen de inversión, los ingresos de los empresarios serán menores que los requeridos para inducirlos a ofrecer la cantidad de empleo de que se trate. Se desprende, por lo tanto, que, dado lo que llamaremos la propensión a consumir de la comunidad, el nivel de equilibrio del empleo, es decir, el nivel que no induce a los empresarios en conjunto a ampliar o contraer el empleo, dependerá de la magnitud de la inversión corriente. Así, dada la propensión a consumir y la tasa de nueva inversión, sólo puede existir un nivel de ocupación compatible con el equilibrio. Pero no hay razón, en lo general, para esperar que sea igual al pleno empleo.....el sistema económico puede encontrar en sí mismo un equilibrio estable con N a un nivel inferior al pleno empleo” (Keynes, “Teoría general del empleo, el interés y el dinero”).

En los párrafos anteriores está resumido el núcleo central del pensamiento keynesiano y es este pensamiento el que ha dado lugar a la curva Phillips y a la creencia de que existe un antagonismo entre inflación y desempleo. Este antagonismo está subterráneamente inserto en las opiniones que manifiestan a diario muchos políticos. Es por ello que es interesante mostrar la destructiva crítica que a este modo de pensar le hiciera Rueff en un artículo publicado en 1947 y que lleva por título “*Las falacias de la Teoría General de Lord Keynes*” (este artículo, publicado originalmente en francés, fue traducido al español en la Revista ‘Libertas’, número 9. En su momento dio lugar al debate con Tobin, mencionado más arriba).

Dice Rueff: ‘*Para Keynes, las etapas del razonamiento (económico) parecen ser las siguientes: como resultado de la insuficiente propensión al consumo, los trabajadores capaces de beneficiarse con el incremento de empleo no están dispuestos a aumentar sus gastos de consumo en proporción al ingreso adicional que podrían obtener. Además, debido a que no tienen propensión a la inversión, no demandarán nada a cambio de todos los aumentos de recursos que no destinan a gastos adicionales. Considero que este análisis implica un grave error. Si realmente existe subempleo, no significa que determinados trabajadores puedan trabajar más, sino que de acuerdo con las condiciones ofrecidas por el mercado desean trabajar más. Si realmente ofrecen en el mercado un aumento de trabajo y si no tienen el propósito de desviar hacia gasto de consumo o inversiones la totalidad del incremento del ingreso originado por ese aumento del trabajo, se debe a que tienen la intención de aumentar sus tenencias de dinero efectivo por un monto equivalente al aumento de ingresos que no gastan. En la misma proporción en que ofrecen trabajo sin demandar bienes de consumo o bienes de inversión, son y deben ser demandantes de dinero*’.

Sigue manifestando Rueff que: *“Si existe subempleo, esto significa que los trabajadores desean trabajar más. Si ofrecen mano de obra en el mercado, se debe a que desean obtener un aumento de sus remuneraciones y si no quieren destinar el aumento de recursos a un incremento de sus gastos en consumo o inversión, se debe a que tienen el propósito de aumentar el monto de dinero que conservan. Si esto no fuera así, su oferta de trabajo sería puramente platónica. Podría existir una posibilidad de más trabajo pero no se desearía trabajar más y no habría subempleo. De ser así, considero que la demanda de tenencias de dinero líquido adicional es equivalente, en cuanto a su efecto económico, a la demanda de bienes de consumo o bienes de inversión y, en consecuencia, puede proporcionar un mercado para la fuerza de trabajo ofrecida, en las mismas condiciones que la demanda de esos bienes”*.

Rueff considera que en este análisis estamos en el centro mismo del razonamiento keynesiano y es por eso que se detiene a analizar los efectos de la demanda de tenencias de dinero en efectivo. Dice así: *“Considero que Lord Keynes se equivoca cuando afirma que los ingresos que no crean demanda de bienes de consumo o de bienes de inversión, es decir, los que originan una demanda de tenencias adicionales en efectivo, no habrán de integrar la masa de ingresos requeridos para la absorción de la producción asociada con ellos y, en consecuencia, crearán un permanente equilibrio de subempleo”*.

Para demostrar lo anterior, analiza Rueff detenidamente: a) el equilibrio monetario cuando el sistema es metálico, de oro por ejemplo, b) el equilibrio monetario cuando el país no tiene oro pero se lo hace a través del comercio internacional, y c) el equilibrio monetario cuando el país tiene moneda inconvertible. Lamentablemente no podemos aquí analizar los tres casos, pero nos remitimos al escrito mencionado de Rueff desde las páginas 243 a 251. El análisis de Rueff es tan profundo que es lamentable que no se lo enseñe en las distintas universidades. En él se muestra que *“demandar dinero no equivale, como lo cree Lord Keynes, a no demandar nada, sino que es demandar riqueza capaz de ser monetizada dentro de la estructura del sistema monetario existente. De allí que la preferencia por la liquidez ofrece, así como cualquier otra demanda, una salida a las fuerzas de trabajo ofrecidas en el mercado. En contraposición a la conclusión keynesiana, no puede ser una causa de subempleo en la sociedad a la que afecta, por lo menos hasta que los precios y los factores de producción no estén totalmente inmovilizados”*.

Según Rueff dos errores fundamentales caracterizan al pensamiento de Keynes en materia monetaria. *“El primero de ellos se basa en la simplificación exagerada de la idea de que el dinero y los documentos de crédito son meros símbolos vacíos, sin valor alguno. Podría pensarse que éste es el efecto del nominalismo monetario del que está profundamente impregnada la Teoría General (de Keynes)”*.

El segundo error de Keynes radica en su creencia de que la cantidad de dinero en circulación es un dato fijado en forma arbitraria por las autoridades monetarias sobre el cual la “demanda del mercado no ejerce influencia alguna”. Así por ejemplo, considera que las autoridades monetarias pueden hacer variar la cantidad de dinero en circulación.

Posteriormente, el economista galo muestra que la teoría keynesiana del empleo solo es válida para casos muy especiales, para *“economías que son completamente insensibles a las fluctuaciones de precios y de tasas de interés”*.

Casi sobre el final de su vida, Rueff publicó su autobiografía: *“De L’Aube au Crepuscule”*, una verdadera joya literaria.

Con este pequeño escrito queremos recordar a un brillante pensador que tenía la virtud de ensamblar las matemáticas con la poesía, la física con la economía, el arte con la heroicidad.

Rogelio Tomás Pontón

¿TIENE EL UNIVERSO UN DISEÑADOR? UN DEBATE PARA RECORDAR

Rogelio Tomás Pontón *

RESUMEN: Este debate, entre el físico Steven Weinberg y el físico y teólogo John Polkinghorne, es uno de los más importantes de los últimos tiempos. Ambos contendientes difieren sobre un aspecto fundamental: si hay o no un Diseñador que haya fijado un objetivo al universo. A pesar de la diferencia que ambos científicos mantienen, en todo momento lo hacen en un clima de mutuo respeto. Los temas tratados son variados: mecánica cuántica, fundamentos de las matemáticas, belleza y estética, moral y religión.

ABSTRACT: *Does the universe have a designer? A debate to be recalled.*

The debate between Steven Wenberg and John Polkinghorne, the former a physicist and the latter a physicist and theologian, is among the leading debates of recent times. Both contestants disagree over a critical issue: the existence or non-existence of a Designer that set an objective upon the universe. An atmosphere of mutual respect prevails over their arguments - despite the different viewpoints upheld - over the whole gamut of topics from quantum mechanics, the fundamentals of mathematics, beauty and aesthetics to moral and religion.

En abril de 1999 tuvo lugar en Washington, D.C., un interesante encuentro entre científicos y teólogos, bajo los auspicios de la American Association for the Advancement of Science. De la reunión participaron prestigiosos autores y todas sus exposiciones han sido publicadas en los Annals of the New York Academy Sciences, con el título "Cosmic Questions". Es muy provechosa la lectura de todos los escritos pero creemos que el centro del encuentro fue el 'magnífico debate' entre el distinguido físico, Steven Weinberg, Premio Nobel 1979, y el distinguido físico y clérigo John Polkinghorne, que fuera Presidente del Queens College de Cambridge.

La exposición de ambos pensadores tuvo el siguiente desarrollo: primero habló el profesor Weinberg sobre "A Universe with No Designer". Su escrito va de la página 169 a la 174 de la publicación. Luego expuso el Reverendo Polkinghorne sobre "Understanding the Universe", volcado en las páginas 175-182. A continuación se le dio algún tiempo a Weinberg, ya que había sido el primero en hablar, a hacer algún comentario sobre lo manifestado por su contrincante. Su exposición y algún comentario realizado por Polkinghorne, van desde la página 183 a la 186 aproximadamente. Luego se le hicieron cinco preguntas a los oradores.

* Rogelio Tomás Pontón es Contador Público Nacional, Decano de la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales en la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano y profesor de Macroeconomía en esta universidad. Es también Director de Estudios Económicos de la Bolsa de Comercio de Rosario.

Dirigió el debate el conocido astrónomo e historiador de las ciencias Owen Gingerich. El debate fue respetuoso, de amigos, aunque Weinberg en algunos momentos fue algo irónico.

Weinberg comenzó su exposición diciendo que para hablar de si el universo tenía sentido o visos de algún objetivo debía definirse primeramente que se entendía por '*designer*' (diseñador). Expresó su desacuerdo con aquellos autores que hablan de 'dios' o 'la mente de dios' para explicar aquellas relaciones de sentido. Luego insistió que para él, el universo estaba dirigido por fuerzas 'impersonales'. Hizo un parangón entre la impersonalidad de las leyes que dirigen el clima y las que dirigen la mente humana. Dijo así: 'The human mind remains extraordinarily difficult to understand, but so is the weather'...Luego manifestó que "I see nothing about the human mind any more than about the weather that stand out as beyond the hope of understanding as a consequence of impersonal laws acting over billions of years".

A continuación sostuvo que no hay excepciones al orden natural, ningún milagro, a pesar de que las grandes religiones monoteístas están fundadas en milagros: la zarza ardiente, la tumba vacía, un ángel dictando a Mahoma el Corán, etc. Siguió diciendo que si nosotros fuéramos a ver la mano de un '*designer*' la tendríamos que encontrar en los principios fundamentales que gobiernan la naturaleza, pero esas leyes son impersonales y no juegan ningún rol especial para la vida. No hay principios vitales, como pretendían Bergson y Obi-Wan Kanobi.

A continuación hizo una incursión en la mecánica cuántica. Dijo que en los primeros tiempos del desarrollo de la misma (se refiere a

la Escuela de Copenhague), los físicos sobrevaloraban la intervención del hombre, dando una interpretación subjetiva del problema. Pero a partir del trabajo de Hugh Everett (en la década del '50), ha habido una equiparación entre el observador y lo observado y se ha desarrollado una formulación objetiva de la mecánica cuántica, aunque todavía no completamente satisfactoria.

Luego expresó que a pesar de que los físicos puedan desarrollar una teoría final (Teoría del Todo) nunca van a estar totalmente satisfechos con la misma. Siempre se preguntarán ¿por qué ésto o esto otro? La mecánica cuántica es una teoría que él estima que sobrevivirá, pero no es lógicamente inevitable que así sea. Podríamos imaginar un universo gobernado por la mecánica de Newton. Hay irreducibles misterios que la ciencia no va a eliminar nunca. Pero las teorías religiosas sobre el designio tienen el mismo problema. Aún aceptando un Dios amante o inteligente, siempre existirá el interrogante de ¿por qué esta suerte de Dios y no otro?

Para Weinberg, siempre estará la física en una mejor posición que la religión para dar respuestas satisfactorias dado que a pesar de no tener respuestas definitivas sobre por qué las leyes de la naturaleza son de una manera y no de otra, al menos puede explicar por qué no son demasiado diferentes. Por ejemplo, pequeñas modificaciones en la mecánica cuántica llevarían a teorías con probabilidades negativas u otros absurdos lógicos. Cuando uno combina la mecánica cuántica con la relatividad, su fragilidad se incrementa. Las teorías religiosas, por el contrario, son infinitamente flexibles, con ninguna restricción para inventar deidades muy diferentes.

A renglón seguido entró a analizar la

posibilidad de la mano de un diseñador y partió de la opinión de algunos físicos de que existen algunas constantes en la naturaleza que han sido misteriosamente '*fine-tuned*' (hechas a medida) para explicar la vida y que sólo pueden ser explicadas por la intervención de un diseñador. Weinberg dice que no está impresionado con estas relaciones o constantes. Por ejemplo, una de las más citadas de estas relaciones es la que se refiere a la formación del núcleo del carbono, que partiendo del berilio (dos núcleos de helio) debe encontrarse excitado, en estado de 'resonancia', para que se le una otro núcleo de helio. Para ello remite a una nota donde dice que el estado excitado del núcleo de carbono es de 7,65 millones de electrón voltios (MeV), arriba de la energía del núcleo de carbono en su estado normal, el estado de más baja energía. Siguiendo algunos cálculos desarrollados por varios astrofísicos concluye que la relación no es tan precisa como habitualmente se dice. En nota se cita un trabajo de Mario Livio y colaboradores que muestra que "sería necesario aumentar la energía del estado de excitación en considerablemente más de 0,06 millones de electrón voltios con el fin de reducir en forma significativa el volumen de carbono y de elementos más pesados producidos en las estrellas. Dado que 0,06 MeV es menos que el 1% de 7,65 MeV, esto podría parecer hecho a medida en este trabajo. Pero, como dijo Livio, si consideramos a este estado de excitación del núcleo como un estado inestable de un núcleo de berilio y un núcleo de helio, entonces deberíamos comparar 0,06 MeV con la energía de un estado de excitación en relación con la energía total de un núcleo de berilio y un núcleo de helio, que es solamente 0,281 MeV, en lugar de compararlo con la energía del estado normal. Dado que 0,06 MeV es el 21% de 0,281 MeV, no es un ejemplo muy demostrativo de una puesta a punto".

Luego menciona otras constantes que son esgrimidas para sostener que el universo es '*fine-tuned*'. "Es el nivel de densidad de energía del espacio vacío, también conocido como constante cosmológica. Podría tener cualquier valor, pero desde los primeros principios uno debería pensar que esta constante debe ser muy grande, demasiado grande para permitir que la materia se aglomere en el universo inicial, que es el primer paso en la formación de las galaxias y estrellas y planetas y personas. Es muy temprano para decir si éste es un problema real, o si existe algún principio fundamental que explique por qué la constante cosmológica debe ser así de pequeña. Pero aún si no existiera dicho principio, los recientes acontecimientos en la cosmología ofrecen la posibilidad de una explicación de por qué los valores medidos de la constante cosmológica y otras constantes físicas son favorables para la aparición de la vida inteligente. Sydney Coleman ha mostrado cómo los efectos de la mecánica cuántica pueden llevar a la obtención de una imagen de la función de onda del universo en el que la función de onda es la suma de varios términos diferentes, cada uno correspondiendo a un 'estallido', bang, grande (o pequeño) en el que lo que llamamos las constantes de la naturaleza toman todos los valores posibles. También, como ustedes habrán oído aquí de Alan Guth, en las teorías acerca de la 'inflación caótica', de Andre Linde y otros, se supone que nuestro Big Bang sería solo un episodio de un universo mucho más grande en el que el big bang estalla todo el tiempo, cada uno con diferentes valores de las constantes fundamentales". Weinberg sostiene que estas teorías, por cierto especulativas, pueden explicar aquellas coincidencias y el surgimiento de universos fértiles a la vida y aún a la vida inteligente. La mayor parte de los otros universos, por el contrario, serían estériles.

A Weinberg no le impresionan esas

coincidencias y, más aún, si vemos lo que pasa en el mundo, especialmente el mal físico, enfermedades, genocidios y otras destrucciones (menciona varias situaciones de su vida particular), no es esperable que todo esto sea obra de un benevolente diseñador. “Sería una evidencia de la presencia de un diseñador benevolente si la vida fuera mejor de lo que podría esperar en otras tierras, incluyendo tierras antrópicas. Una cierta capacidad para la dicha se desarrollaría a través de una selección natural, como un incentivo para los animales que necesitan comer y reproducirse para poder transmitir sus genes. Podría no ser posible que la evolución produzca animales que sean lo suficientemente afortunados como para tener el tiempo y la habilidad para hacer ciencia y pensar en forma abstracta, pero nuestro ejemplo de qué se produce con la evolución es muy tendencioso, por el hecho de que es solamente en estos casos afortunados en que hay alguien que está pensando sobre el diseño cósmico”.

“Para mí no es necesario argumentar que el mal en el mundo prueba que el universo no está diseñado, pero solamente que no hay signos de benevolencia que puedan haber demostrado la mano de diseñador. Pero, de hecho, la percepción de que Dios no puede ser benevolente es muy antigua. Obras teatrales de Aeschylus y Eurípides hacen una declaración bastante explícita de que los dioses son egoístas y crueles, aunque ellos esperan que los humanos se comporten mejor. Dios en el Viejo Testamento nos exige que seamos capaces de sacrificar la vida de nuestros hijos ante las órdenes de Él, y el Dios del Cristianismo tradicional y el Islam nos condena a la eternidad si no lo veneramos de la manera correcta. ¿Es ésta una buena manera de comportarse? Ya sé, ya sé, se supone que no tenemos que juzgar a Dios de acuerdo con los estándares de los seres

humanos, pero verán cuál es el problema aquí: si aún no estamos convencidos de la existencia de Él y estamos buscando signos de su benevolencia, ¿entonces qué otros estándares podemos usar?”

La exposición del Rev. Polkinghorne comienza preguntándose, ¿es el universo: diseñado? Si así lo fuera no deberíamos esperar encontrarnos con la inscripción ‘*The Heavenly Construction Company*’ (Compañía de Construcción Celestial) como, si no estuviese diseñado, no esperaríamos encontrar estampado ‘*Blind Chance Rules*’ (Leyes del Azar Ciego). La ciencia por sí misma no nos puede dar la respuesta a esta cuestión que es metafísica, es decir que va más allá de la ciencia. Las cuestiones metafísicas deben recibir respuestas metafísicas, dadas por metafísicas razones. La física o la ciencia en general restringe a la metafísica pero no la determina, de la misma manera que los cimientos de una casa limitan lo que puede construirse sobre ellos pero no determinan la forma que tendrá el edificio. Uno podría pensar en otro aspecto metafísico, como es la naturaleza de la ‘causalidad’. Tomemos la mecánica cuántica no relativista. ¿Es ella una teoría indeterminista o no? Niels Bohr dice que sí y David Böhm dice que no. Sus interpretaciones son completamente contrastantes, pero las radicalmente diferentes teorías llevan a las mismas consecuencias físicas. No hay test empírico alguno que pueda probar que una u otra tiene razón, a pesar de que la mayoría de los físicos (Polkinghorne entre ellos) sigue el camino de Bohr, pero lo hacen por razones metacientíficas.

Luego Polkinghorne muestra lo importante que es desprenderse de un ‘cientificismo’ estrecho y tender a una visión de conjunto (*scope*). “¿Cuán ampliamente abarcador debe ser el entendimiento que nos proporcionará la teoría? ¿Qué rango de

experiencia debe uno tomar en cuenta? Debería estar discutiendo hoy una metafísica concebida generosamente que toma la experiencia personal tan seriamente como la impersonal, y debería estar rechazando lo que yo veo como un estrecho ‘cientificismo’”. Según él, aunque nos encontramos impresionados positivamente por los logros de la ciencia, hay que recordar que ésta se limita a considerar solamente ciertos tipos de experiencia. “Galileo tuvo la brillante idea, seguido tan estrictamente por sucesivas generaciones de físicos, de confinar la atención a las cantidades primarias de materia y movimiento, y dejar a un lado lo que él llamaba características secundarias de la percepción humana, tales como el color”. El rechazo de lo que los filósofos llaman *qualia* fue una técnica exitosa, pero no debería entenderse esto como un acto de juicio ontológico. “Los físicos nos pueden decir que la música son vibraciones en el aire y la neurofisiología puede describir los patrones de la excitación de la neurona que resultan de esas ondas radiofónicas que impactan en el tímpano, pero suponer que este discurso es adecuado al fenómeno de la música sería totalmente engañoso. El misterio y la realidad de la música se deslizan a través del amplio engranaje de la red científica”.

Sigue diciendo que la metafísica “no puede tolerar un científicismo tan empobrecido, dado que su gran objetivo es verdaderamente ser una Teoría del Todo, obtenida no por un truncamiento procusteano de la experiencia hasta que haya sido reducida a una escala tan limitada que puede ser condensada en una fórmula que puede escribirse en una remera, sino tomando en forma absolutamente seria la riqueza, en sus diversas capas, de la realidad en la que vivimos. No otorgaré una prioridad automática de lo objetivo sobre lo subjetivo, de lo impersonal sobre lo personal, de lo

repetible sobre lo único”.

A partir de la experiencia de los científicos surgen preguntas que van más allá de lo meramente científico. Tenemos así dos megapreguntas: ¿Por qué es posible la ciencia? ¿Por qué es tan especial el universo?

Dice Polkinghorne que aquellos que tienen el privilegio de ser científicos, “están tan excitados por el desafío de comprender el funcionamiento del mundo físico que rara vez nos detenemos a preguntarnos por qué somos tan afortunados. Los poderes humanos del entendimiento racional exceden ampliamente todo lo que puede ser simplemente una necesidad de la evolución para la supervivencia, o interpretada plausiblemente como algún tipo de derivación colateral de dicha necesidad. ¿Cómo es posible que ese tipo de argumento tenga relación con nuestra asombrosa habilidad para comprender el extraño y ‘contraintuitivo’ mundo cuántico de la física subatómica, o comprender la estructura cósmica del espacio curvo? El punto se refuerza considerando lo que el físico ganador del premio Nobel, Eugene Wigner, llamó ‘la efectividad irrazonable de la matemática’”.

“La matemática es un pensamiento humano abstracto. Cuando ésta, la más austera de todas las asignaturas, demuestra ser la llave para abrir los secretos del universo físico, algo muy inesperado ocurre. La irrazonable eficacia de la matemática es un fenómeno que los matemáticos, en su modesta forma de hablar, llamarían ‘no trivial’. No trivial es una frase matemática que significa ‘altamente significativo’. Esto aumenta la megapregunta de por qué éste es el caso”. Según Polkinghorne sería “intolerablemente perezoso encogerse de hombro y decir: ‘Esto es como es –y un poco

de buena suerte para Ustedes. que son buenos en matemáticas”.

“Volviendo a la megacuestión de por qué es la ciencia posible de una manera tan profunda. He descrito una palabra física cuya transparencia racional hace que la física teórica sea posible y cuya belleza racional conduce y recompensa a aquellos quienes investigan su estructura. En una palabra, es un universo saturado de ‘los signos de la mente’. Creo que esto es una explicación atractiva, coherente e intelectualmente satisfactoria sobre el hecho de que hay además una Mente divina detrás del orden racional científicamente discernido del universo...Yo considero este ‘entendimiento’ como la base para creer que el universo está diseñado. No estoy haciendo apología por hablar en términos teísticos, dado que si el universo está diseñado, ¿quién otro podría ser su diseñador que el Creador-Dios?”

La segunda megapregunta que se hace Polkinghorne: “¿Por qué es tan especial el universo?, tiene relación con el llamado Principio Antrópico. Diversas consideraciones nos llevan “a la conclusión de que las leyes de la naturaleza así como nosotros las observamos en nuestro universo son precisamente aquellas que permiten el desarrollo de la vida basada en el carbono, en el sentido que aún pequeños cambios en el poder de la fuerza intrínseca habrían roto los eslabones de la larga, delicada y hermosa cadena de consecuencias que une el inicio del universo con la existencia de la vida hoy en la Tierra”. Coincidiendo con el análisis de John Leslie, en su libro *Universos*, Polkinghorne sostiene que sería irracional dejar a un lado el Principio Antrópico como un feliz accidente, y que existen dos categorías de explicación posible a este principio: o muchos universos con una vasta variedad de leyes

naturales diferentes habiendo resultado la vida por casualidad en algunos de ellos, el nuestro por ejemplo; o bien “un único universo que es como es no porque sea ‘ningún mundo viejo’, sino una creación que ha sido entregada por su Creador solamente con las circunstancias que permitirían tener una historia fructífera”.

Para Polkinghorne ambas explicaciones son metafísicas. “Eso es lo suficientemente claro en el caso de la creación, pero es también verdad dentro de las muchas propuestas de universos, que es lo suficientemente amplia en su alcance en verdad como para servir como una explicación. Por supuesto, una estructura expandida por la inflación, que contiene varios dominios diferentes consecuencia de la espontánea simetría rota, podría dar lugar a vastas regiones en que las constantes de fuerza efectiva difieren y en una de las que podrían tomar valores antrópicos deseables, pero aún así eso requeriría que la Gran Teoría Unificada fuera constreñida con el fin de permitir que esto ocurriera. Quedará algo específico y necesario de explicar. Yo considero que la cosmología cuántica y los universos pequeños son muy precarios y especulativos en su forma en el presente como para depender de ellos. En cualquier caso, la teoría subyacente tendrá que tomar la forma apropiada. Uno podría comentar que la teoría cuántica de los campos, la relatividad general y la materia apropiada ‘no vienen gratis’, como quien dice. Es importante reconocer que la productividad antrópica requiere de los tipos de leyes correctas así como de los valores correctos para los parámetros que aparecen en esas leyes”.

Para Polkinghorne, la explicación del Principio Antrópico dada por la teoría del multiuniverso es parcial, mientras que el teísmo se puede apoyar en otras explicaciones como

la inteligibilidad del universo o la experiencia religiosa (haciendo referencia a este último aspecto dice: que “la historia de las religiones es un cuento intrincado. Weinberg está acertado al llevar nuestra atención al triste hecho de que la religión puede hacer que la gente buena haga cosas malas pero también deberíamos reconocer que la conversión religiosa con frecuencia ha llevado a la mala gente a poder hacer buenas cosas”).

A posteriori, Polkinghorne menciona lo que considera el hecho más sorprendente (y significativo) que ha ocurrido, para nosotros, desde el Big Bang, y que es el surgimiento de la propia conciencia aquí en la Tierra (y quizás en otros lados). En nosotros el universo se ha vuelto consciente de sí mismo. “Ustedes recordarán que Blas Pascal dijo que los seres humanos son cañas pensantes, por lo tanto insustanciales en la gran escala del cosmos, pero somos cañas pensantes, y por lo tanto superiores a todas las estrellas, dado que las conocemos a ellas y nos conocemos a nosotros mismos, y ellas no saben nada....Mientras tanto, reconozcamos que nuestra conciencia humana nos permite observar la realidad desde muchas ventanas diferentes. No estamos confinados a la perspectiva científica impersonal de las cantidades primarias de Galileo, pero tenemos acceso a aquellas cualidades personales que Galileo dejó a un lado. Yo tomo con la mayor seriedad nuestros encuentros humanos con la belleza y con el imperativo moral. Les veo como si nos mostraran las ventanas hacia la realidad dentro de la cual vivimos y no, como pienso que hace Steven Weinberg, como si fueran actitudes humanas construidas internamente a través de las cuales desafiamos un universo sin sentido y hostil”

“Yo ya he llevado la atención a la falta de adecuación en la relación con la música. Su

estrategia reduccionista nunca puede hacer justicia a una obra de arte, dado que una pintura de Leonardo es mucho más que una colección de manchas de pintura con una composición química conocida. Sería un error desastroso tirar por la borda el entendimiento de la estética, dado que debe encontrar su propio lugar en una verdadera Teoría del Todo. Creo que lo mismo también es cierto para nuestras intuiciones éticas. Sé algo sobre lo que los antropólogos nos dicen sobre las artimañas culturales de las perspectivas que las diferentes sociedades imponen sobre su discernimiento de las cuestiones morales. Por supuesto, debemos prestar atención a estos temas pero, cuando ya todo está dicho y hecho, personalmente no puedo creer que mi convicción de que torturar a los niños está mal sea sólo una convención de mi sociedad. Es un hecho con respecto a la realidad, la forma en que son las cosas. Tenemos acceso al conocimiento moral, que es el conocimiento de un tipo totalmente diferente del conocimiento científico, dado que los conocimientos éticos son más que estrategias de supervivencia genética ocultas. Si esto no fuera así, ¿cuáles serían las bases sobre las que Richard Dawking podría, en la última página de *El gen egoísta*, incitarnos a que nos rebelamos contra su influencia?

A renglón seguido, Polkinghorne se introdujo en el problema del mal y el sufrimiento, uno de los más difíciles de responder por parte de los teístas (y, agregamos nosotros, por parte de todas las personas). “¿La historia de la evolución no es un cuento de batallas y competencias, con la muerte como el costo necesario de la vida, de callejones sin salida, de extinción que ha lidiado con la muerte de hasta el 99,9% de las especies que han vivido desde siempre?” En una apretada síntesis va a mostrar como esta vez ha sido la ciencia la que

ha ayudado sobre este aspecto a la teología. Como mostró el gran teólogo de la época de Darwin, Charles Kingsley, “Dios hizo algo más inteligente que producir una creación lista, dado que Dios creó un mundo ‘que pudiera hacerse a sí mismo’. Si existe un Dios que es el Dios del amor, entonces la creación nunca podría ser solamente un teatro divino de marionetas”.

A partir de lo manifestado en el párrafo anterior, “los mismos procesos biológicos que permiten que algunas células muten y produzcan nuevas formas de vida -en otras palabras, el mismo motor que ha conducido los estupendos 4.000 millones de años de la historia de la vida en la Tierra- estos mismos procesos inevitablemente permitirán que otras células muten y se vuelvan malignas. En un mundo sin magia, no sería diferente, y el mundo no es mágico debido a que su Creador no es un Mago caprichoso. No pretendo ni por un momento que esta comprensión remueva todas las complejidades planteadas por los sufrimientos de la creación. Sin embargo proporciona cierta ayuda, en la que sugiere que la existencia del cáncer no es gratuita, como si se debiera a la insensibilidad o incompetencia del Creador. Todos tendemos a pensar que si hubiéramos estado a cargo de la creación hubiéramos hecho un mejor trabajo. Hubiéramos conservado las cosas lindas (flores y atardeceres) y nos hubiéramos deshecho de lo desagradable (enfermedades y desastres). Cuanto más nos ayuda la ciencia a comprender el proceso del universo, me parece a mí, más se asemeja a un ‘paquete ideal’. La luz y la oscuridad son dos caras de la misma moneda”.

Finalmente, Polkinghorne terminó analizando la llamada muerte del universo y el tema de su aparente futilidad cósmica. Recordemos que en su obra *Los tres primeros*

minutos del Universo, Steven Weinberg manifestó que ‘cuanto más comprendo al universo, más me parece sin sentido’. Polkinghorne manifiesta que el problema planteado por la muerte cósmica en una escala de tiempo de decenas de miles de millones de años no es diferente al problema planteado por el más acertado conocimiento de nuestras propias muertes en una escala de tiempo de decenas de años. “En cada caso, lo que parece estar en duda es la autenticidad de la preocupación del Creador por las criaturas. ¿Las criaturas le preocupan a Dios sólo transitoriamente? Aquellos de nosotros que creen en la inalterable devoción a Dios deben responder que las criaturas le preocupan a Dios para siempre. Lo que nos hace recordar a la muerte cósmica y humana es que un optimismo evolucionista, basado en el cumplimiento total en términos del desarrollo del proceso presente, es una ilusión. La muerte es el final real, pero no es el último final, dado que solamente Dios es último. Hablando como cristiano que soy en esta época de Pascuas, afirmo mi creencia en que hay un destino más allá de la muerte. Dicho destino nunca podría surgir naturalmente, pero sólo puede ser el resultado de un gran acto de redención divina”.

Terminada la presentación formal de ambos oradores, se le concedió la palabra a Weinberg. Lo primero que éste manifestó es que no estaba de acuerdo con la clasificación que había hecho Polkinghorne en cuanto a que los dos enfoques metafísicos de la mecánica cuántica son la teoría probabilística de Bohr y la teoría determinista de Böhm. En su concepción, las ecuaciones de la teoría de la mecánica cuántica (por ejemplo la ecuación de Schrödinger) son deterministas. La oposición debe ser hecha entre la concepción moderna determinista, que ve al observador como parte

de la realidad, y el punto de vista de Bohr, que ve al observador como algo separado.

Polkinghorne contestó que esa era otra manera de presentar la cosa, pero que también es un argumento metafísico, con lo que acordó Weinberg.

Después Weinberg trató de mostrar que algunas de las coincidencias antrópicas (*fine tuned*) no lo impresionaban, y volvió a desarrollar más explícitamente la formación del carbono. Tampoco estuvo de acuerdo en que algunas de las explicaciones a las constantes, concretamente la teoría del multiuniverso, fueran metafísicas, más bien eran cuestiones abiertas para la ciencia.

Con respecto a la concepción de Polkinghorne, expresada en su exposición pero también en escritos anteriores, ‘de lo afortunados que eramos de que las matemáticas y la mecánica cuántica coincidieran en la interpretación del mundo’, Weinberg trató de explicarla por la teoría de la evolución. En cuanto a la belleza de las matemáticas, más bien lo atribuyó a la historia de la experiencia científica.

Posteriormente, Weinberg se preguntó si no había algo más allá de la ciencia, y contestó afirmativamente. La belleza estética y la moral son campos que no pueden interpretarse científicamente. De todas maneras, su postura estoica, aunque admirable, dejó un flanco de poca solidez que fue aprovechado por su contrincante. Polkinghorne mostró que la diferencia fundamental entre Weinberg y él era que el primero interpretaba que el hombre creaba un ámbito de sentido en un mundo ‘sin sentido’, mientras la posición de Polkinghorne era que el hombre, con su

actuación, descubría el sentido de un universo ‘con sentido’. Lo mismo ocurría en materia moral. La interpretación de Weinberg con respecto a la fundamentación de la moral no fue clara. Pareció admitir que no existía una moral objetiva, pero en el desarrollo de su concepción pareció que la presuponía. Polkinghorne, por el contrario, contestó: ‘No creo que Steve y yo inventemos un tipo de moralidad y Hitler y Stalin hayan inventado otro tipo de moralidad. En que se basa Steve para decir, “¿Bien por nosotros?” y negarlos. Tiene que haber algo que trascienda la construcción humana, de otro modo este sentido de valor no funcionaría de la forma que lo hace’.

Después de la caracterización que hizo Polkinghorne de la diferencia entre el enfoque de él y el de su contrincante, Weinberg manifestó: ‘bueno, no estoy en desacuerdo con eso y no estoy en desacuerdo con su caracterización’ pero si ese mundo con sentido no es cierto, ‘entonces seguramente es mejor que no nos engañemos a nosotros mismos pensando que es así’. A lo que contestó Polkinghorne diciendo que ‘la cuestión central de la religión es la cuestión de la verdad. La religión puede hacer todo tipo de cosas por Usted, consolarlo en la vida y en la proximidad de la muerte, pero en realidad no puede hacer ninguna de esas cosas a menos que sea verdaderamente cierta’.

Es nuestra interpretación que la convicción demostrada por Polkinghorne impresionó, en esta parte de la discusión, a Weinberg, que manifestó casi a renglón seguido que pensaba que ‘John y yo representamos lo que sería en el mundo de hoy una minoría, somos probablemente la gente incorrecta para debatir el uno con el otro’.

Luego, ambos pensadores contestaron algunas preguntas que fueron transmitidas por el astrónomo Gingerich. La primera se refería a la mayor o menor religiosidad de los científicos. Weinberg manifestó que “en mi experiencia, con solo hablar con colegas físicos en el almuerzo, descubro que la mayoría de ellos no solamente no tiene fe religiosa, sino que tampoco están interesados en el tema. Yo soy un poco inusual al estar interesado en el tema”.

Sobre la mencionada pregunta, Polkinghorne contestó lo siguiente: “Mi impresión es algo diferente. Ciertamente coincido en que la mayoría de los científicos no son creyentes religiosos en algún sentido tradicional. La mayoría, desde mi punto de vista, y estoy pensando en mis amigos, son gente que no pueden ni abrazar la religión ni dejarla de lado. Son levemente melancólicos con relación a la religión. Les gustaría pensar que hay un sentido y un propósito más profundo de las cosas. Pero son cautelosos con la religión dado que piensan que la religión implica aceptar las cosas en forma autoritaria”.

A posteriori se le preguntó a Weinberg lo siguiente: ‘¿Qué sentido tiene continuar viviendo en un universo que no tiene un propósito final?’, a lo que contestó, haciendo referencia a la teoría de Darwin, “creo que Darwin -y la ciencia en general- eliminaron la idea de que (el mundo) tenía un plan sobrenatural que imponía un orden moral, pero no decía que debemos portarnos inmoralmente. Nos dejaron aquí para que hagamos o no elecciones morales y somos libres de hacerlo”. Polkinghorne acotó que hay un filósofo alemán ateo, Max Horkheimer, quien dijo “que hay un profundo anhelo en el corazón humano de que el asesino no debería triunfar sobre su víctima

inocente. Y algunos de nosotros abrigamos la esperanza de que el asesino no triunfará finalmente. Pero de aquellos que no puedan abrigar esa esperanza y quienes viven una vida de nobleza austera frente a un mundo hostil, creo que su postura es muy admirable”.

Siguió luego una pregunta para Polkinghorne, pregunta que consideramos la más profunda de las que se hicieron: ‘¿Puede imaginarse un argumento extremo de que Dios no existe? Si no podemos refutar esta forma de explicación entonces es solamente una cuestión de creencia. Pero, ¿cómo podemos estar seguros o convencidos de que no es un mero pensamiento de deseo?’

El teólogo contestó así: “esa es una pregunta muy interesante. Creo que la certeza, en el sentido de la prueba lógica, es muy rara. No hay mucho de ella a nuestro alrededor. Kurt Gödel nos dijo que incluso la matemática tiene su *aporía*; así como dicen los teólogos, sus incertidumbres. Creo que también es el caso de que hay tipos de relaciones complementarias entre las cosas que son verdaderamente interesantes, y en cosas que pueden probarse. Por lo tanto, creo que no deberíamos ...volvemos obsesivos sobre la certeza”.

Siguieron algunas otras preguntas sobre la relación ciencia y religión, a las que Weinberg contestó que la ciencia era una cuestión abierta y en ella había menos flexibilidad que en la religión. Con respecto al misterio religioso contestó que “nunca sabremos si algo de esto es cierto. A menos que la espada flameante descienda, y a menos que los milagros comiencen a ocurrir nuevamente en una forma reproducible como no lo han hecho. Nunca habrá ninguna forma de estar seguros sobre la religión”. Polkinghorne contestó: “puedo decir

que, Dios me perdone, si la espada flameante desciende y decapita a Steve ante nuestros propios ojos eso sería un gran problema teológico. Dado que esto sería un acto caprichoso de un Dios mágico y vengativo y este no es el Dios en el que yo creo. Usted ve el problema con los milagros....”.

Weinberg interrumpió: “Sin embargo, es el Dios de su religión tradicional”.

Polkinghorne: “Yo no diría que la tradición religiosa es inmaculada, pero ciertamente no es el único hilo dentro de esta creencia. El problema con los milagros es el problema de la consistencia divina. Dios no es caprichoso, pero Dios no está condenado igualmente a la uniformidad lúgubre”.

Hubo una última pregunta para Weinberg sobre ‘que base más allá de la fe puede Usted justificar que la idea de los universos múltiples es más válida’, a lo que contestó que esa teoría era una posibilidad y “que cuando me convenza de su verdad, será porque las ecuaciones de la física que unifican las diversas fuerzas -las ecuaciones de la mecánica cuántica, la relatividad, todo eso- tengan eso como una consecuencia”.

Al cierre, el astrónomo Gingerich recordó: “Damas y caballeros, déjenme recordarles que éste es el mismo recinto en el que en abril de 1920 se llevó a cabo el muy famoso debate Shapley-Curtis sobre la escala del universo, un debate que ha estado presente en la enseñanza de la astronomía desde entonces. Ustedes tienen el privilegio de haber estado hoy presentes en este debate, que también podría tomar proporciones míticas”. No es mucho lo que deberíamos agregar a este magnífico debate. La posición de ambos

Seríamos unos mentirosos si no explicitáramos nuestra preferencia por la posición de Polkinghorne, pero reconocemos que la agudeza de los planteos de Weinberg debe tomarse en cuenta. No estamos ante un mero crítico de lo religioso sino de alguien a quien el tema le preocupa enormemente. Ante la visión más amplia que manifiesta Polkinghorne, el ateísmo irónico de Weinberg pierde parte de su dureza. Dejando de lado algunas de sus críticas a la historia de la religión y a su rebelión por el sufrimiento humano, termina admitiendo que es uno de los pocos científicos a quien le interesa el debate, a pesar de haber sostenido que no es un debate ‘constructivo’. Afirma en algún momento que si existiera un orden moral objetivo, ‘eso sería maravilloso’. Él no lo cree, pero la postura abierta de su contrincante lo lleva a decir que “somos probablemente la gente incorrecta para debatir el uno con el otro....representamos lo que sería en el mundo de hoy una minoría”.

Con respecto a la crítica que hace Weinberg de que el principio antrópico basado en la formación del carbono no ‘le impresiona’, Polkinghorne no se detiene en su contestación. De todas maneras hay que mencionar que recientes trabajos de Csótó, Oberhammer y Schlattl (por ejemplo: ‘*Stellar Production Rates of Carbon and its Abundance in the Universe*’, en *Science*, 289, 88 –2000-), apoyan la interpretación antrópica de la formación del carbono.

Es probable que una concepción de la ciencia ‘sin incertidumbres’ como la que sostiene Weinberg le haya impedido agregar algunas palabras sobre la magnífica contestación de Polkinghorne a una de las preguntas, la referida a la escasez de certezas, aún en la ciencia matemática, como lo demostró Gödel en su famoso teorema de 1931.

Cuando obre el final, Weinberg contestó que de una 'teoría del todo' deducirá la existencia o no del multiuniverso, no aludirá para nada a que también 'la matemática tiene su aporía', su incertidumbre.

El mundo de Weinberg tiene su fractura. A pesar de admitir lo importante que es lo que está más allá de la ciencia: moral y estética, no puede integrar esto en su concepción científica.

UNA ÉTICA DE LA REFLEXIÓN EN HANNAH ARENDT

Graciela Brunet *

RESUMEN: La obra de H. Arendt, usualmente leída como una filosofía política, puede interpretarse como una ética de la acción y de la reflexión. Este artículo se centra en la ética de la reflexión implícita sobre todo en aquellos textos que Arendt escribió al final de su vida. Ellos proponen una lectura de Kant no ortodoxa, pero sumamente estimulante, ya que permite pensar acerca de un mundo donde la tradición está definitivamente rota. El concepto kantiano de juicio reflexionante - inspirado en el juicio de gusto- es llevado por Arendt al plano ético-político, tal como la apelación kantiana a “ensanchar nuestra mente” poniéndonos en el lugar del otro. Esto le permite a Arendt vincular la reflexión con el problema de la responsabilidad moral y se plasma finalmente en el concepto de “banalidad del mal”: la absoluta falta de reflexión acerca de las propias acciones, posible en una sociedad donde impera una rigurosa racionalidad instrumental.

ABSTRACT: *An ethics of reflection in Hannah Arendt*

The works of H. Arendt, often read as political philosophy, may be interpreted as an ethics of action and reflection. This paper focuses on the ethics of implicit reflection, particularly in Arendt's late works. These texts invite a non-orthodox - though stimulating -reading of Kant since it suggests a world in which tradition is forever broken. The Kantian concept of reflective judgment – based on taste judgment – is developed further by Arendt to the ethical-political arena. This is shown by Kant's appeal to “broaden our mind” by putting ourselves in the other person's shoes. This has allowed Arendt to relate the reflection the issue of moral responsibility and it finally materializes in the concept of “the banality of evil”: the absolute lack of reflection about its own deeds as is likely to arise in a society where a strict instrumental rationality prevails.

La pérdida de los criterios, que de hecho determina al mundo moderno en su facticidad y que no es reversible mediante ningún retorno a los buenos antiguos o el establecimiento arbitrario de nuevos valores y criterios, sólo es una catástrofe para el mundo moral si se acepta que los hombres no están en condiciones de juzgar las cosas en sí mismas, que su capacidad de juicio no basta para juzgar originariamente, que sólo puede exigírseles aplicar correctamente reglas conocidas y servirse adecuadamente de criterios ya existentes (H. Arendt).

* **Graciela Nélica Brunet** es Profesora y Licenciada en Filosofía (U.N.R.) y Master en Filosofía (U.N.A.M., México). Ejerce actualmente como docente, por concurso, en la Facultad de Humanidades y Artes (U.N.R.) y en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales (U.N.L.). Es, además, miembro del Comité Académico de la Maestría en Docencia Universitaria (U. T. N.) y autora de: *Hablemos de ética*. Rosario, Homo Sapiens, 1996. *Ética para todos*. México, Edere, 1999. *Las paradojas de la modernidad*. Santa Fe, U.N.L., 2000.

1. Introducción: un tema recurrente: pensar y juzgar; moral y política

Un tema recurrente en la producción de Hannah Arendt -al que sin embargo no le dedicó ninguna obra de la extensión de *La condición humana* u *Orígenes del Totalitarismo*- es el de las relaciones entre el pensar y el juzgar, la moral y la política. Este ha sido tratado por la autora en numerosos artículos¹ y en varias conferencias pronunciadas hacia el final de su vida². *La vida del espíritu*, editada póstumamente³, en su primera parte se ocupa del pensar; la tercera, que iba a denominarse *Judging* (El Juicio), no llegó a ser escrita.

Es bien conocido que la reflexión de Arendt, orientada a cuestiones políticas, comenzó por una consideración filosófica acerca de la vida activa⁴. El proyecto de escribir *La vida del espíritu* en tres tomos (dedicados a: el pensar, la voluntad y el juicio), tenía como fin completar aquella reflexión acerca de la praxis que había dejado de lado la vida contemplativa. Respecto de esta obra ha dicho Julia Kristeva:

Aquí se produce una mutación radical del concepto arendtiano de "vida". La vida no es ya ese proceso vital ni esa trampa de la reificación intrínseca a la condición humana, que Arendt había estigmatizado en su libro de 1958. En 1973, en la yuxtaposición del "mundo sensible" y el "viento del pensamiento" se trata de una experiencia de la vida como pensamiento, y del pensamiento como vida⁵.

Pero hubo también motivos existenciales que la llevaron a ocuparse de esta temática. Su participación como corresponsal durante el juicio a Adolf Eichmann, en Jerusalén⁶ tuvo como corolario inevitable una reflexión en torno al problema del mal. De allí surgió la equívoca expresión "banalidad del mal", criticada por muchos de los contemporáneos de Arendt, que incluso sus propios amigos consideraron

poco feliz. La expresión no nos parece demasiado desafortunada, si tenemos en cuenta la manera cómo ciertos "males" de la época (destrucción sistemática del medio ambiente, nuevas formas de esclavitud, etc.), por obra del discurso positivista, son normalizados, naturalizados -en suma- banalizados. Por eso, tal vez hubiera sido más claro hablar de "banalización" del mal.

Arendt explica, cómo, en el famoso juicio, se vio confrontada a alguien diferente de un malvado radical o un ser monstruoso: Eichmann ni siquiera era un fanático nazi, o excesivamente antisemita. Era simplemente estúpido y, a falta de reflexión nutría su discurso de frases hechas y estereotipos. Ante esto, ella se pregunta si la ausencia de pensamiento -tan común, por otra parte, en la vida cotidiana- no será una condición necesaria del mal⁷.

A partir de esta experiencia, Arendt se cuestionará acerca de las relaciones entre nuestra facultad de distinguir lo bueno de lo malo, con nuestra facultad de pensar. La autora no se refiere a la posibilidad de que el conocimiento acerca del bien pudiese inducir a obras buenas o que las virtudes fuesen enseñables ya que la ausencia de pensamiento observada en el criminal nazi no obedecía a falta de inteligencia o de buenos hábitos. Lo que le interesa analizar es si el autoexamen, la actividad de pensar, pueden contarse como condiciones que impidan a los hombres hacer el mal.

La preocupación que despierta en Arendt el proceso a Eichmann no sólo reitera en cierta manera el antiguo conflicto entre el conocimiento y la moral (Sócrates - Platón: ¿conocer el bien, implica realizarlo?). También da respuesta a un debate propio de su tiempo: ¿En el mundo heredero del Holocausto y de Hiroshima, es posible seguir pensando desde el

horizonte de sentido de la ética y la política? La pérdida de criterios y parámetros, cuya culminación (en términos nietzscheanos: muerte de Dios, desvalorización de todos los valores) hoy presenciamos, parece indicar una inminente ruina moral y política. Arendt, que ha reflexionado largamente sobre la crisis de la modernidad -lo que le ha valido ser tildada de “antimoderna”- sin embargo no cree que dicha crisis signifique “una catástrofe para el mundo moral”⁸ siempre y cuando aceptemos que los hombres son capaces de juzgar a pesar de carecer de reglas y criterios preexistentes.

También en la obra de Kant encontramos una preocupación temprana y persistente, sobre la que Arendt llama la atención: la filosofía política, a la que Kant sin embargo no pudo dedicar más que algunos artículos o ensayos breves escritos tardíamente. Aunque éstos de ninguna manera pueden reconstruirse como una “cuarta crítica” cabe leerlos como la “filosofía política no escrita de Kant”⁹ que se articula con el resto de su obra. Y el eslabón intermedio, sugiere Arendt, es la *Crítica del juicio*, pues él ya sabía lo que luego ella descubre: que al momento de intentar conciliar la política con el bien, la razón práctica no ayuda.

En este artículo nos proponemos revisar la lectura que H. Arendt hace de la teoría kantiana del juicio reflexionante, confrontándola con la *Crítica del Juicio*, para establecer en qué medida aquélla guarda fidelidad a Kant. En un caso o en otro, intentaremos evaluar las pérdidas y ganancias de la interpretación de Arendt dentro del contexto de su propia filosofía y sobre todo en la perspectiva de la reconstrucción de una ética implícita.

2. Arendt lee a Kant: la Crítica del Juicio y la filosofía política kantiana

Si bien nuestro objetivo principal se cen-

tra en la lectura que Arendt hace de la doctrina kantiana sobre el juicio, dado que en sus conferencias y apuntes de clase el tema aparece ligado al pensamiento político de Kant, resulta necesario desentrañar las relaciones que existen (al menos para esta autora) entre ambos aspectos de la obra kantiana.

Al pronunciar sus conferencias sobre la filosofía política de Kant, Arendt es consciente de que se le puede plantear la objeción de estar discutiendo sobre algo inexistente, ya que en las famosas cuatro preguntas formuladas por Kant no hay ninguna referencia al hombre en tanto animal político. La pregunta “¿Cómo juzgar?” -que se respondería en la *Crítica del Juicio*- está también ausente. La segunda interrogación: ¿Qué debo hacer? no se refiere a la acción (en el sentido político arendtiano) sino a la moral. Según Arendt, en el plano de la razón práctica la pluralidad humana -fundamentada en la libertad- quedaría reducida al mínimo. No obstante, esta observación no hace justicia al pensamiento kantiano, pues la posibilidad de universalizar (o no) una máxima tiene como presupuesto al conjunto de los seres humanos y su vida en común ya que una máxima sólo se vuelve contradictoria a la vista de una pluralidad de sujetos que puedan poner en evidencia su inconsistencia.

Arendt encuentra tres perspectivas o conceptos diferentes bajo los cuales Kant piensa los asuntos humanos:

- a) La especie humana y su progreso (teleología), en la 2da. Parte de la *Crítica del Juicio*.
- b) La dignidad humana: el hombre como ser moral, fin en sí mismo, su pertenencia al reino de los fines (autonomía), en *Crítica de la razón pura* y *Crítica de la razón práctica*.
- c) La pluralidad y la sociabilidad, el hombre

como criatura ligada a la tierra, viviendo en comunidad, dotado de “sentido común”, no autónomo. (Primera parte de la *Crítica del Juicio*).

Desde luego, es la última perspectiva la que se encuentra más próxima a los intereses predominantemente políticos de Arendt. Resulta curioso cómo ella logra capitalizar para su propia filosofía, ideas de los escritos políticos kantianos, tales como el ensayo “Reiteración del problema: si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”, (incluido como apéndice de *El conflicto de las facultades*), dado que la filosofía de la historia contenida en dicho trabajo es diametralmente opuesta a la comprensión de la historia sustentada por Arendt.

Esta autora llama la atención sobre el hecho de que la *C. J.* (véase al final las abreviaturas empleadas), en un principio iba a llamarse “Crítica del Gusto”. Su insistencia sobre esta circunstancia histórica se explica porque Kant, tras el gusto descubre el juicio, una facultad humana hasta entonces no advertida. Podríamos pensar que allí se encontraría una vinculación con la esfera moral. No es así, pues la facultad del juicio se ocupa de lo particular y contingente, en tanto de la *C. R. Pr.* surge un imperativo universal y necesario. El juicio no es entonces razón práctica, no nos dice qué hacer. Lo moral resulta sustraído de la esfera de competencia del juicio y éste queda vinculado al placer que surge de la contemplación desinteresada.

Es harto conocido el entusiasmo que la Revolución Francesa inspiró a Kant en sus últimos años y cómo éste trató de reconciliar el problema de la organización del Estado, el derecho de un pueblo a darse una constitución republicana y su filosofía moral. Arendt lleva agua para su propio molino recalando que Kant

sabía que en materia política, la razón práctica no ayuda, ya que ciudadanos moralmente buenos no producen necesariamente una buena constitución, y tal vez sí se dé lo inverso.

La ambigua posición kantiana ante las revoluciones, que él “resuelve” con su distinción entre actores y espectadores desinteresados, también remite a la *Crítica del Juicio* pues es el espectador quien con su “mentalidad ampliada” es capaz de juzgar imparcialmente los acontecimientos. Juicio que no implica sin embargo el descubrimiento de una “verdad” ya que nos encontramos en el terreno de la reflexión y no del entendimiento. Arendt, -que ha analizado los totalitarismos como ideologías donde, de una premisa mayor supuestamente evidente se obtienen, con necesidad lógica, conclusiones indudablemente verdaderas (y aberrantes)-, encuentra en el juicio reflexionante un instrumento valioso para la política.

Otro elemento de la filosofía política kantiana que Arendt considera propicio es el papel que juega la comunicabilidad. En “¿Qué es la Ilustración?”, Kant identificaba la libertad política con el uso público de la propia razón (en tanto aceptaba que el uso privado de la razón fuese restringido). Este uso público supone una comunidad de lectores a quienes comunicamos nuestras ideas. El ejercicio de nuestra facultad de pensamiento implica la comunicabilidad, la sociabilidad, este aspecto de la condición humana que Arendt llama pluralidad. La comunicabilidad también es inherente a los juicios de gusto (parág. 40 *C. J.*) pues la posibilidad de comunicar una obra de arte reside en el gusto de los espectadores. En el gusto encuentra Kant una especie de *sensus communis*, y por ello puede comunicarse. Esto no significa que el juicio de gusto pueda obligar a nadie, pero tampoco que sea absolutamente subjetivo. En palabras de Arendt, sólo podemos “cor-

tejar” el acuerdo por medio de la persuasión. Su lectura de Kant -nada “desinteresada” por cierto- nos lleva a la esfera pública donde los sujetos se humanizan mediante el intercambio discursivo (en el lenguaje de la autora: la acción). Esta actividad sólo es posible en tanto somos capaces de juzgar y el juzgar tiene sus raíces últimas en la imaginación. Este es el mayor descubrimiento hecho por Kant en la *C. R. P.* según Arendt, que resalta aquellos pasajes de esta obra en los que Kant habla de la imaginación como una facultad ciega, y aquéllos donde sugiere que ella podría ser la raíz de las restantes facultades. Esta facultad provee *ejemplos* para el juicio, así como *esquemas* para el conocimiento. Por ello la encontramos tanto en la *C. R. P.* como en la *C. J.*, sólo que en la primera *Crítica* la imaginación se encuentra al servicio del intelecto, en tanto que en la tercera el intelecto se encuentra al servicio de la imaginación.

2.1. La imaginación y el esquematismo en la Crítica de la razón pura

Tanto en la *C. R. P.* como en la *C. J.* aparece una extraña facultad, la *imaginación*, por medio de la cual podemos representarnos objetos que no están presentes. A pesar de su importancia en ambos textos, la imaginación recibe un tratamiento muy parco.

Siendo sensibles los objetos representados, la imaginación pertenecerá a la sensibilidad, pero, su determinación a priori de la sensibilidad se realiza conforme a las categorías. Para distinguir a esta imaginación, que es trascendental, de la imaginación puramente psicológica, Kant llama a la primera *imaginación productiva* (pues es espontánea), y a la segunda *imaginación reproductiva* pues su síntesis está sometida a leyes empíricas como las leyes de asociación.

El primer capítulo de la Doctrina Trascendental del Juicio de la *C. R. P.*, está precedido por una *Introducción acerca del Juicio Trascendental en General*, donde Kant define al juicio (en general) como la capacidad de subsumir bajo reglas, o de distinguir si algo se encuentra bajo una regla. Dado que la lógica formal no dispone de criterios para establecer si un juicio es verdadero -pues no se ocupa del contenido de los juicios- el juicio no podrá ser enseñado sino sólo ejercitado. La capacidad de juzgar aparece como un don y su falta como estupidez, para la cual no hay remedio, según Kant. Hay que tener en cuenta no obstante, que Kant al hacer estas afirmaciones se está moviendo en el plano empírico, psicológico. Por eso dice que, a diferencia de la lógica formal, la lógica trascendental sí puede dar preceptos al juicio pues puede mostrar *a priori* el caso en que las reglas *deben* aplicarse.

Se ha considerado al juzgar como una operación de subsunción. Al afirmar: “Este plato es redondo”, estamos diciendo que el objeto “plato” está contenido o subsumido bajo el concepto de “redondez”. Intuimos la redondez del plato por su homogeneidad con el concepto geométrico de “círculo”, en el que es pensada la redondez. El ejemplo de Kant se refiere a un concepto empírico, en ese caso hay homogeneidad entre concepto y objeto. Pero, dado que los conceptos puros del entendimiento (categorías) no son homogéneos con las intuiciones sensibles, se plantea el problema de la subsunción de éstas bajo aquéllas. Será necesario un tercer término mediador entre ambos y que guarde homogeneidad tanto con las intuiciones como con las categorías. Ese término es *el esquema trascendental*, que es puro, pero, por una parte intelectual y por otra sensible. Este esquema es una determinación trascendental del tiempo: esto lo hace homogéneo con la

categoría pues en ella se encierra la unidad pura sintética de lo múltiple, y, al mismo tiempo, es homogénea con el fenómeno, pues el tiempo está contenido en toda representación empírica de lo múltiple. El esquema, “esa condición formal y pura de la sensibilidad, a la cual el concepto del entendimiento en su uso está restringido” (*C. R. P.* p.98) es un producto de la imaginación.

Al distinguir Kant entre *esquema e imagen*, surge claramente la diferencia entre plano trascendental y plano empírico. La *imagen* es un producto de la facultad empírica de la imaginación productiva. Por ejemplo: una imagen del número 5, pueden ser cinco puntos: (.....). En cambio, el *esquema* de un concepto es el procedimiento de la imaginación para proporcionar una imagen a un concepto. Tomando el mismo ejemplo: el esquema de un número sería el método de representación de dicho número. La distancia que media entre imagen y esquema se advierte en el ejemplo que pone Kant: el concepto de triángulo nunca podría adecuarse a la imagen del triángulo, ya que, al representar un triángulo mediante su imagen, ésta necesariamente deberá ser la de un triángulo rectángulo, o acutángulo u obtusángulo, y el concepto de triángulo no contiene precisión respecto de la medida de los ángulos.

Hasta ahora hemos venido refiriéndonos a *esquemas de los conceptos sensibles* (por ejemplo, el esquema del triángulo), por los cuales se hacen posibles las imágenes. Pero también tenemos los *esquemas de los conceptos puros del entendimiento*, la síntesis pura, que no puede ser puesta en ninguna imagen, un producto trascendental de la imaginación que se refiere a la determinación del sentido interno, de los que no nos ocuparemos aquí por no ser relevantes para nuestro tema.

2.2. La imaginación y el juicio reflexivo en la Crítica del Juicio

La última crítica kantiana completa y articula el contenido de las dos anteriores. En la tercera parte de su Introducción, Kant nos explica que aquélla opera como un enlace entre las dos partes de su filosofía ya desarrolladas. Estas se refieren a la facultad de conocer (*C. R. P.*) y a la facultad de desear (*C. R. Pr.*), al entendimiento y a la razón, respectivamente. Pero Kant encuentra una tercera facultad del alma: la facultad de juzgar, ligada al sentimiento de placer y dolor, de la que aún no se ha ocupado. (Salvo en las breves referencias contenidas en la Analítica de los Principios de la *C. R. P.*) Kant, en *C. J.* se propone indagar si el juicio “*que en el orden de nuestras facultades de conocimiento, forma un término medio entre el entendimiento y la razón*”¹⁰ también está regido por principios constituidos a priori.

El juicio “*es la facultad de pensar lo particular como contenido en lo universal*”¹¹. Se trata de un *juicio determinante* cuando en él es dado lo universal (regla, principio o ley). Y si sólo fuese dado lo particular, debiendo hallarse lo universal, estaríamos ante un *juicio reflexivo o reflexionante*. Este necesita de un principio que no puede extraer de la experiencia pues dicho principio tiene que fundar la unidad de todos los principios empíricos bajo otros principios empíricos, sólo que más altos. Kant habla aquí del juicio como una facultad legisladora *a priori*; el juicio reflexivo, entonces, sólo podrá darse a sí mismo como ley un principio trascendental, el que no puede ser atribuido a la naturaleza.

Esta facultad del juicio reflexionante que aparece en la tercera Crítica, representa una tercera legalidad del espíritu que también contará con sus principios a priori. Ella constituye el vínculo que armoniza necesidad (facultad de

conocer, razón pura teórica) y libertad” (facultad de desear, razón pura práctica) que de otra manera hubiesen sido irreconciliables.

El juicio reflexivo o reflexionante es llamado así porque “refleja” el objeto del cual se trata hacia otros dominios. Si se dirige al interior del sujeto puede producirle placer (siempre que el objeto sea adecuado o idóneo). El placer se produce ante la representación de lo bello, lo bueno o lo agradable (juicio de gusto o juicio estético). Si el juicio reflexivo dirige la representación (previamente proporcionada por un juicio determinante) hacia algo exterior al sujeto, tendremos una representación teleológica (juicio teleológico). Como el juicio reflexivo- nante trabaja sobre representaciones que les son dadas por juicios determinantes, en este contexto el entendimiento se encuentra al servicio de la imaginación¹².

El gusto es la facultad de juzgar lo bello, pero qué sea lo bello sólo se descubre a través de los juicios de gusto, en los cuales, dice Kant, siempre hay una relación con el entendimiento¹³ pues “para decidir si algo es bello o no, referimos la representación, no mediante el entendimiento al objeto para el conocimiento, sino mediante la imaginación (quizás unida con el entendimiento) al sujeto y al sentimiento de placer o de dolor del mismo”¹⁴. Por este motivo Kant considera al juicio de gusto no como un juicio de conocimiento sino como un juicio estético ya que en él las representaciones son referidas al sentimiento del sujeto, vale decir que su base determinante es subjetiva.

La satisfacción que en nosotros produce un objeto puede ser totalmente desinteresada: ella da como resultado un *juicio de gusto*. Si la satisfacción que produce el objeto es interesada, estamos o bien ante lo agradable (lo que place a los sentidos) o ante lo bueno (bueno en

sí o bueno como medio). La inclinación hacia lo agradable (satisfacción patológica) o la complacencia por lo bueno (satisfacción puramente práctica) son dos formas de la satisfacción que tienen en común que no sólo la representación del objeto sino el objeto mismo nos produce placer. En tanto que “el juicio de gusto es meramente *contemplativo*, es decir un juicio que, indiferente en lo que toca a la existencia de un objeto, enlaza la constitución de éste con el sentimiento de placer y dolor”¹⁵. El juicio de gusto no es juicio de conocimiento (ni teórico ni práctico).

Dado que el juicio sobre lo bello no presupone ningún interés subjetivo, nos sentimos inclinados a suponer que vale también para otros sujetos humanos, sin que esa pretendida universalidad se funde en conceptos. A diferencia del juicio sobre lo agradable, que es totalmente subjetivo y por lo tanto no puede exigirse a los demás que compartan nuestros gustos, el juicio sobre lo bello no puede considerarse subjetivo. Sería contradictorio que alguien dijese: “Esto (cuadro, poesía, etc.) es bello” y admitiese que sólo a él le place. “*Pues no debe llamarlo bello si sólo a él le place*”¹⁶.

La universalidad atribuida a los juicios de gusto es una universalidad estética, no lógica. Los juicios sobre el bien, en cambio, a pesar de determinar la satisfacción en un objeto, tienen universalidad lógica y no sólo estética, pues respecto de la ley se da una obligación incondicional. No ocurre lo mismo, desde luego, en los juicios de gusto sobre lo bello en los que su universalidad si bien no descansa sobre conceptos del objeto, tienen sin embargo una *validez común*. Ésta, que indica la validez no de las relaciones de una representación con la facultad de conocer, sino con el sentimiento de placer y dolor, también es llamada por Kant, *validez uni-*

*versal subjetiva*¹⁷. Lo importante aquí no es el objeto sino los que juzgan. Estos no pueden ser obligados a reconocer algo como bello, pues el juicio de gusto no postula la aprobación de cada cual; no se espera de esos sujetos la aprobación del juicio como un caso de una regla a la que ellos adherirían.

Este orientarse de Kant a la búsqueda de criterios comunes objetivos aunque no obligatorios, supone una dimensión social que hace posible la comunidad en el juzgar, sin que esto implique una verdad obligatoria a la que hayamos de asentir; muy por el contrario, aquí está en juego la libertad. Así se vuelve comprensible porqué una pensadora política como Arendt lee con tanta atención esta parte, a menudo descuidada, de la filosofía kantiana.

En el juicio de gusto, el juicio sobre el objeto o la representación precede al placer, que es su consecuencia, pues el placer es individual en tanto que el conocimiento y la representación pueden ser comunicados universalmente. Kant entonces da por cierta una *capacidad universal de comunicación* que no presupone un concepto y que no es más que “el estado del espíritu en el libre juego de la imaginación y el entendimiento”¹⁸. El placer que se provoca luego se explica por la inclinación del ser humano hacia la sociabilidad, si bien el exigir que el juicio de gusto sea necesario no puede explicarse por esa sociabilidad -meramente empírica-. En consecuencia, Kant ha de indagar cómo son posibles los juicios estéticos a priori.

Un juicio estético puede ser empírico o puro: estos últimos (aquéllos en los que no se mezcla ninguna satisfacción empírica como fundamento de determinación) son los únicos que interesan a Kant. Como no hay regla del gusto que determine por medio de conceptos cuándo un objeto es bello¹⁹, nunca un juicio estético puede valer apodícticamente. La única forma de

necesidad que puede atribuírsele *es la necesidad ejemplar*, “es decir, una necesidad de la aprobación por *todos* de un juicio, considerado como un ejemplo de una regla universal que no se puede dar”²⁰. A pesar de su falta de apodicticidad, esperamos que nuestros juicios estéticos sean compartidos, en lo posible por todos: suponemos que todos deben compartir nuestra valoración, aunque este “deber” se exprese sólo condicionadamente. Esta exigencia se justifica por la posesión universal de un principio subjetivo que nos permita determinar qué cosas producen placer estético: el sentido común (*sensus communis*). Él no es para Kant un sentido externo sino “el efecto que nace del juego libre de nuestra facultad de conocer”²¹.

Esta suposición -reconocida como tal por Kant- de una universal comunicabilidad de nuestros conocimientos que alcanza tanto al aspecto lógico como al estético, es requerida en toda posición que quiera evitar el escepticismo. Si unimos la idea de validez *ejemplar* (forma ideal que una vez admitida se convierte en regla de los juicios estéticos) con el sentido común, surge un principio subjetivo universal que no se origina en un sentimiento privado sino en un sentimiento común. Eso no implica que todos estarán conformes con nuestro juicio sino que deberían estarlo²².

El gusto entonces, es “*una facultad de juzgar un objeto en relación con la libre conformidad a leyes de la imaginación*”²³. A este libre juego llama Kant “finalidad sin fin” y en él el entendimiento se encuentra al servicio de la imaginación, al revés de lo que ocurría en la *C.R.P.* Al emprender la deducción de los juicios estéticos puros -Kant ya ha establecido que éstos no son juicios de conocimiento por lo tanto no se fundan en conceptos- se nos dice que “*el juicio de gusto determina su objeto, en consideración de la satisfacción (como belleza)*”

con una pretensión a la aprobación de cada cual como si fuera objetivo"²⁴.

Esta expresión "como si" da la clave del estatus un tanto ambiguo que tiene el juicio de gusto en Kant, que después Arendt transferirá al terreno de la política y de la moral. Decir "esta flor es bella" no significa que en la flor hay una propiedad objetiva que la hace bella, no significa tampoco que es bella porque a mí me gusta, sino que en ella hay una propiedad "que se acomoda con nuestro modo de percibirla"²⁵. Y podemos esperar razonablemente que todos los demás encuentren bella la flor porque en todos existe el sentido común. El juicio estético es autónomo, y si apelamos a los llamados "clásicos" como fuentes del gusto e ideales de belleza esto no implica heteronomía, sino sólo reconocer que el gusto, al no ser determinable por conceptos, necesita mucho más de ejemplos que el juicio de conocimiento. Kant sugiere que los ejemplos que se han ido acuñando culturalmente son valiosos en tanto nos evitan tener que repetir una y otra vez ensayos groseros²⁶. En esta afirmación subyace la concepción kantiana del progreso de la especie humana (si bien éste es un progreso fundamentalmente moral) como así también el reconocimiento del carácter histórico de los ejemplos o modelos estéticos. La tercera *Crítica* no sólo sutura el abismo entre naturaleza y libertad, también parece insinuar un Kant capaz de pensar la historicidad del sujeto trascendental.

En el juicio de gusto se da la libertad de la imaginación: esquematizar sin conceptos, y la subsunción de la imaginación bajo la facultad de los conceptos (no bajo conceptos)²⁷. Kant habrá de exponer cómo también los juicios de gusto son sintéticos a priori. Que son sintéticos es evidente, no necesita demostración; su deducción se funda en la presuposición de una subjetividad común a todos los seres humanos.

Si además, realizamos correctamente la subsunción de un objeto bajo las condiciones de subjetividad, tenemos derecho a esperar que cada cual reconozca el objeto como bello. Aquí nos habla el Kant iluminista que encuentra en el *entendimiento humano común*, que no necesita ser cultivado, sino sólo ser sano, un sentido que es común a todos (*sensus communis*) y que hace posible el juicio reflexionante.

La operación de la reflexión se realiza comparando nuestro juicio con otros juicios posibles y colocándonos en el lugar de cualquier otra persona. Dicha operación se da conforme a ciertas máximas del entendimiento común humano. Ellas son: 1º) Pensar por sí mismo (autonomía, liberación de prejuicios: divisa de la Ilustración); 2º) Pensar en lugar de cada otro (reflexión sobre el propio juicio desde un punto de vista universal: ampliar nuestro modo de pensar) y 3º) Pensar siempre de acuerdo consigo mismo (ser consecuente, esto sólo se puede lograr a partir de la conjunción de las dos máximas anteriores)²⁸. Esta sucinta explicación de Kant acerca de cómo opera la reflexión, unida al tema de la validez ejemplar, la comunicabilidad de los juicios reflexivos y el rol del espectador, serán los pivotes sobre los que Arendt construye su lectura de Kant, y, a partir de los cuales podemos inferir una ética arendtiana de la reflexión. En lo que sigue intentaremos evaluar no sólo si su interpretación de Kant es correcta, sino, más bien, cuáles son los resultados de esta lectura.

2.3. Arendt aclara algunas dificultades de Kant

En la filosofía política kantiana, el antagonismo entre teoría y práctica se resuelve en la distinción entre espectador y actor y la preeminencia otorgada al primero. En sus consi-

deraciones acerca de la guerra en *La Paz Perpetua*, tanto como en su posición acerca de la Revolución Francesa nos encontramos un Kant desconcertante por su ambigüedad. Respecto de la guerra el filósofo expresa su condena moral en *La Paz Perpetua*, aunque, simultáneamente, al considerar al hombre en relación con la entera teleología de la naturaleza llega a reconocer no sólo que la guerra es inevitable en ausencia de un estado cosmopolita, sino también que ella es expresión “de la suprema sabiduría”, “un impulso [...] para desarrollar, hasta el más alto grado, los talentos que sirven a la cultura”³⁰. Arendt no parece encontrar contradicción entre las dos perspectivas adoptadas por Kant: así como el juicio estético y reflexivo sobre la guerra (punto de vista del espectador) no tiene consecuencias prácticas sobre la acción, tampoco la máxima del actor invalida el juicio estético o teleológico.

Con relación a la Revolución Francesa, sabemos del entusiasmo y aprobación de Kant frente al acontecimiento de un pueblo que se da a sí mismo una constitución republicana³¹. No obstante, en ese mismo texto, en nota a pie de página, Kant nos dice que el ejercicio del derecho que tiene todo pueblo a darse una constitución republicana “no debe ocurrir por medio de una revolución, que es siempre injusta”³².

Arendt intenta resolver esta dificultad apelando a conceptos kantianos tales como la máxima de la publicidad y la preeminencia del espectador sobre el actor. Ya en *La Paz Perpetua* se había planteado el conflicto entre el actor y el espectador como un conflicto de la política con la moralidad. Que Kant resolvía a través de la máxima de la publicidad: “*All actions relating to the right of other men are unjust if their maxim is not consistent with publicity*”³³. Como sabemos, el criterio de la publicidad es crucial para la filosofía moral kantiana, basada

en la posibilidad de universalización de las máximas. Pero Kant mismo encuentra las fallas del argumento antes mencionado: primero, sólo sirve para reconocer cuándo una máxima es injusta y no tenemos seguridad acerca de si siempre que una máxima es capaz de hacerse pública, sea justa. Además, Kant advierte que no puede ponerse en el mismo plano a gobernantes y gobernados en lo que hace a la publicidad, ya que quien tiene poder no necesita ocultar sus propósitos. En vista de esto, Kant propone el siguiente principio: “Todas las máximas que necesitan la publicidad para conseguir lo que se proponen concuerdan a la vez con el derecho y la política reunidos”³⁴. Insistir en la privacidad de la máxima sería incorrecto, pues la moralidad exige estar en condiciones de ser visto, no abandonar el ámbito de lo público.

La moralidad resulta así la coincidencia de lo privado con lo público -traduce Arendt a Kant³⁵. Y ya que Kant no escribió una filosofía política propiamente dicha, para saber qué pensaba sobre el tema hay que dirigirse a la *C. J*³⁶. El nexos fundamental entre ambos aspectos del kantismo se encuentra en el paralelismo -establecido por H. Arendt- entre la facultad de juzgar (juicio de gusto) y la actitud del espectador ante la historia. El ciudadano del mundo kantiano -más que un actor- es un observador del mundo que ha ensanchado su mente mediante las máximas del entendimiento común humano, ya mencionadas, y cuyo punto de vista general e imparcial no responde a la universalidad del concepto, que opera por subsunción. Se trata en cambio de un producto de la actividad reflexionante la que no dice a nadie cómo actuar, sólo reflexiona sobre los asuntos humanos. El punto de vista moral ha sido dejado de lado.

Leído esto en el marco de la filosofía clásica para la cual la vida contemplativa -que

permite el conocimiento desinteresado- se coloca por encima de la acción, el espectador kantiano resulta desde luego más sabio y ecuánime que el actor, siempre requerido por las urgencias de la acción y a menudo obnubilado por ellas. En la terminología kantiana, actor y espectador responden a las características de heteronomía y autonomía, respectivamente. Por eso cuando Kant se refiere a la Revolución Francesa pone el énfasis en aquel observador desinteresado que sin estar comprometido con la revolución, revela “una disposición moral del género humano”³⁷. Este “público que observaba desde afuera, sin tener el menor propósito de colaboración”³⁸ no estaba contaminado por el interés pues “el entusiasmo verdadero siempre se refiere a lo ideal y a lo puramente moral, esto es, al concepto del derecho, por ejemplo, y no puede ser injertado sobre el interés”³⁹. A pesar de su admiración por Kant, Arendt reconoce que la condena kantiana sobre las revoluciones se basa en un malentendido: no son los movimientos revolucionarios los que necesitan del secreto, sino los golpes de estado. Asimismo Arendt prioriza el espectáculo (la acción política) por encima del espectador.

Tanto como el espectador, el juicio de gusto no puede estar afectado por el interés porque, en ese caso, dejaría de ser un juicio sobre lo bello y se transformaría en un juicio sobre lo bueno o sobre lo agradable. Y, al momento de valorar cuál es la facultad más noble, el gusto que juzga o el genio que produce la obra de arte (parág. 50 *C. J*), Kant se decide por el primero, en el que ve una guía y disciplina del genio. Nuevamente la acción (en este caso la producción) resulta desjerarquizada. Como el juicio acomoda la originalidad y riqueza de ideas al entendimiento, por eso el juicio es puesto por encima de la imaginación. Por otra parte, la comunicabilidad que es propia de la obra de

arte se guía por el gusto y éste no es privilegio del genio. Así interpreta Arendt que son los espectadores (público y críticos) y no el artista (genio) quienes crean el espacio de comunicabilidad de los objetos bellos⁴⁰.

Resulta paradójico que la denominación “juicio de gusto” derive de la sensación del gusto producida por el gusto y el olfato, los dos sentidos cuyos datos son más subjetivos e incommunicables. Ellos son discriminatorios por su misma naturaleza y porque se refieren a lo particular en tanto que particular. Las sensaciones provenientes de ellos nos gustan o disgustan sin que medie ninguna reflexión, vale decir, nos afectan directamente, y, al no producir una representación, son incommunicables. Para despejar esta paradoja nos referiremos a los conceptos de imaginación y sentido común.

La *imaginación*, por su propiedad de representar objetos que no están presentes nos permite gozar la belleza de una representación artística aún en su ausencia (operación de la reflexión). Por eso ya no hablamos de gusto sino de juicio, pues al quitar el objeto hemos reestablecido las condiciones de imparcialidad (hemos hecho del objeto percibido por los sentidos externos como la vista y el oído, un objeto del sentido interno). Al sentido interno se le llamó “gusto” porque es capaz de escoger y puede aprobar o desaprobar el goce mismo. Una vez más, el criterio para aprobar o no el goce es la comunicabilidad o publicidad y lo que permite decidir acerca de ella es el sentido común. Ya nos hemos referido a éste y a sus máximas, y al hecho de que, a diferencia del juicio de conocimiento, nuestros juicios de gusto no pueden exigir ser aceptados como verdaderos, sólo “cortejar” el acuerdo. Esta actividad persuasiva supone la universal comunicabilidad del juicio estético y la unidad de esa humanidad que Kant suponía en constante progreso hacia lo

mejor.

Una última dificultad en Kant, que H. Arendt intenta aclarar, es la cuestión del *tertium comparationis* que permite realizar la operación del juzgar. Careciendo pues (en el juicio reflexivo) de una regla general, y no pudiendo enjuiciar un particular por medio de otro particular, Kant propone como solución la *validez ejemplar*, a la que según Arendt ya se había referido en *C. R. P.*, al decir Kant que los ejemplos son el “vehículo” de los juicios. Cabe hacer una salvedad: al realizar dicha afirmación el filósofo se está refiriendo al juzgar empírico, como lo prueba su afirmación al comienzo del párrafo 59 de la *C. J.*: “Pues para exponer la realidad de nuestros conceptos se exigen siempre intuiciones. Si los conceptos son empíricos, entonces llámanse las intuiciones *ejemplos*; si son conceptos puros del entendimiento, llámanse *esquemas*...”

Cuando en *C. J.* (párrafos 18 y 22) Kant habla de validez ejemplar se está refiriendo a la operación por la cual tomamos un individuo como ejemplo, al suponer que en su particularidad revela una generalidad que de otro modo no podría ser definida. Así, si decidimos que la valentía es Aquiles, estamos dando a Aquiles una validez ejemplar. Pero para poder juzgar que un hombre cualquiera, Juan o Pedro, es valiente, necesitamos tener en mente el ejemplo de Aquiles: necesitamos pues de la imaginación que pone como presente algo (Aquiles) que realmente está ausente. Este ejemplo -como cualquier otro- sólo es pensable o tiene sentido en una cultura determinada, en consecuencia podemos afirmar la limitación cultural de los ejemplos y del juicio reflexionante. Kant era consciente de esto al afirmar que, de todas las facultades es el juicio el “más necesitado de los ejemplos de lo que en la marcha de la cultura ha conservado más tiempo la aprobación...”⁴¹

3. Comprensión, pensar, moral

3.1. El papel de la comprensión

Leemos en “Comprensión y Política”⁴²:

La comprensión, en tanto que distinta de la correcta información y del conocimiento científico, es un complicado proceso que nunca produce resultados inequívocos. Es una actividad sin fin, siempre diversa y mutable, por la que aceptamos la realidad, nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de sentirnos en armonía con el mundo.

Extraña aspiración por comprender, sorprendente deseo de reconciliación para alguien que escapó al Holocausto... ¡Qué chocantes sonarían estas ideas cuando fueron escritas y aún hasta finales de los ‘70! Pero en el fin de siglo que ha terminado se han vuelto casi plausibles en tanto el fantasma de la Tesis Undécima ya no se cierne como exigencia política. Arendt nunca alude a aquella propuesta de Marx pero sabe que su aspiración a comprender será asociada con el conocido refrán según el cual comprender implica perdonar, y se apresura a desanudar ambas ideas. El perdón -dice- es “una acción única que culmina en un acto único”⁴³ en tanto que la comprensión no tiene fin. Como Heidegger en *El ser y el tiempo*, considera a la comprensión (*Verstehen*) como “un modo específicamente humano de vivir”⁴⁴, y que, al no tener fin, no produce resultados definitivos. Por eso comprender no es lo mismo que conocer, si bien ambos se relacionan, pues el conocimiento es fundamento de la comprensión, pero al mismo tiempo él necesita de una previa e implícita comprensión.

La comprensión preliminar denuncia al totalitarismo como tiranía y presupone que nuestra lucha contra él es una lucha por la libertad” (...) “sin embargo por rudimentaria e irrelevan-

te que pueda mostrarse, la comprensión preliminar impedirá de un modo mucho más eficaz que la gente se una a un movimiento totalitario que la información más fiable, el análisis político más agudo o el más extenso conocimiento acumulado⁴⁵.

Respecto de los totalitarismos la comprensión será una tarea de autocomprensión, ya que aquéllos no han surgido de la nada “sino que han cristalizado a partir de elementos presentes en este mundo”. Tanto la comprensión preliminar como la comprensión propiamente dicha -que preceden y prolongan, respectivamente, al conocimiento- otorgan sentido al conocer. Esa capacidad para dar sentido parece sabotada por una estupidez (en el sentido kantiano de incapacidad de juzgar) creciente que ha sobrevenido en el mundo moderno con la pérdida del sentido común. El sentido común para Arendt “es sólo aquella partícula de nuestro espíritu y aquella porción de sabiduría heredada que todos los hombres tienen en común en cualquier civilización dada”⁴⁶. Su pérdida se habría producido a partir del derrumbe de las costumbres que acompañó a la revolución industrial, en una sociedad con un marco político inestable. Sobre estas sociedades que ya han perdido su capacidad de dar cuenta de sus propias categorías de comprensión y evaluación ejercen los totalitarismos una perversa combinación de ideología y terror. La “lógica totalitaria” sustituye a la búsqueda de sentido y a la necesidad de comprensión, al tiempo que logra romper los lazos con la experiencia.

Esto fue posible al erosionarse el sentido común que es, según Arendt, el sentido político por excelencia ya que supone un mundo común entre los hombres. Destruído este espacio común de diálogo y acción, vienen a su lugar frases hechas, eslogans y tautologías que sirven de premisas a razonamientos lógicos cuyas conclusiones se imponen de manera con-

cluyente. La lógica, a diferencia del sentido común, no supone la existencia del otro y por eso puede funcionar con independencia del mundo y la experiencia.

La principal distinción política entre sentido común y lógica radica en que el primero presupone un mundo común en que todos tenemos nuestro lugar y en el que podemos vivir juntos porque poseemos un sentido capaz de controlar y ajustar nuestros propios datos sensibles a los de los otros, mientras que la lógica, y toda la autoevidencia de la que el razonamiento lógico procede, puede pretender una seguridad independientemente del mundo y de la existencia de los demás⁴⁷.

El uso de la causalidad en las ciencias sociales y la historia, así como las construcciones filosóficas genéricamente denominadas “filosofías de la historia” son otras tantas maneras de desconocer la auténtica comprensión, pues ignoran al acontecimiento que “ilumina su propio pasado y jamás puede ser deducido de él”⁴⁸. La mirada del historiador, pues, no debe ser “más que la mirada científicamente entrenada de la comprensión humana”⁴⁹. La comprensión, emparentada con la imaginación, es en realidad lo que nos permite orientarnos en el mundo.

3.2. El pensar y la moral

A diferencia del conocer, que produce un mundo de objetos técnicos y teóricos que cada sociedad guarda como su tesoro cultural, el pensar no deja nada tangible tras de sí, pues nada produce. Por eso es fundamental la distinción kantiana entre pensar y conocer, a la que Arendt no le da importancia teórica sino más bien práctica (su preocupación no es distinguir conocimiento científico y metafísica). La relevancia del pensar reside en que nos permite distinguir el bien y el mal y siendo esta capaci-

dad común a todo ser humano, a todos puede exigirse su ejercicio más allá del grado de conocimiento que cada uno posea⁵⁰. Arendt sugiere que la incapacidad de pensar no sólo es algo diferente sino más grave que la estupidez. “Por tanto, en términos kantianos, para prevenir el mal se necesitaría la filosofía, el ejercicio de la razón como facultad de pensamiento”⁵¹.

El pensar, cuyo ejercicio requiere de la interrupción de la acción, se ocupa de objetos ausentes a los sentidos (re-presentaciones) que nos son proporcionadas por la imaginación. No obstante, como la actividad de pensar no produce resultados verificables, no se puede esperar de ella proposiciones prácticas categóricas. Por el contrario: “el pensamiento tiene inevitablemente un efecto destructivo; socava todos los criterios establecidos, todos los valores y las pautas del bien y del mal, en suma, todos los hábitos y *reglas* de conducta que son objeto de la moral y de la ética”⁵². Por eso el pensar puede ser peligroso, y desembocar en el cinismo. Pero más peligroso es aún no pensar, ya que, al renunciar a la reflexión sólo nos queda adoptar acríticamente cualquier nuevo código que se nos proponga; o aferrarnos de manera igualmente irreflexiva a viejos órdenes. Respecto de este último caso, Arendt observa la facilidad con que los gobernantes totalitarios lograron invertir creencias y normas morales que hasta entonces habían permanecido incommovibles.

El pensar, “el dos en uno del diálogo silencioso”⁵³ actualiza la diferencia contenida en nuestra identidad, nos pone en relación con nosotros mismos, haciendo surgir la conciencia moral. Pensar no es lo mismo que juzgar pues el juicio trabaja con particulares, con cosas tangibles, en tanto que el pensar opera con representaciones de cosas ausentes. El juzgar realiza el pensamiento en un mundo de apariencias, en el que, en compañía de otros, a menudo estamos demasiado ocupados para pensar⁵⁴. Por

eso frecuentemente se da una lucha entre pensamiento y sentido común: éste ligado al mundo común y a su orden, aquél (“el viento del pensamiento”) tiene el valor de arrancarnos del orden.

3.3. El juzgar

En efecto: a diferencia del pensar que se da en soledad y donde basta el acuerdo con el propio yo -como exigía Sócrates en el *Gorgias*- el juzgar (siempre entendido en el sentido de la *Crítica del Juicio*) requiere de la presencia de otros y de su acuerdo potencial. Por eso daba Kant máximas al juzgar, para que pudiera trascender las limitaciones de la subjetividad y los prejuicios y llegar a constituir un modo de pensar ampliado. La capacidad de juicio es para Arendt una habilidad netamente política, a la que conecta con la *frónesis* aristotélica; ella nos permite compartir un mundo común, pues los juicios de gusto, tal como Kant los entendía se interesan por el mundo y su mundanidad⁵⁵. (Se ha objetado a H. Arendt y con razón, que la facultad del juicio kantiana y la *frónesis* aristotélica no son fácilmente articulables). Los juicios de gusto no nos coaccionan para lograr la aceptación de una verdad, pero, como ya hemos visto, tampoco son arbitrarios. Ellos intentan persuadir tal como lo hacían los ciudadanos griegos en la polis.

*La cultura y la política, pues, van juntas porque no es el conocimiento o la verdad lo que en ellas está en juego, sino más bien el juicio y la decisión, el cuerdo intercambio de opiniones sobre la esfera de la vida pública y el mundo común...*⁵⁶

Su manera de juzgar revela el modo de ser de una persona y en tanto el juzgar se da en el ámbito político, allí se manifiesta quién es cada uno. Al mismo tiempo “el gusto es la ca-

pacidad política que humaniza de verdad la belleza y crea una cultura”⁵⁷. Aquella humanización de la naturaleza que según Hegel y Marx se daba por medio del trabajo, se traduce en H. Arendt en una humanización del “mundo” a través del juzgar reflexionante. Y, contrariamente a lo que se pudiera sospechar, no se trata de una estetización de la política sino, más bien, de una politización del gusto. Ya que, como dice Arendt:

El gusto quita la barbarie al mundo de lo bello porque no se deja abrumar por ella; se preocupa de la belleza según su modo “personal” y así produce una “cultura”...

*Este humanismo es el resultado de la cultura animi, de una actitud que sabe cómo cuidar, conservar y admirar las cosas del mundo*⁵⁸.

Lo anterior supone no sólo la reivindicación de la política constante en la obra de H. Arendt. También implica una “rectificación” de la política a partir del gusto, pues el gusto, ejercido en el espacio público -no en el terreno del arte o la producción- autoriza una mediación entre el político y el artista. Esto es posible en la medida en que el hombre de gusto se vea libre no sólo de las coacciones ejercidas por las especializaciones, sino aún por aquéllas que se originan en la verdad y en la belleza.

4. El juicio reflexionante y su significación ética

4.1. Juicio y prejuicio

En *¿Qué es la política?* (Fragmento 2 B) la autora se ocupa no sólo de los prejuicios que frecuentemente se tienen contra la política, sino de los *prejuicios* mismos, a los que reconoce un carácter “político”, sin que esta atribución suponga ningún matiz irónico. Muy por el contrario, Arendt reconoce el importante lugar que tiene el uso de prejuicios en la vida cotidiana,

y por eso no sugiere que “debamos” tratar de eliminarlos, ya que sería imposible transformar cada uno de nuestros prejuicios en juicios. Pues si bien la política como ciencia siempre ha tenido que ver con el desenmascaramiento y la aclaración de prejuicios, esto no implica que su tarea consista en educarnos para la eliminación de aquéllos. De la misma manera que sería ingenuo pensar que quienes reflexionan sobre los prejuicios están libres de ellos. Esta admisión del lugar y la necesidad de los prejuicios en la vida cotidiana vale desde luego sólo para los auténticos prejuicios, los que admiten serlo, los que pueden expresarse a través del “se dice” o “se opina”, y no para aquéllos que pretenden pasar por juicios.

La diferencia entre juicio y prejuicio se aclara si tenemos presente la distinción que hace H. Arendt entre lo social y lo político. El prejuicio tiene un importante papel cohesivo en la vida social, ya que cualquier sociedad usa prejuicios como criterios de admisión y exclusión. En la vida política, se necesita de juicios pues “*el pensamiento político se basa esencialmente en la capacidad de juzgar (Urteilkraft)*”⁵⁹.

Juicio y prejuicio -a diferencia de lo idiosincrático que sólo vale en la esfera privada e íntima- tienen en común el que ambos permiten a la gente reconocerse y sentirse identificadas. A su vez, el juicio tiene un rasgo común con lo idiosincrático: ambos remiten, aunque sea de manera diferente, a la experiencia. Con los prejuicios no ocurre lo mismo, y es precisamente por eso que logran cómodamente el asentimiento, sin requerir de la persuasión. La razón de su eficacia se encuentra en que todo prejuicio encierra un juicio del pasado, que en su momento tuvo como origen una experiencia y luego resistió el paso del tiempo y de la crítica. Si se permite que el prejuicio, desde el pa-

sado, avance sobre el juicio y se le imponga, impedirá el desarrollo del juicio, es decir, el logro de una auténtica experiencia del presente.

La posición de H. Arendt en torno al juicio, ya hemos visto que se inspira en la *C.J.* Arendt justifica este apego mediante la siguiente distinción: hay dos significados totalmente diferentes de “juizar”. El primero, en el cual “juizar” equivale a subsumir lo particular o singular bajo una regla universal, y el segundo, cuando careciendo de criterio o regla universal, nos vemos precisados a juzgar sin criterios (como en el juicio de gusto kantiano). Respecto de los juicios por subsunción, Arendt afirma que ellos encierran un *prejuicio*, ya que el criterio o regla universal no es puesto a su vez a juicio, o, en todo caso, ha sido juzgado hace ya mucho tiempo y ahora omitimos dicho juicio.

El juzgar sin criterios a menudo ha sido despreciado por carecer de resultados concluyentes que fuercen al asentimiento. Se da por sentado que un “verdadero” juicio debe ser irrefutable, pero esto es precisamente un prejuicio según Arendt, ya que ningún criterio es demostrable de manera contundente; sólo es irrefutable la deducción que se obtiene a partir de aquél. Y esto se agrava en una época en que la erosión de la tradición ha producido la ruina de valores y “verdades eternas”. Afortunadamente los seres humanos poseen (todavía) su capacidad de juzgar, aún careciendo de criterios generales, y por eso el llamado nihilismo no tiene para Arendt un sentido catastrófico.

4.2. La mentalidad ampliada y el ejemplo

El juzgar no demuestra, sólo intenta persuadir. El talento para la argumentación del que hacían gala los sofistas, y que tanto censuraba Platón no era más que la capacidad de ver una cuestión desde puntos de vista diferentes. Lo que significa mucho más que dejar de lado el

propio punto de vista o el interés personal: ponernos en el punto de vista ajeno equivale a reconocer la pluralidad propia de lo humano, y con ella la multiplicidad de puntos de vista posibles con los que podemos enriquecer o confrontar el propio. Ser capaz de discernir acerca de ellos -lo que Aristóteles llamaba *frónesis*- otorga a quien discierne una gran libertad de juicio (Kant: mentalidad ampliada o modo de pensar extendido). Pero, para que esto sea posible es preciso un espacio público donde muchos individuos libres interactúen.

Arendt lamenta que en el imperativo categórico kantiano no represente ningún papel la mentalidad ampliada, ya que la razón práctica, al legislar, no tiene en cuenta a los demás sino sólo al sí mismo. Ya hemos dicho que disintimos con esta apreciación de Arendt pues el mecanismo lógico por el cual se verifica la universalización de la máxima (o su imposibilidad) supone la existencia de otros, si bien desde luego, no hay en el procedimiento kantiano de la razón práctica posibilidad de argumentación o persuasión.

Al tener siempre a la vista un modelo político, Arendt utiliza el concepto kantiano de “mentalidad amplia” aunque tiene claro que Kant no fue consciente de la posibilidad de extender este concepto al campo político y moral. Y dicha noción cuadra perfectamente a las necesidades teóricas de Arendt para quien el pensamiento político es representativo (como la facultad del gusto) pues quien piensa políticamente se forma un criterio mediante la consideración de las diferentes opiniones acerca del tema⁶⁰. Cuanto más extendida sea mi capacidad para considerar criterios ajenos, tanto más válidas serán mis conclusiones. La interdependencia que establezco con los otros (a través de las representaciones de sus puntos de vista) me permite, al término de mi procedimiento discursivo, arribar a un juicio imparcial. Que

no por eso forzaré al asentimiento, pues sólo la verdad (en el campo de las ciencias exactas) contiene un factor de coacción que hace innecesaria la persuasión.

¿No habría entonces ningún criterio de verdad aplicable al ámbito político? En este punto Arendt también recurre a Kant y su criterio de validez ejemplar. Respecto de la verdad filosófica, sólo puede persuadirnos el ejemplo, y recuerda a Sócrates negándose a evitar la condena de muerte:

La verdad filosófica puede convertirse en práctica e inspirar la acción sin violar las normas del ámbito político sólo cuando consigue hacerse manifiesta a la manera de un solo ejemplo: es la única oportunidad que un principio ético tiene de ser verificado y confirmado⁶¹.

El ejemplo puede ser histórico o literario: Cristo o el Rey Lear, si logran persuadir, serán capaces de mover a la acción.

En “*Imagination*”⁶² Arendt realiza un breve tratamiento de la interesante temática de la validez ejemplar. Elegir el ejemplo correcto es crucial si se pretende que el juicio obtenido posea validez. Vale decir que aquí se pone en juego la capacidad del sujeto para juzgar, su imaginación (que le presenta los ejemplos posibles) pero también una tradición cultural, dentro de la cual el ejemplo tiene vigencia. Concluye Arendt el seminario que estamos citando, con estas palabras:

Most concepts in the historical and political sciences are of this restricted nature; they have their origin in some particular historical incident, and we then proceed to make it “exemplary” -to see in the particular what is valid for more than one case⁶³.

Lo que es plenamente coherente con su concepción de la historia y la ciencia política,

pero presenta una dificultad con todo el contexto del pensamiento de la autora. El anclaje de los ejemplos en una cultura pone en jaque el procedimentalismo de H. Arendt, directamente conectado al formalismo kantiano. La cuestión no resulta demasiado chocante en el propio Kant pues él todavía vivía en un mundo culturalmente estable. Pero si reconocemos que se ha perdido el hilo de la tradición, ¿a qué ejemplos apelar con la seguridad de que serán los adecuados? ¿Qué representaciones comunes había en el imaginario de las masas en los estados totalitarios y qué validez podía tener una inferencia realizada en base a aquéllas?

3.5. La banalización del mal

Las ideas de H. Arendt respecto del juicio reflexionante tuvieron ocasión de ponerse a prueba en la crónicas que ella escribiera para el *New Yorker* durante febrero y marzo de 1963 y que luego se transformaron en *Eichmann en Jerusalén (Un estudio sobre la banalidad del Mal)*. Un hecho singular: el proceso judicial llevado a cabo por el Estado de Israel contra A. Eichmann, donde no se pretendía juzgar el antisemitismo ni el racismo, sino tan sólo la responsabilidad que le cupo a este jerarca nazi, es el “ejemplo” que le permite a H. Arendt realizar ciertas inferencias sobre la índole del mal en circunstancias tales como las suscitadas por el totalitarismo.

En *Orígenes del Totalitarismo* Arendt había propuesto el concepto de mal radical, que luego desestimaré. El horror casi inefable del Holocausto la indujo sin duda a este paso en falso hacia el terreno de la metafísica. Consideró la forma supina del mal como incastigable, pues ninguna pena sería adecuada para hacerlo, también imperdonable y, además, incomprendible. El proceso a Eichmann, celebrado en 1961, coincide con la primera fase de la reflexión

arendtiana acerca del juicio. (Lafer llama la atención sobre la connotación jurídica del término “juicio”). Conocer personalmente al nazi enjuiciado y oír sus declaraciones lleva a H. Arendt a desechar su concepto de mal radical y postular que el mal es, simplemente, “banal”. Parece que el término le fue sugerido por su marido, Heinrich Blücher, quien consideraba que el mal podría ser “un fenómeno superficial”. La elección de la denominación no fue feliz y le acarreó enconadas críticas, además de las originadas por sus apreciaciones acerca del rol que jugaron los Consejos Judíos (Judenräte) durante la Segunda Guerra Mundial. (Por tratarse de una cuestión estrictamente histórica y ajena a nuestra competencia, no nos ocuparemos aquí de este último asunto).

Veamos los fundamentos de la noción de “banalidad del mal” a partir del caso de Eichmann. Un hombre que según los psiquiatras, era “normal” y aún “ejemplar” como padre, esposo, etc., se declara inocente por haber cumplido órdenes, a pesar de reconocer que sus actos eran criminales. Tampoco se trataba de un fanático ni odiaba especialmente a los judíos: H. A. debe descartar al adoctrinamiento como causa de la conducta del acusado. Sin embargo era “totalmente incapaz de distinguir el bien del mal”.

Arendt opina que los jueces prefirieron ignorar esto y trataron al acusado como un mentiroso. Por eso:

..Con ello no abordaron la mayor dificultad moral e incluso jurídica, del caso. Presumieron que el acusado, como toda “persona normal”, tuvo que tener conciencia de la naturaleza criminal de sus actos, y Eichmann era normal, en tanto en cuanto “no constituía una excepción en el régimen nazi”. Sin embargo, en las circunstancias imperantes en el Tercer Reich, tan sólo los seres “excepcionales” podían reaccionar “normalmente”⁶⁵.

Y en dichas circunstancias, los “seres ex

cepcionales” fueron aquéllos que conservaron su capacidad para pensar y juzgar.

Arendt advierte algo muy revelador en las declaraciones del acusado: tiene grandes dificultades para expresarse en alemán (su lengua materna), emplea con mucha frecuencia frases hechas, palabras vacías, y se excusa diciendo que su “único lenguaje es el burocrático”⁶⁶. Varias veces cae en contradicciones gruesas (que no advierte) no con el propósito de engañar al jurado sino como producto de una argumentación deficiente. (Por ejemplo dice que si se lo hubiesen ordenado hubiera matado a su propio padre, no sólo porque se habría tratado de un orden, sino porque él se consideraba un “idealista”, alguien que vivía para su idea). La “afasia” de Eichmann -como la denomina H. Arendt- se vinculaba a una total ineptitud de pensar autónomamente.

Cuanto más se le escuchaba, más evidente era que su incapacidad para hablar iba estrechamente unida a su incapacidad para pensar; particularmente para pensar desde el punto de vista de otra persona. No era posible establecer comunicación con él, no porque mintiera, sino porque estaba rodeado por la más segura de las protecciones contra las palabras y la presencia de otros, y por ende contra la realidad como tal⁶⁷.

Algunas de las críticas a las que dio lugar el subtítulo de *Eichmann en Jerusalén* posiblemente se hubieran evitado si alguien le hubiera sugerido a H. Arendt que cambiase el término “banalidad” por “banalización”. Pues lo que ella está denunciando, a partir de su experiencia como corresponsal en el famoso juicio, es la superficialidad, la liviandad con la que horribles crímenes se convertían en “actos de servicio”, “cumplimiento de órdenes”, registrados por la administración y cuantificados por la estadística. La transformación del exterminio en un asunto técnico, tal como lo “explica” Eichmann en el juicio, es la forma extrema de

mutación de asuntos políticos en sociales, que conlleva la desaparición de cualquier índole de moral.

En el *Post Scriptum* de *Eichmann...* H. Arendt se hace eco de la controversia suscitada por el término “banalidad” aclarando que

Cuando hablo de vaciedad del mal lo hago sólo a un nivel estrictamente objetivo, y me limito a señalar un fenómeno que, en el curso del juicio, resultó evidente. (...) Eichmann no era estúpido. Únicamente la pura y simple irreflexión -que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez- fue lo que le predispuso a convertirse en el mayor criminal de su tiempo⁶⁸.

Queda entonces claro que no se trata de un metafísico “mal radical”, ni de la no menos metafísica naturaleza humana (cruel, perversa, etc.), ni de la condición pecadora de los hijos de Adán. Por eso, coherentemente, H. Arendt rechaza el retribucionismo como justificación de la pena así como la difundida teoría de la culpabilidad generalizada. Considera que tanto la inocencia como la culpa son objetivas y se refieren a delitos efectivamente cometidos, no a posibles delitos⁶⁹.

Cuando se publicaron los testimonios de Arendt sobre el proceso dieron lugar a agrias discusiones en el seno de la comunidad judía⁷⁰ que, -entre otras cosas- pusieron de manifiesto el rechazo de la autora hacia cualquier forma de “comunidad”, así fuese la judía. La conocida discusión con G. Scholem mostró también la negativa de H. Arendt ante la posibilidad de introducir al amor o cualquiera de sus variantes (compasión, sentimientos) en la política. Fiel a la distinción kantiana entre respeto y amor, Arendt reservaba a este último para los individuos, ya que -en la perspectiva kantiana- sólo la ley moral es digna de respeto y la persona lo es en la medida en que es el sujeto de la moral.

La compleja posición de Arendt -que tanto disgusto generó- entre muchos intelectuales judíos se refleja en una carta dirigida a Mary Mc.Carthy:

Los judíos, en realidad, temen la completa asimilación tanto como la exterminación. (...) Los judíos piensan: los imperios, los gobiernos, las naciones, van y vienen; el pueblo judío permanece. Hay en esta pasión algo magnífico y abyecto a la vez; creo que yo no lo comparto. Pero sé bien que cualquier catástrofe de verdad que le ocurra a Israel me afectará más profundamente que ninguna otra (o casi)⁷¹.

Extraño conflicto (no resuelto) entre su identidad como judía -que sin duda experimentaba- y su resuelto republicanismo.

También fue controvertida la renuencia de Arendt a considerar la Shoah dentro de la serie histórica de persecuciones al pueblo judío. Esta concepción del Holocausto como un hecho único en la historia venía precedida por su caracterización del antisemitismo del siglo XX, como discontinuo respecto a las formas de antisemitismo que se dieron en Europa desde la Edad Media⁷².

Arendt también criticó la tipificación del delito de Eichmann hecha por los jueces israelíes como “crímenes contra el pueblo judío”, ya que, argumentaba, si bien se exterminó a los judíos, se trató de un crimen contra la humanidad “perpetrado en el cuerpo del pueblo judío”. El genocidio, cuya tipificación en el derecho internacional surgió a partir de la experiencia histórica del Holocausto es reconocido por Arendt como un “delito internacional” pues constituye:

...un ataque a la diversidad humana como tal, es decir, a una de las características de la “condición humana”, sin la cual los términos “humanidad” y “género humano” carecerían de sentido⁷³.

Muchos años después, ya aquietada la polémica, es muy diferente el tono de los comentaristas. Un especialista en la Shoah como Zygmunt Bauman⁷⁴ reconoce (sin mencionar demasiado a Arendt) que el Holocausto fue un acontecimiento único y típicamente moderno (la Modernidad habría sido su condición necesaria, si bien no suficiente) y que sus autores fueron, mayormente, personas “normales”. Al tema mucho más irritante del papel de los *Judenräte*, Bauman le dedica el capítulo “Solicitar la cooperación de las víctimas”, en el cual discute ampliamente la cuestión, citando testimonios de sobrevivientes y de especialistas en el tema. Sus medulosas conclusiones (que no podemos resumir aquí) no contradicen, en el fondo, a Arendt. Eso sí, explican el fenómeno de la “colaboración” como uno de los más perversos efectos de la racionalidad organizativa. Ya que: “De hecho, la historia del Holocausto se podría encontrar en un libro de gerencia científica”⁷⁵.

Es notable también cómo las siguientes conclusiones de Bauman acusan la influencia de Arendt:

*En el mundo creado por los nazis, la razón era el enemigo de la moralidad. La lógica requería que se consintiera el crimen. La defensa racional de la propia supervivencia exigía que no se opusiera resistencia a la destrucción de los otros. Esta racionalidad arrojaba a los que sufrían unos contra otros y destruía su humanidad común*⁷⁶.

Por su parte, Julia Kristeva, en *El genio femenino* pone a salvo de críticas apresuradas a *Eichmann en Jerusalem*, respecto del cual “reivindica el derecho a la ironía, y no sólo al *pathos* para pensar el mal”⁷⁷.

Christian Delacampagne, que, en una obra reciente⁷⁸, ha distinguido entre “genocidio” y

“crimen contra la humanidad”, dando al primer término una extensión más limitada que al segundo, también hace hincapié en el vínculo entre la racionalidad moderna y los genocidios - que requieren de una burocracia y una tecnología avanzada-. Si bien la precisión terminológica de Arendt es menor, y aunque Delacampagne tiene ciertos reparos hacia la obra de esta autora (acerca de su noción de “totalitarismo”), ambos comparten el reconocimiento de que la Shoah constituye no sólo un hecho histórico sin precedentes, sino un acontecimiento que únicamente podía darse en el siglo XX.

Según Arendt, este tipo de crímenes es posible en los estados totalitarios, ya que éstos se caracterizan por volver *superfluas* a las personas, por eso un prerrequisito demográfico para la constitución de un estado totalitario es una población numerosa⁷⁹. Las primeras matanzas perpetradas por el nazismo fueron “matanzas administrativas”, como las realizadas con enfermos incurables. Al pasar, H. Arendt sugiere que es posible que en un sistema económico basado en la automatización pueda darse el exterminio de aquéllos con menor cociente intelectual⁸⁰. Basta pensar en los pobres estructurales, los niños de la calle y aún en los jubilados para darse cuenta que el pronóstico de Arendt no era exagerado.

El reproche que al momento de la publicación de *E. J.* le dirigiera Gershom Scholem, obtuvo de Arendt una respuesta que, entre otras cosas, deja en claro la relación entre pensamiento y banalidad del mal. Como sólo el bien tiene profundidad, dice Arendt, el pensamiento se siente frustrado al tratar de vérselas con el mal, pues no encuentra nada. En eso consiste la “banalidad” del mal.

Si esto es así, ¿cuál es el valor de la reflexión frente al mal? Al comienzo de este apartado

nos referíamos a la *validez ejemplar* del caso Eichmann respecto del tema del mal. Pero aquél sólo se vuelve ejemplar si hay un espectador que lo convierte en objeto de su reflexión y así lo salva del olvido. Ocupar este lugar del narrador-testigo le permite a Arendt no convertirse en una mera cronista del proceso sino hacer, a partir de su bagaje conceptual, una lectura del mismo tan polémica como esclarecedora. Ella muestra cómo el horror de la maquinaria totalitaria que produce asesinatos silenciosos, anula los lazos entre sus víctimas, impide las muertes heroicas, sin embargo encuentra un límite: la palabra que rescata la memoria.

Las bolsas de olvido no existen. Ninguna obra humana es perfecta, y, por otra parte, hay en el mundo demasiada gente para que el olvido sea posible. Siempre quedará un hombre vivo para contar la historia⁸¹.

6. Conclusión: una ética (trágica) de la reflexión

Juzgar una situación auténticamente humana es enfrentar el riesgo de una responsabilidad trágica... El juicio abarca más de lo que los seres humanos pueden dominar y resolver (Ronald Beiner).

La ética nunca explicitada de H. Arendt se anuda en la acción y sus vínculos con el pensar y el juzgar: ella sería la sutura entre la vida activa y la vida contemplativa. Un régimen político sin precedentes, el totalitarismo, ha producido un crimen sin precedentes que puso de manifiesto la quiebra de la moral tradicional e hizo necesario repensar el derecho. Cuando lo “criminal” se vuelve legal, ¿cómo juzgar a quienes obedecen esas leyes criminales? En ese contexto, ¿cómo responsabilizar moral y jurídicamente a quienes cometían actos aberrantes de acuerdo a su convicción íntima? He aquí el problema

que enfrenta Arendt y que trató de dilucidar en sus últimas obras.

El recurso más “simple” para un filósofo hubiera sido apelar a la “verdad”. Sin embargo H. Arendt, que no se consideraba “filósofa”, elude este camino relegando la verdad -única y apolítica- debido a su naturaleza coaccionante. Pone en su lugar a la opinión -plural y política- que deja en libertad nuestro entendimiento y sólo opera por persuasión o disuasión⁸². Esta posición decididamente antiplatónica tiene consecuencias no sólo políticas sino también éticas, por lo que implica respecto a la imposibilidad de “probar” juicios morales. Pero queda en pie la necesidad de decidir acerca de la responsabilidad y el valor de las acciones humanas. Pasado y presente no están abiertos a la acción (sólo el futuro lo está); para decidir acerca de ellos es necesario colocarse fuera de la acción. En esto consiste el *pensar*; ese “diálogo solitario y silencioso”, ese testigo que nos espera “al llegar a casa”⁸³.

Accesible a todos, el pensar puede sin embargo estar ausente -no importa cuán inteligente o instruido sea el sujeto. La importancia del pensamiento -que fue descubierta por Sócrates- reside no en crear valores ni en identificar el bien sino, por el contrario, en su carácter negador y disolvente. En condiciones normales el pensamiento no constituye necesariamente una actividad política, pero en situaciones críticas se torna político al liberar la facultad del *juicio*, “la más política de las facultades del hombre” y a la vez “subproducto del efecto liberador del pensamiento”.

Los hombres, no obstante, temen juzgar: un ejemplo de ello es la oleada de críticas que levantaron las apreciaciones de H. Arendt acerca del rol de los Consejos Judíos. Se dijo incluso que nadie que no hubiera sido partícipe o testi-

go de los acontecimientos podía juzgarlos. Requerimiento absurdo, pues de ser exigible, ningún juez ni historiador podría ejercer su tarea, argumenta Arendt. El esfuerzo por juzgar acciones que, no importa cuán repugnantes sean, son, al fin de cuentas, humanas, coloca a quien juzga ante la responsabilidad de evaluar algo que puede escapar a su comprensión. El que juzga nunca puede transformar su juicio reflexionante en juicio determinante, lo que “constituye una carga trágica”⁸⁴. Ya en *L. C. H.* Arendt apuntaba que la existencia humana más que absurda es trágica.

Ante los acontecimientos humanos también cabe la posibilidad de narrarlos y acceder así a una forma de *reconciliación*. Pues la *narración* tiene el valor de volver a los actos “significativos y soportables”⁸⁵. Para ello debe ponerse en juego la memoria (el totalitarismo ejerce su dominio no sólo a través del terror sino por medio de producir el olvido). Toda la cons-

trucción arendtiana de la reflexión se sostiene también en la dupla *actor/espectador*: el segundo estaría en mejor situación para juzgar pues no está directamente involucrado en la acción política. Como Hegel, Arendt resabía estoico que acepta serenamente al mundo. El narrador-espectador es quien piensa-juzga-narra y nos permite llegar a comprender y así reconciliarnos con este mundo siempre extraño aunque nuestro.

En esto consistiría el nervio de esta ética arendtiana, cuyo actor emblemático es el espectador-narrador: reflexionar sobre la acción, orientándola, producir juicios sobre ella pero sin aspirar a un dictamen concluyente. En esta posición se coloca Arendt cuando se pronuncia sobre la actuación de los Consejos Judíos y su juicio, aunque pudo ser apresurado o excesivamente severo, es válido en la medida que atrajo la atención sobre hechos que no obstante su relevancia habían sido silenciados.

ABREVIATURAS EMPLEADAS

- C. J.*: *Crítica del Juicio*.
- C. R. P.*: *Crítica de la Razón Pura*.
- E. J.*: *Eichmann en Jerusalén*.
- O. T.*: *Orígenes del Totalitarismo*.
- C. R. Pr.*: *Crítica de la Razón Práctica*.
- L. V. E.*: *La vida del Espíritu*.
- L. C. II.*: *La condición Humana*.

FUENTES

- ARENDR, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*, N. York, Harcourt Brace, 1951. (Traducción castellana: *Orígenes del Totalitarismo*, Madrid, Alianza, 1981).
- ARENDR, Hannah. *The Human Condition*, Chicago, University of Chicago Press, 1958. (Traducción castellana: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993).
- ARENDR, Hannah. *Between Past and Future*, N. York, Viking Press, 1961. (Traducción castellana: *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996).

- ARENDDT, Hannah. *Eichmann in Jerusalem, A Report on the Banality of Evil*, N.York, Viking Press, 1961. (Traducción castellana: *Eichmann en Jerusalén*, Madrid, Lumen).
- ARENDDT, Hannah. *The Life of the Mind*, N. York, Harcourt Brace Jovanovich, 1978. (Traducción castellana: *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales,1984).
- ARENDDT, Hannah. *Men in Dark Times*, N. York, Harcourt Brace & World, 1968. (Traducción Castellana: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Barcelona, Gedisa, 1992).
- ARENDDT, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, Chicago, University of Chicago Press, Ed.by Ronald Beiner,, 1982.
- ARENDDT, Hannah. *Essays in Understanding: 1930-1954*, N. York, Harcourt Brace, 1994.
- ARENDDT, Hannah. *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995.
- ARENDDT, Hannah. *Qué es la política*, Barcelona, Paidós, 1997.
- ARENDDT, Hannah. *Entre Amigas (correspondencia entre H. Arendt y M. Mc.Carthy)*, Barcelona, Lumen, 1999.
- ARENDDT, Hannah. *Correspondencia 1925-1975 (H. Arendt- M. Heidegger)*, Barcelona, Herder, 2000.

NOTAS

- ¹ Este artículo es parte del capítulo 3 de la Tesis de Maestría: “Hannah Arendt: una ética de la acción y de la reflexión”, defendida para obtener el grado de *Maestra en Filosofía* ante la Universidad Nacional Autónoma de México el 6-3-01. La misma se encuentra en curso de publicación.
- ² “Understanding and Politics” (1953), “Truth and Politics” (1967), “Thinking and Moral Considerations” (1971), “The Crisis in Culture” (1961).
- ³ En la New School of Social Research, Fall 1970. En el mismo lugar y fecha dictó el Seminario sobre la Crítica del Juicio de Kant. Ambos han sido editados por R. Beiner bajo el título *Lectures on Kant's Political Philosophy*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.
- ⁴ Su editora, Mary Mc. Carthy incluye como apéndice al segundo volumen de esta obra los “Extractos de lecciones sobre la filosofía política de Kant”.
- ⁵ *The Human Condition*. Chicago, 1958. University of Chicago Press.
- ⁶ KRISTEVA, J. *El genio femenino. I Hannah Arendt.*, Bs. Aires, Paidós 2000, p.217.
- ⁷ *Eichmann in Jerusalem*, N. York, 1963
- ⁸ *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984. P.15
- ⁹ *¿Qué es la política?*, Barcelona, Paidós,1997, p. 56
- ¹⁰ *Kant s Lectures on Political Philosophy*. Ed. Cit., p. 31
- ¹¹ *Crítica del Juicio*, Prólogo, p.185.
- ¹² O. C., Introducción, IV, p.194
- ¹³ Nota general aclaratoria del parág. 22 de la C. J.

¹⁴ Nota 1 del parág. 1 de la *C. J.*, p.209.

¹⁵ Parág. 1 *C. J.*, p.209

¹⁶ *C. J.*, parág. 5, p. 213.

¹⁷ *C. J.*, parág. 7, p.215.

¹⁸ *Idem*, parág. 8, p.217.

¹⁹ *O. C.*, parág. 9, p.218

²⁰ *O. C.*, parág. 17, p.228.

²¹ *O. C.*, parág. 18, p.232.

²² *O. C.*, Parág. 19, p.232

²³ *O. C.*, parág.22, p.233

²⁴ *O. C.*, Nota general a la 1ª. Sección de la Analítica

²⁵ *O. C.*, parág.32, p.262.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *O. C.*, final del parág. 32,p.263.

²⁸ *O. C.*, parág. 35.

²⁹ *O. C.*, parág. 40, p.270-1.

³⁰ Cfr. “Reiteración del problema de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor”, contenido en *La Paz Perpetua* o en *Filosofía de la historia*, Bs.Aires, Nova.

³¹ *C. J.*, parág. 83, p.363.

³² Cfr. “Reiteración del problema de si el ...”, ya citado, en *El conflicto de las facultades*. Bs. Aires, Losada, p. 108.

³³ *O. C.*, p. 111

³⁴ Citado por H. Arendt en p. 48 de *Kant's Lectures on Political Philosophy*.

³⁵ *La Paz Perpetua*, México, Porrúa, 1990, p.247

³⁶ *Kant's lectures...*, p. 49

³⁷ *La vida del espíritu*, p.523.

³⁸ *El conflicto de las facultades*, edición citada, p. 109

³⁹ *O. C.*, p. 111

⁴⁰ *Idem*

⁴¹ *Kant's Lectures...*, edición citada, p. 63

⁴² C .J., párrafo 32 al final, p. 263

⁴³ En *De la historia a la acción*, Barcelona, Paidós, 1995

⁴⁴ O. C., p. 30

⁴⁵ Idem

⁴⁶ O. C., p. 32

⁴⁷ O. C., p. 39

⁴⁸ O. C., p. 40

⁴⁹ O. C., p. 41

⁵⁰ Idem.

⁵¹ Cfr. “El pensar y las reflexiones morales” en *De la historia a la acción*, edición citada, p.114

⁵² Idem.

⁵³ O. C., p.125

⁵⁴ O. C., p.136

⁵⁵ O. C., p.137

⁵⁶ Cfr. “La crisis en la cultura: su significado político y social” en *Entre el pasado y el futuro*, Barcelona, Península, 1996, p. 234

⁵⁷ O. C., p.235.

⁵⁸ O. C., p.236.

⁵⁹ O. C., p. 236 y 238.

⁶⁰ *¿Qué es la política?*, p. 53

⁶¹ “Verdad y política” en *Entre el pasado y el futuro*, edición cit. P.254

⁶² O. C., p.260

⁶³ Seminario sobre la *Crítica del Juicio* de Kant, dictado en la New School of Social Research en otoño de 1970, publicado como: *Lectures on Kant's Political Philosophy*, edited by R. Beiner, Chicago Press, 1982.

⁶⁴ Véase: YOUNG, E. -BRUHEL, H. *Arendt*, Valencia, Alfons El Magnanim, 1993, p. 421.

⁶⁵ H.Arendt: *Eichmann en Jerusalén*, p.46.

⁶⁶ O. C., p. 47..

⁶⁷ *Eichmann en Jerusalén*, p. 76.

⁶⁸ O. C., p.77.

⁶⁹ O. C., p. 413-4

⁷⁰ O. C., p. 398-400.

⁷¹ Véase: YOUNG, E. -BRUEHL, *Hannah Arendt*, Valencia, Alfons El Magnanim, 1993, cap. 8 y *Entre Amigas* (Correspondencia entre H. Arendt y M. Mc.Carthy, Barcelona, Lumen, 1999, (3a. parte).

⁷² Carta del 17/10/69, p. 298 de la *obra citada*.

⁷³ Véase: *Orígenes del Totalitarismo*. Ed. cit. tomo 1: "Antisemitismo".

⁷⁴ *Eichmann en Jerusalén*, p. 387.

⁷⁵ BAUMAN, Z.: *Modernidad y Holocausto*, Sequitur, Toledo, 1997.

⁷⁶ Idem, p. 195

⁷⁷ Idem, p. 264. Los subrayados son nuestros

⁷⁸ KRISTEVA, J. *El genio femenino*. H. Arendt., p164.

⁷⁹ DELACAMPAGNE, C. *La banalización del mal*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999, cap. 1 y 2.

⁸⁰ O. T., tomo 3, cap. 12.

⁸¹ *Eichmann...*, p. 414-415.

⁸² O. C., p. 335.

⁸³ Véase: "Verdad y Política" en *Entre el pasado y el futuro*, edición citada.

⁸⁴ L. V. E., ed. cit., p.222

¹ BEINER, R. *El juicio político*, p. 199

LA CONCEPCIÓN DE LA EDUCACIÓN SEGÚN EL PRAGMATISMO POSMODERNO DE R. RORTY

SUGERENCIAS CRÍTICAS

W. R. Daros*

RESUMEN: La Filosofía Posmoderna de R. Rorty posee sus presupuestos y sus consecuencias. Una de ellas implica una nueva interpretación del hecho educativo. Esta concepción supone una relectura de lo que son el conocimiento, la persona y la sociedad humanas, regidas por el principio pragmático que sostiene que la única verdad de las afirmaciones se halla en la utilidad: *lo útil reemplaza a lo correcto*. La conciencia ha dejado de ser el *rasgo central de la persona*; ahora interesa su actuar en la práctica sin esperar ayuda desde el más allá. La educación es pensada, por R. Rorty, en un contexto social donde es sencillamente irrelevante la cuestión de si la justificabilidad ante la comunidad con la que nos identificamos tiene como consecuencia la verdad.

Rorty propone borrar deliberadamente la “distinción entre literatura y filosofía, defendiendo la idea de un ‘texto general’ inconsútil e indiferenciado”. Sobre ese texto hay que aplicar el método de la de construcción, entendido como una lectura de textos sin pretensión de lograr la verdad, sino como relectura. *Aprender y enseñar* implican adquirir la suficiente confianza para *apoyarnos en nuestras creencias* porque ellas son pragmáticamente útiles para obrar en el mundo, abandonando la búsqueda de las cosas en sí mismas (la verdad, la objetividad, lo absoluto). A la educación (entendida primero como socialización y luego como individualización) le es suficiente con *captar la relativa estupidez de cada época*. Finalmente se sugieren algunas críticas a esta posición.

SUMMARY: *Education in the light of R. Rorty's post-modern pragmatism.*

R. Rorty's postmodern philosophy has its own bases and consequences. One of these consequences implies a re-interpretation of the educational event. Thus, embedded in this new outlook, there is a reappraisal of what human knowledge, the human person and society are under the ruling of a pragmatic principle. This principle upholds the view that usefulness is the only truth embedded in statements. Truth is exchanged for a pragmatic way of thinking. Conscience is no longer the core trait of any person. The practical way of getting things done is now of paramount importance, without expecting help from any transcendental being. According to R. Rorty, education becomes a social problem and truth is not a real problem and not even a logical justification is required.

The distinction between Literature and Philosophy is abolished and the idea of a general, wholly framed text is posed. The deconstruction method is then applied to the text, where the true interpretation is irrelevant.

Learning and teaching imply gaining self-confidence in our beliefs - as they are pragmatic, useful to operate in the world - as well as gaining a deeper insight into the essence of things (truth, objectivity, and so on). Human beings are centerless networks of beliefs and desires, and their vocabularies and opinions are determined by historical circumstances. The role of education, primarily as socialization and then as individualization, is to spot the degree of stupidity prevailing at the time in history. Some criticisms to this view are included.

* *W. R. Daros* es Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Rosario. Ha realizado estudios y trabajos de investigación en Italia. Actualmente se desempeña como Investigador Independiente del Conicet. Ha publicado numerosos artículos y libros en el ámbito de la Filosofía y la Educación.

Itinerario

1. Richard Rorty es hoy un representante de la filosofía pragmática dentro del clima posmoderno norteamericano¹. De hecho, sus ideas y sus libros han tenido una amplia difusión, aunque no siempre se los expone correctamente o se hacen notar las limitaciones de la toma de posición filosófica que conllevan. Trataremos, pues, de proceder, metodológicamente, en dos grandes fases: la expositiva y la crítica.

Por lo que se refiere a la agenda de nuestra exposición, es notorio que a la educación se la concibe *como un proceso en desarrollo* de lo que es el hombre (en su esencia, o en su situación de hecho; y de lo que, en consecuencia, debe ser el hombre). No podemos iniciar, pues, nuestra exposición sino a partir de la concepción del hombre, según Rorty, y -más particularmente- de lo que es el conocimiento humano. El conocimiento humano aparece, en efecto, como el instrumento fundamental para crear todo otro instrumento y cambiar las condiciones de la vida humana. Por ello, si bien la educación no se reduce al conocimiento, tiene una relevancia particular en la concepción de la educación y de la filosofía de la educación.

Pero el hombre no es humano aisladamente, sino que su vida se desarrolla condicionada por el *entorno social*. Por esto, entonces, deberemos considerar, aunque sea brevemente, la concepción de la sociedad según el pensamiento de R. Rorty.

Solo después de tener presente estas dos variables podremos considerar qué sentido tiene la educación humana.

Breve descripción de la concepción de R. Rorty sobre el conocimiento.

a) ¿Explicar o describir?

2. Generalmente se suele admitir que *expli-*

car es explicitar una causa (un motivo, un factor) para un efecto (para una consecuencia o derivación), de modo que éste resulta ser entonces inteligible por medio de aquella. Más apenas aceptado esto, surgen otros problemas: ¿Quién explica a su vez a la causa? ¿Hay otra causa, hasta llegar a una última o hasta abandonar la tarea, considerándola humanamente imposible?

Por otro lado, en un mundo que parece transitar sin certidumbre alguna, sin una causa última (o admitida como tal) para los efectos, solo parece ser adecuada la *descripción* que hace presente el mundo en palabras, como una paleta en la que se suman festosos colores televisivos, presentándose como imagen, sin tiempo para encontrarles un porqué y obtener una comprensión². En este contexto, las filosofías que buscan un punto último de explicación, aparecen como una descripción, para lograr, a partir de un sentido (sensible o intelectual), aclarar un significado o una función.

3. Según Rorty, en la filosofía occidental, siempre ha estado supuesto un *dualismo*: por un lado, el sujeto con las ideas en su interior, y por otro, la realidad con sus objetos. El conocimiento fue concebido entonces como una relación entre un sujeto y los objetos; pero esta relación de interiorización exacta de la imagen podía fallar, de modo que la realidad podía no ser reflejada en forma correcta, sino distorsionada. Surgía así el problema del error y de la verdad de las ideas o conocimientos, según la representación fuese correcta o incorrecta. El conocimiento quedó entonces definido como una representación interna; y el conocimiento verdadero como la *representación interna* correcta, exacta precisa, *fundada en el objeto*. El conocimiento verdadero fue entonces sinónimo de conocimiento *objetivo*. El conocimiento falso o erróneo era un conocimiento

subjetivo, fundado solamente en las creencias u opiniones del sujeto.

b) ¿Conocimientos o creencias?

4. Ante tal dualismo, Rorty tiene una *actitud pragmática*: el conocimiento es una herramienta que está en función de los fines o beneficios que se proponen los hombres. En consecuencia, *abandona, sin refutarla, la concepción clásica del conocimiento* (dualista: sujeto del conocimiento – objeto conocido) por ser una concepción inútil que genera más problemas que soluciones³.

Rorty no ve al conocimiento como una relación entre un sujeto y un objeto, relación que tendría por finalidad representar, en el interior, en forma exacta y fielmente lo que es un objeto exterior al sujeto. Siguiendo a Davidson, Rorty habla de *creencias* más bien que de conocimientos. Hablar de *conocimiento* lleva casi implícita la cuestión de que éste sea verdadero o falso; lleva casi implícita una referencia al objeto del pensamiento. Por el contrario, hablar de *creencias* (aunque se suponen que también son pensamientos) es centrar la atención *en las personas* que tienen pensamientos en cuanto son personas con *persuaciones* sobre las cosas o acontecimientos.

Rorty admite que las creencias solo pueden considerarse verdaderas o falsas en cuanto son útiles y adecuadas a los propósitos que se desean lograr; “pero no representan nada”. Por lo tanto, *el problema de la verdad de las creencias no es un problema de correspondencia con una realidad* que sirve de criterio para la verdad de esas creencias.

c) ¿Realidad o utilidad?

5. Rorty, pues, prefiere hablar de creencias más bien que de conocimientos; per, además,

prefiere no hablar de “la realidad” de algo. Admitir que existe una realidad que es absoluta respecto de nuestras creencias, hace surgir “pensamientos relativistas”⁴. La noción de “*realidad en sí*”, la “*cosa en sí misma*” sin ninguna descripción de la misma, es absurda: Es admitir algo que está allí pero para nadie y entonces ¿cómo se puede afirmar que está allí o que es siempre de tal o cual manera independientemente de quien habla de ella?

Según el pragmatismo, las cosas son como se las usa de acuerdo a la descripción que nos hacemos de ellas⁵. Admitir “la realidad” en general y en absoluto, es hablar de algo que no informa sobre nada ni explica nada. Por el contrario, Rorty no se opone a admitir un *realismo no interesante*: como aquello que causa en los usuarios el surgimiento de un lenguaje y produce creencias, sin que éstas sean una representación de ellas; o bien como algo trivial de sentido común, según el cual todas las creencias verdaderas son verdaderas porque son lo que son (esto es, solo creencias). Por otra parte, las verdades tautológicas (donde el predicado afirma lo mismo que se contiene en el sujeto de la proposición: el ser es el ser) carecen de interés para el pragmatismo.

El pragmatista no niega la *existencia de la realidad* humana. Ésta es interpretada en la práctica como un conjunto de creencias causadas por otras creencias o cosas físicas. El pragmatista *no alberga ningún* escepticismo generalizado sobre otras mentes o culturas, o sobre el mundo exterior; sino solo un escepticismo detallado sobre esta o aquella creencia o grupo de creencias⁶.

Etnocentrismo: Entre el absolutismo y el relativismo

6. Por el contrario, tan pronto como se acepta la manera de pensar el conocimiento

como una relación entre un esquema (conceptos, palabras) y un contenido (realidades, objetos), nos encontraremos innecesariamente enredados en la cuestión del *relativismo versus el absolutismo*. Rorty no duda de que estamos en contacto con la realidad, porque ella causa numerosas creencias nuestras; pero estas creencias no representan la realidad; ni la realidad tiene un sentido o significado o inteligibilidad en sí misma.

Rorty estima que *tampoco hay una forma privilegiada de tener acceso a la realidad conocida*, sea mediante una *intuición* segura, sea mediante una *revelación*, sea mediante una *percepción*. Tampoco se da, por otra parte, un conocimiento verdadero o conocimiento consciente pre-lingüístico⁷. Cuando alguien atribuye el conocimiento a un niño que no habla aún, o a los animales, se lo atribuye desde una comunidad que ya tiene conceptos, conciencia y lenguaje.

7. “Sin duda, afirma Rorty, el relativismo se refuta a sí mismo”, pues no se puede afirmar absolutamente que todo es relativo. Si todo es relativo, por una parte, lo sería también el relativismo, y por otra, habría algo absoluto: la afirmación de que todo es relativo. Y sin embargo, en la práctica actuamos siempre e inevitablemente desde una perspectiva asumida implícita o explícitamente; tenemos que admitir que debemos “actuar a partir de las redes que somos, de las comunidades con las que nos identificamos actualmente”⁸. A esto le podemos llamar *antropocentrismo o etnocentrismo*.

En la práctica, todas las personas y las sociedades son etnocéntricas: ven bien y comparten la vida con personas y sociedades con cuyas creencias coinciden. Por ello, más bien que hablar de *conocimiento* (término que parece referir a cómo son las cosas conocidas), como lo hacían los clásicos griegos, debemos

hablar de *creencias* (de nuestras estimaciones sobre lo que creemos conocer), como lo hacen los empiristas y pragmatistas.

Yo diría que no hay verdad en el relativismo, pero sí en el etnocentrismo: no podemos justificar nuestras creencias (en física, ética o cualquier otro ámbito) ante cualquiera, sino sólo ante aquellos cuyas creencias coinciden con las nuestras en cierta medida... Este es un problema práctico sobre las limitaciones de la argumentación⁹.

Pragmatismo

8. Al pragmatista (del griego *prágmata*: los negocios, las cosas útiles que se pueden hacer) le interesa el conocimiento en cuanto es *útil* para los intereses de quien lo tiene; en cuanto se guía por el valor de la utilidad, no en cuanto es verdadero.

El pragmatista no necesita la meta denominada “verdad”¹⁰. No tiene sentido preguntarse: “¿Estamos describiendo las cosas como realmente son?”. Todo lo que se necesita es saber si alguna otra descripción “podría ser más útil para alguno de nuestros propósitos”¹¹.

Volvemos pragmatistas es identificar el sentido de la vida con obtener lo que se desea, con imponer nuestra voluntad¹².

Pero, por ello mismo, Rorty estima no ser relativista, pues, según él, “el ‘relativismo’ es la concepción según la cual cualquier creencia sobre determinado tema, o quizás sobre *cualesquiera* temas, vale tanto como la que más”¹³.

9. En realidad, lo que R. Rorty ha asumido como válido son las creencias. Más bien que conocimientos (lo que nos lleva al problema de la verdad o falsedad de los mismos), lo que se

da son creencias, persuasiones más o menos fuertes, más o menos compartidas.

Rorty tiene también sus creencias. Ellas toman en consideración lo que él considera logros de algunos escritores contemporáneos, y que pueden resumirse en el *abandono de un centro natural ahistórico en el ser humano*: en otras palabras, la aceptación de una visión inmanentista de la vida humana¹⁴.

10. El *hombre está totalmente en sus manos*. Él es la medida de las cosas. Él pone los límites. Por ello, un hombre llama loco a quien no puede tomar en serio lo que él toma. “Y esto, a su vez, es determinado por la educación y por nuestra situación histórica (*historical situation*)”¹⁵.

En este contexto, no hay causas últimas, metafísicas. No cabe, en consecuencia una explicación filosófica como tradicionalmente se la ha considerado. Solo cabe *describir* las situaciones, individuales o sociales, y los problemas; pero *no explicarlos*; o a lo más, explicarlos en tanto y en cuanto es útil dar una explicación, siendo la utilidad práctica la razón última de la filosofía. Rorty, como los intelectuales del siglo XIX puede decir:

*A nosotros nos basta con saber que vivimos en una era en que los seres humanos podemos hacer las cosas mucho mejor, en nuestro beneficio. No necesitamos indagar detrás de este hecho histórico en busca de hechos no históricos acerca de lo que realmente somos*¹⁶.

Conocimiento pragmático

11. Respecto de lo que sea el conocimiento, Rorty toma una posición definida y pragmática: no hay que buscar qué es el conocimiento sino abandonar esa búsqueda y ese pseudoproblema.

Rorty estima ser un continuador, en al-

gunos aspectos, de Wittgenstein, Heidegger y Dewey, al menos en que estos autores están de acuerdo en “que hay que abandonar la noción de conocimiento en cuanto *representación exacta*”, “descartar las nociones de ‘fundamentos del conocimiento’ y de la filosofía”, y prescindir de la *idea de la mente*, que utilizaron en común Descartes, Locke y Kant, situada en el espacio interior del hombre y dotada de elementos y procesos que posibilitan el conocimiento¹⁷. Abandonar esta idea de la mente ha sido el objetivo expreso de la obra fundamental de Rorty (*El espejo de la naturaleza*) y, en general, el objeto de toda su propuesta filosófica.

La concepción de R. Rorty sobre la filosofía.

12. No es tarea fácil definir la visión filosófica de R. Rorty. Él mismo se autodefine de muy variadas maneras:

- a) Es cierto que se define *pragmatista*, que admira al pragmatista John Dewey y desearía ser su discípulo¹⁸.
- b) Por otra parte, si bien no se dice ser relativista, convierte este concepto en sinónimo de antifundacionista o antidualista; y él se dice *antidualista* y *antifundacionista*¹⁹.
- c) Rorty se denomina negativamente como *antiplatónico*, *antimetafísico* y *ateo*. El “es” (metafísico, fuera de todo tiempo y espacio, indicador de la esencia de las cosas) le resulta obscuro²⁰. En consecuencia, define los entes, en cuanto se originan o están en un tiempo y en un espacio (por lo que es *historicista*) y no admite naturaleza en las cosas, o dignidad ni en Dios ni en las personas: para “los ateos sui generis como yo” -afirma Rorty- esta dignidad (de las personas) consiste en operar en forma adaptativa desde dentro de nuestra tradi-

- ción²¹.
- d) Se dice *nominalista*, y asume ya un *nominalismo metodológico*, ya un *nominalismo psicológico*, también llamado *idealista lingüístico*²².
 - e) Se dice también *conductista*²³; pero también se dice a la vez *antiesencialista*, *pluralista pragmático e interpretacionista*²⁴, pues al no haber esencias en las cosas, todo se reduce a la interpretación que se hace de ellas.
 - f) Rorty se define, a regañadientes, como *posmoderno*²⁵.
 - g) No deja de llamarse también *liberal reformista*²⁶.
 - h) Rorty también se autocalifica como *posnietzschiano y norteamericano posdarwiniano*²⁷.
 - i) En un cierto aspecto, se considera escéptico, pues afirma tener “*una actitud escéptica hacia los problemas y los vocabularios filosóficos tradicionales*”²⁸.
 - j) Por otra parte, se denomina *pospositivista*, libre de la *metodolatría*²⁹ y considera que las formas científicas son solo formas útiles o exitosas de decir las cosas, sin gozar por ello de algún privilegio³⁰.
 - k) Se dice, además, *ironista*, esto es, capaz de ironizar e incapaz de tomarse en serio a sí mismo, a ninguna esencia real, ni a lo metafísico³¹.
 - l) Desde el punto de vista de su visión de las cosas, acepta un “*marco naturalista, en realidad materialista*”³².
 - m) Se dice *etnocéntrico*, por lo que admite que cada grupo humano o etnia ve las cosas desde su punto de vista y desde su lenguaje³³.
 - n) Se refiere, además, a sí mismo, como a un *antiesencialista, coherentista, no idealista*³⁴.
 - o) Rorty es un filósofo “*abandónico*”. En efecto, abandona sin más “la esperanza de universalismo”, “el temor al relativismo”,

los argumentos y las refutaciones, lo correcto por lo útil, la representación y el realismo, las nociones últimas, el dualismo esquema-contenido, la visión de conjunto; abandona “el deseo de objetividad”, esto es, de entrar en contacto con lo no humano, con las cosas en sí mismas³⁵. Abandona, además, la idea de que el hombre tienda a la felicidad³⁶. Siguiendo a Nietzsche: “Nosotros -afirma Rorty- negamos que el hombre tienda a la felicidad, nosotros negamos que la virtud sea el camino hacia la felicidad, nosotros negamos que existan acciones que hasta ahora se denominaron morales, las ‘desinteresadas’, las ‘no-egoístas’”³⁷.

- p) Aunque en otros tiempos fue políticamente comunista, hoy se define como “*intelectual liberal norteamericano*”³⁸, que debe aceptar el hecho de partir de donde está, lo que significa, para él, que hay numerosas perspectivas que simplemente no puede tomar en serio. Sin embargo, sigue sintiéndose, como Dewey, de la izquierda reformista y anticomunista.
- q) También se autodefine y se incluye entre los “*liberales humanistas decentes, representantes de la comunidad moral*” a la que sus lectores y él mismo pertenecen, no por ser más inteligentes que los matones contra los que lucha, sino simplemente más afortunado, por ser hijo de un tiempo y un lugar en que se defiende la democracia y se lucha contra los matones³⁹.
- r) Se llama a sí mismo “*demócrata de izquierda*”, porque cree que la tecnología y las instituciones democráticas, con suerte, pueden colaborar para aumentar la igualdad y disminuir el sufrimiento⁴⁰.
- s) En fin, Rorty estima necesario admitir un “*panrelacionismo*”, sin nada de absoluto, lo que se parece mucho al *relativismo*⁴¹.

13. Se puede advertir, pues, que no resulta tarea sencilla calificar el pensamiento de R. Rorty. Si, no obstante, deseáramos buscar un denominador común a las calificaciones que él mismo se atribuye, podríamos afirmar que nos hallamos frente a un *filósofo inmanentista*, donde el hombre es el centro del interés, el cual tiene en sus manos su propia vida individual, cultural, social, moral: la visión del mundo y el mundo de los valores depende del hombre (entendido como un ser biológico-material, dotado de lenguaje), y éste no debe buscar ninguna salvación o refugio en algo o alguien superior al hombre mismo.

Por otra parte, su visión de las cosas se halla anclada en la utilidad, por lo que Rorty es, -como admirador y seguidor de J. Dewey- con razón y por un lado, *un pragmático utilitarista e historicista* con cierto sentido moral y social, y aprecio por la libertad, por lo que aspira a ser útil “para construir una comunidad de cooperación” de izquierda reformista pero no marxista; y, por otro, un *posmoderno* por negar a la filosofía toda fundamentación metafísica y ontológica; y, sin embargo, poseedor de un gran aprecio por la imaginación, portador de un cierto idealismo leal a un país soñado (más que por un país en el que se despierta cada mañana)⁴².

En mi opinión, el resultado del pensamiento genuinamente original no es tanto refutar o subvertir nuestras creencias anteriores como ayudarnos a olvidarlas ofreciéndonos un sustituto de ellas. Considero que la refutación es signo de falta de originalidad⁴³.

14. Pues bien, Rorty abandona los principios de la filosofía clásica, ¿pero con qué criterio? ¿A partir de qué nuevo principio para su filosofía? El principio asumido es el de la *mayor o menor utilidad*, principio de una *filosofía pragmática*, esto es, según su significado

etimológico, apta para negocios, para lo factible, para la práctica.

La razón que ofrece Rorty, con la que desea justificar el abandono de los principios filosóficos anteriores, consiste en “que tenemos que resolver *problemas diferentes* de los que dejaron perplejos a nuestros predecesores”. Los problemas antiguos *carecen de interés y de utilidad* para Rorty y para los filósofos que él estima. Esto, sin más, justifica su abandono.

Antiguamente se discutían lógicamente los problemas, se los refutaba, si era necesario se recurría a sus orígenes históricos, pero se hacía patente la lógica contradicción de sus afirmaciones. Rorty asume otra actitud: lo que no interesa porque no es útil, se abandona sin más.

Rorty estima, por otra parte, que esto es lo que todos los filósofos hicieron: Cada filósofo trató los problemas que para él eran útiles. El pragmatismo recontextualiza a sus predecesores, apreciando los aspectos pragmáticos de cada uno de ellos. Pero, frecuentemente, lo que fue *útil* para los predecesores, no lo es para los sucesores: “Nosotros tenemos diferentes objetivos, que serán mejor atendidos si empleamos un vocabulario diferente”⁴⁴. Todo adquiere más o menos valor, según sea más o menos útil para el logro de los fines.

La concepción de R. Rorty sobre la sociedad.

15. La sociedad es un producto del proceder humano. La visión filosófica de Rorty es pragmática e *historicista*. Por ella afirma que nuestros problemas, nuestro sentido de la existencia, nuestra filosofía solo se explican *dentro* de este nuestro mundo, en situaciones culturales de espacio y tiempo determinados. Desde un punto de vista tradicional, podríamos decir que se trata de una filosofía inmanentista, mundana, naturalista, porque en este mundo se

encuentran las causas de lo que somos.

Desde Hegel, los pensadores historicistas... han negado que exista una cosa tal como 'la naturaleza humana' o 'el nivel más profundo del yo'. Su estrategia ha sido la de insistir en que la socialización y, por lo tanto, la circunstancia histórica, abarcan la totalidad: que no hay nada 'debajo' de la socialización o antes de la historia que sea definitorio de lo humano. Tales autores nos dicen que las preguntas como '¿En qué consiste ser hombre?' debieran ser sustituidas por preguntas como 'En qué consiste vivir en una rica sociedad democrática del siglo XX?'... El giro historicista nos ha ayudado a liberarnos, gradual pero firmemente, de la teología y de la metafísica; de la tentación de buscar una huida del tiempo y del azar. Nos ha ayudado a reemplazar la Verdad por la Libertad como meta del pensamiento y del progreso social⁴⁵.

Ser historicista no es, para Rorty, algo despreciable, dado que todas las filosofías lo son, aunque la mayoría de ellas no desean reconocerlo y más bien, se ubican en un sitio como si el filósofo fuese un Dios, fuera de todo tiempo y espacio, que ve y conoce las cosas tal cual son, con absoluta verdad. A esto se le ha dado en llamar “ver las cosas desde el Ojo de Dios”, desde la trascendencia, desde la metafísica.

16. La *sociedad* es, en realidad, un conjunto de personas con creencias comunes: se es socio cuando se comparten creencias y se pueden hacer pactos tácitos o explícitos. Rorty no cree que alguien sea capaz de salir de su propia sociedad y de su propio lenguaje con el que expresa su punto de vista. Las cuestiones metafísicas “pueden adquirir un respetable sentido ironista socializándolas”, incorporándolas a las contingencias y necesidades históricas⁴⁶.

En consecuencia, Rorty no cree que el

objeto del pensamiento filosófico -como consecuencia de él, el pensamiento sobre la educación- consista en distanciarse de cualquier comunidad dada y contemplarla desde un punto de vista más universal⁴⁷.

La concepción de R. Rorty sobre la educación.

a) Pragmatismo: en la búsqueda de un futuro humano mejor

17. Rorty, al igual que Dewey, considera que “los seres humanos son hijos de su tiempo y lugar, sin ningún límite significativo, biológico o metafísico, a su plasticidad”. La conciencia, como el gusto, es “igualmente producto del ambiente cultural”. Ahora bien, la mayoría toma esta concepción como un “relativismo cultural”, donde cualquier perspectiva moral es tan buena como cualquier otra. Mas Rorty ha tratado de sostener que su visión de las cosas no es un relativismo, y que su modo de ver las cosas “es mucho mejor que ninguna visión alternativa”. Estados Unidos, por ejemplo, “pese a sus vicios y atrocidades pasadas y presentes, y pese a su continua ansiedad por elegir tontos y truhanes para altos cargos, es un buen ejemplo del mejor tipo de sociedad inventada hasta el momento⁴⁸”. Para que no exista, pues, relativismo es suficiente, para Rorty, que no todo sea igual o bueno como otra cosa. Rorty diría que no hay relativismo donde existe una relativa escala de valores que permite diferenciarlos y hacerlos preferibles.

18. Por una parte, su actitud es *pragmática*, tras las huellas de J. Dewey, por lo que la única verdad de las afirmaciones se halla en la utilidad: *lo útil reemplaza a lo correcto*⁴⁹. Una oración es verdadera cuando recibe el consenso de la gente y sirve para resolver algún proble-

ma, al adecuarse mejor a los fines que la gente persigue. Una creencia es verdadera no porque represente exitosamente la realidad, sino por ser *una regla de acción que proporciona ventajas*.

19. El pragmatismo se presenta como un nuevo Humanismo, para una teoría de la educación, dado que sustituye los problemas de la realidad, de la razón o de la naturaleza, por la búsqueda de un “futuro humano mejor” e intenta “aliviar y beneficiar la situación de los hombres”⁵⁰. Indudablemente que este pragmatismo tiene algo de utópico al creer que la compasión puede ser la base para fundar una sociedad. Pero la *utopía es en parte profecía* y ayuda a realizarla en libertad.

Por otra parte, si bien Rorty no desea aplicar fácilmente a su filosofía el término “posmoderno”, pues se lo usa con cierta confusión para muy variados fines; sin embargo, su filosofía puede calificarse como posmoderna, en cuanto con ella Rorty *no desea fundamentar* una filosofía en ningún esencialismo, sino más bien oponerse y *abandonar, sin argumentar*, la filosofía clásica⁵¹.

En concreto, no desea participar de lo *negativo* del pensamiento posmoderno que es su falta de compromiso con las instituciones sociales y de crítica hacia ellas. Pero, por otro lado, -según él- comparte el aspecto *positivo* de la posmodernidad, esto es, el haber “socavado definitivamente el esencialismo filosófico”⁵².

La filosofía, según Rorty, no es una *representación* del mundo, sino una descripción pragmática del mismo, sin pretensión de verdad entendida como correspondencia entre esa descripción y la realidad. Rorty entiende la filosofía como edificación moral, educación, formación de cada uno y de los demás, lo cual lo logra estableciendo vínculos entre nuestra

cultura y la de los demás, elaborando nuevos lenguajes, saberes y metas⁵³.

b) El “yo” no es dueño de su propia casa: es solo una red de creencias

20. La educación, en buena parte, ha consistido, tradicionalmente en formarnos como personas, individuales y sociales.

Ahora bien, la persona humana es pensada por Rorty a partir del “yo”, pero no de un yo sustancial; sino de un yo que no es más que *el nexo flexible de creencias que cada uno teje y vuelve a retejer en medio de las contingencias que le toca vivir*. Como no hay un centro del cerebro, tampoco existe un centro o núcleo del yo o de la persona humana.

*Al igual que las sinapsis neuronales están en continua interacción entre sí, tejiendo constantemente una configuración diferente de descargas eléctricas, nuestras creencias y deseos están en interacción continua, redistribuyendo valores de verdad entre enunciados. Al igual que el cerebro no es algo que ‘tiene’ estas sinapsis, sino que es simplemente la aglomeración de aquellas, el Yo no es algo que ‘tenga’ las creencias y deseos, sino simplemente la red de estas creencias y deseos*⁵⁴.

Rorty comparte, con Freud y Davidson, la idea de que *el yo no es dueño ni de su propia casa*. Por un lado, en la Modernidad, Copérnico, Darwin, Freud, al hacer menos plausible a Dios y a los ángeles, “han situado al ser humano en la cima”. Pero, por otro lado, en la actualidad, la situación del hombre es cada vez más humillante, pues “la humanidad es menos importante de lo que habíamos pensado”⁵⁵.

El ser de la persona ha quedado reducido primero -con el giro lingüístico de la filosofía- a las palabras. Luego, en la era de la imagen, la persona es solo la autoimagen que logra esta-

blecer.

21. En este contexto, la educación no es obra de filósofos o pensadores abstractos, sino del proceso social en cual cada individuo vive.

Rorty, en efecto, desconfía de la capacidad de los filósofos para generar teorías y prácticas de la educación. Estima, por el contrario, que son los poetas, los literatos, los periodistas, los etnólogos o antropólogos los que mejor describen lo que es *el ser humano*, o sea, ese conjunto flexible de creencias que cada uno tiene de sí mismo y el problema del sufrimiento. Ser humano es, de hecho y en la práctica, - más allá de toda teoría- trabajar para aliviar el sufrimiento de los demás.

Se puede ser humano sin ser universalista, sin creer que es 'racional' interesarse por el sufrimiento de los demás o que exista una 'humanidad común' que nos vincula con los demás. Uno puede desear aliviar el sufrimiento sin tener una respuesta interesante cuando Sócrates le pregunta ¿por qué deseas esto?, también sin creer que este deseo es la cosa más profunda e importante de su vida⁵⁶.

Ser posmoderno y pragmático significa poder prescindir de la búsqueda de los fundamentos últimos para actuar (en la práctica, aun sin tener grandes respuestas teóricas) como ser humano aliviando el dolor innecesario.

c) ¿En qué consiste educar para una vida razonable?

22. Rorty asume los conocimientos de su tiempo y estima que éstos, como resultado, han logrado borrar la imagen de una persona o de un yo con algo de fundamento racional o metafísico.

Los antropólogos e historiadores de la ciencia han borrado la distinción ente una racionalidad innata y los productos de la enculturación.

Filósofos como Heidegger y Gadamer nos han presentado consumadas concepciones historicistas del ser humano. Otros filósofos como Quine y Davidson, han borrado la distinción entre verdades de razón permanentes y verdades de hecho temporales. El psicoanálisis ha borrado la imagen del yo común a la metafísica griega, la teología cristiana y el racionalismo de la Ilustración: la imagen de un centro natural ahistórico, el locus de la dignidad humana, rodeado de una periferia fortuita y accidental⁵⁷.

Rorty distingue, en particular, tres conceptos de racionalidad: 1) Racionalidad entendida como *habilidad para enfrentarse* al medio adaptando las propias reacciones a los estímulos ambientales de formas más y más complejas y delicadas. 2) Racionalidad como *un ingrediente extra y añadido* que los seres humanos tienen y los animales no. 3) Racionalidad como sinónimo de *tolerancia, como habilidad unida a la voluntad de alterar los propios hábitos*, de hacer de uno mismo una persona diferente; concebida como una inclinación a discutir las cosas antes que a luchar, quemar o desterrar, siendo casi sinónimo de libertad.

Pues bien, Rorty, (siguiendo a Dewey y uniendo a Hegel con Darwin), rechaza el segundo concepto de racionalidad y la entiende como una combinación del primer y tercer concepto dado de racionalidad.

Estando así las cosas, las instituciones educativas deberían promover la formación de personas que lleven una vida razonable, que fuesen racionales en el sentido de que *desarrollan habilidades para enfrentarse con problemas* del medio en el que viven, que *son tolerantes*, capaces de cambiar, de vivir y dejar vivir, de discutir, de tener más *confianza en la persuasión* que en la fuerza⁵⁸.

d) Educación por identificación, acorde a las situaciones históricas y pragmáticas

23. Platón se las arregló para convencer a Occidente de que el conocimiento de las verdades universales era tan importante como él pensaba que lo era y que la educación debía fundarse en esas verdades universales acerca del hombre y de la sociedad. Pero, según Rorty, hoy podemos dejar atrás el fundacionalismo. Por estas frecuentes propuestas de Rorty, parecería que su concepción de la educación está infundada, carente de valores universales. Mas si analizamos sus textos, advertiremos que Rorty si bien abandona por un lado todo fundamento metafísico de la educación, por otro, no deja de proponer un concepto de educación acorde a las situaciones históricas y pragmáticas⁵⁹, las cuales se muestran como un cierto eje fundante de su propuesta.

*Espero que podamos aprender a arreglárnoslas sin la convicción de que hay algo profundo - el alma humana, la naturaleza humana, la voluntad divina, o el curso de la Historia- que provea un sustento sólido para la elaboración de grandes teorías...*⁶⁰

e) Liberalismo posmoderno: un ámbito para la tolerancia

24. Lo que se aprende, en buena parte, se aprende por identificación. Lo que la sociedad, en cuanto agente de educación, debe proponer a sus ciudadanos es una “diversidad de identificaciones”. Una sociedad es más educada que otra porque facilita el número de comunidades con las que las personas pueden identificarse. A esto puede llamarse un aumento en la civilización y en la vida moral.

“Solo podemos esperar crear una concepción más racional de la racionalidad desde dentro de nuestra tradición”, creando una comunidad que acepte a los demás, como parte del “nosotros”.

Algunas sociedades son mónadas, unidades cerradas; otras, por el contrario, se abren a las demás. La cultura liberal burguesa, en la que vive la mayoría de las comunidades de Occidente, se enorgullece de agregar constantemente nuevos lazos de unión con las demás y ampliar constantemente sus simpatías.

*Es una forma de vida que constantemente extiende pseudópodos y se adapta a lo que encuentra. Su sentido de la propia valía moral se funda en su tolerancia de la diversidad. Entre sus héroes a los que exalta figuran quienes han extendido su capacidad de simpatía y tolerancia*⁶².

25. La sociedad liberal burguesa genera un proceso de educación por identificación y propone el ideal de procedimientos en la justicia y la idea de igualdad humana. Esta idea de igualdad humana es aún de carácter grupal y reciente: no se basa en una naturaleza humana igual para todos, sino en una decisión moral y social de considerar a los demás como a nosotros mismos.

Vivimos cada vez más en un mundo “collage”, o “cambalache” donde viven sin más lógica -como pegadas una junto a otra- formas de vidas dispares, con diversas opciones, diferentes valores y preferencias, difícilmente compatibles entre sí. Se trata de aceptar pragmáticamente una condición de hecho: el mundo social de hecho se da de esta forma.

*La ventaja del liberalismo posmoderno es que reconoce que al recomendar ese ideal no se está recomendando una concepción filosófica, una concepción de la naturaleza humana o del significado de la vida humana, a los representantes de otras culturas. Todo lo que deberíamos hacer es señalar la ventaja práctica de las instituciones liberales para permitir la convivencia de individuos y culturas sin entrometerse en su respectiva privacidad, sin entrometerse en las concepciones del bien de los demás*⁶³.

26. Pero el proceso educativo si bien es identificación social, implica también un esfuerzo personal de aceptación de lo pragmático. Se necesita esfuerzo, en efecto, para controlar nuestros sentimientos cuando una persona totalmente diferente se nos presenta o introduce en nuestra comunidad.

La *tolerancia* no significa que debamos imitar a los demás, sino que debemos respetarlos con simpatía, dialogar, expresar opiniones (o regatear intercambiando ideas), aunque no tengamos los mismos sentimientos, los mismos puntos de vista, los mismos valores. En estos frecuentes casos, entra a funcionar la actitud irónica liberal, esto es, de tolerancia sabiendo que nada hay que sea absoluto.

Cuando esto sucede, lo que hay que hacer es sonreír, hacer el mejor trato posible y, tras un esforzado regateo, retirarnos a nuestro club. Allí nos sentiremos reconfortados por la compañía de nuestros partenaires morales⁶⁴.

f) La cháchara sobre la lógica

27. El aprender no puede ser entendido, entonces, como un proceso empírico simple, que comienza con la percepción y termina con la verificación de la misma conceptualizada. El idealista buscará la verificación en la coherencia de los contenidos lógicos; el realista anclará la verdad en algo real más allá de las palabras y de los conceptos; pero el *pragmatista asumirá como verdaderas las creencias que relacionadas entre sí resultan útiles*, reemplazando lo correcto por lo *útil y práctico* para lograr los fines propuestos. El aprendizaje que se estima valioso por sí mismo, por su metodología o forma de aprender, no tiene valor para los pragmáticos.

La cháchara sobre la 'forma lógica', el 'análisis de conceptos' y las 'verdades necesarias' han suscitado más problemas que los que han

resuelto⁶⁵.

¿Por qué preferir una filosofía y un aprendizaje pragmáticos? No porque sea verdadero -responde Rorty-; sino porque da resultados: "*Es verdadero porque da resultado*"⁶⁶. Los resultados son lo importante: ni siquiera el *autocontrol* (o la autonomía, perseguida frecuentemente como la única finalidad educativa digna de consideración) es importante en sí mismo si no da resultados⁶⁷.

g) Dos tareas de la educación: socializar y individualizar con ironía

28. El proceso de educación, aun siendo pragmático, no puede prescindir de una finalidad moral; pero esta finalidad es pragmática, propia de "una cultura post-filosófica" (donde la literatura sucede a la filosofía), guiada por una "cierta práctica social concreta"⁶⁸.

Rorty duda de la eficacia y "relevancia de la filosofía en la política", por ello también duda de la "relevancia de la filosofía de la educación". En el mejor de los casos, la filosofía posee un valor terapéutico con el que se ayuda a las personas adultas (no a los niños) a abandonar las ideas anticuadas y convencionales y asumir otras. Por esto, cabe distinguir dos tareas en el proceso educativo:

Me parece que la educación pertenece a dos empresas bien definidas. La educación inferior es fundamentalmente una cuestión de socialización, el tratar de inculcar un sentido de ciudadanía, y la educación superior consiste en su mayor parte en una cuestión de individuación, el tratar de despertar la imaginación del individuo con la esperanza de que ésta será capaz de recrearse a sí misma. No estoy seguro de que la filosofía logre hacer mucho por cualquiera de estas empresas⁶⁹.

No tenemos que aprender nada esencial, ni eterno ni trascendente más allá de la historia. Para ser humano, es suficiente con *captar con ironía la relativa estupidez de cada época*.

Cada época tiene su propia gloria y su propia estupidez. La labor del novelista es mantenernos al corriente de ambas. Porque no existe ningún juez supremo, ni ninguna única descripción correcta, porque no existe huida alguna a lo totalmente otro, ésta es la tarea más importante posible. Pero es una tarea que solo puede emprender de pleno corazón alguien no trastornado por los sueños de un marco ahistórico en el que se despliega la historia humana, una naturaleza humana universal...⁷⁰

Para Rorty, el docente -de los niveles inferiores de escolaridad- debe creer que la sociedad se funda en la verdad (en caso contrario “será mejor que busque otra profesión”) y debe ser el vehículo de transmisión de lo que es socialmente admitido. El que es docente en los niveles superiores, por el contrario, se halla “en el santuario de la libertad académica” y las dudas sobre la sociedad se vuelven entonces centrales. En este caso, la tarea de la educación se orientará -según Rorty y reinter-pretando a su modo a Dewey- hacia “la tarea de reemplazar un presente insatisfactorio por un futuro más satisfactorio, sustituyendo así la certidumbre por la esperanza”⁷¹.

Sugerencias para una crítica a las concepciones de R. Rorty.

29. La toma de posición filosófica de R. Rorty posee aspectos paradójicos (la inutilidad de las otras filosofías y la utilidad de la propia) y contradictorios (porque el valor de utilidad en la que se basa, tiene sentido medio y éste no vale sin un fin que trasciende los medios).

Por un lado, Rorty abandona, sin discutir, las posiciones de los filósofos anteriores (la concepción platónica, la concepción representacional del conocimiento, la validez de las esencias, la existencia de un yo sustancial, la existencia de Dios, etc.). Pero por otro lado, él asume una posición pragmática, historicista, inmanentista, como la única buena filosofía por ser ésta útil a sus deseos en esta época. Brevemente dicho, rechaza el valor de las otras filosofías, sin discutir las desde sus propios supuestos, y asume el valor de la utilidad como un valor supremo.

30. El valor de la utilidad es tan grande, para un pragmatista posmoderno, que todo lo demás queda sin valor si no es útil; pero esta posición por ser posmoderna, es asumida sin grandes críticas, y sin preocupación por los fundamentos. En el clima de la actitud irónica por él asumida, no toma en serio a ninguna filosofía anterior si no es pragmática; tampoco toma en serio el deseo de fundamentar tradicionalmente exigido por la filosofía, menos aún le parece relevante admitir algo así como una naturaleza humana que posea un “ser humano” que lleve ínsita una finalidad y que ésta oriente todo el proceso educativo.

31. Rorty asume el tiempo en que vivimos como un hecho, no fácilmente cambiante mediante filosofías de la educación. La educación, en consecuencia, se reduce a asimilar o imitar los modelos que la sociedad le propone.

El eje del cambio social se halla en el sentimiento: solo mediante imágenes, novelas, relatos se puede conmover a los poderosos para que no opriman tanto a los débiles.

32. En este contexto, se advierte en la filosofía de Rorty un cierto positivismo conservador, resignado ante las situaciones de hecho. Solo

unos pocos (los que pueden comprar una cultura superior, universitaria) tendrán una preparación para la crítica social. Los demás vivirán como propios los modelos sociales que les agradan e imitan. En su propuesta, Rorty ve a la sociedad como “una mezcla de narcisismo privado y de pragmatismo público”: cada uno buscando su propio bienestar mirando a lo suyo y, lo que importa en la vida social no son los valores (unos preferibles a otros según la naturaleza de las cosas), sino su funcionamiento pragmático⁷². Con estos presupuestos, no hay condiciones de posibilidad para lo que tradicionalmente llamábamos educación. Ésta, en efecto, se ubicaba en el desarrollo de la persona, donde el sujeto -sin dejar de ser sujeto- aspiraba a lograr la objetividad sobre lo que él era y sobre lo que son las cosas y acontecimiento; y donde la sociedad era considerada una comunidad con un bien común para todas las personas, y por lo tanto, objetivo.

Si fuesen coherentes con el valor de utilidad presentado por Rorty, podríamos afirmar que su filosofía resulta poco útil para un cristiano. Por una parte, la filosofía de Rorty preocupada por la utilidad, olvida que ésta tiene algún sentido solo en el contexto de una finalidad y las finalidades que propone Rorty son las de cada uno, por lo que su filosofía no es más que un solipsismo (individual o como grupo social privilegiado).

33. Para un cristiano, la finalidad de la vida humana y el valor fundamental es Dios, y los medios tienen sentido si a Él conducen.

Desde un punto de vista cristiano es criticable el radical inmanentismo de la filosofía de Rorty: para él el mundo social se justifica en sí mismo, en su propia dinámica, impuesta por la libertad de cada individuo en la esfera individual y en la social.

El cristiano puede objetar a la posición

de Rorty el deseo de imponernos una vida sin misterio y sin trascendencia, cerrada en el tiempo y en la especie animal (¿acaso sólo somos animales con lenguajes?). La concepción cristiana parte de una revelación con una visión por cierto más elevada.

34. Falta en el pensamiento de Rorty un motivo racional para toda su aparente defensa del humanismo. Según Rorty, trataremos de cambiar la situación de los débiles, por la vía del sentimiento, pero sabiendo que ni siquiera somos personas, sino una red de deseos y creencias.

El hombre aparece como un ser situado, vacío de sí, dispuesto a asimilar el entorno y ser ese conjunto de creencias que vive el entorno, haciéndolo propio sin ser nada propio.

En este contexto, se han suprimido todos los supuestos para crear un concepto fuerte de educación (entendida como la construcción de la persona que se perfecciona hasta alcanzar un sentido moral y trascendente para su vida, mientras se desarrolla en un ámbito social y profesional propio).

35. En el contexto de la filosofía de Rorty el verdadero *a priori* se halla en concebir al conocimiento y a la educación como un “proceso de reproducción social en el estadio alcanzado en el momento histórico que vive el sujeto”⁷³.

Cuando el conocimiento mismo pierde su pretensión de objetividad y verdad, se convierte en sola creencia: en la persuasión del sujeto, en subjetividad y, entonces, todos los valores objetivos caducan, pero con ello la misma persona humana se pierde, pues pierde todo punto de referencia que no sea ella misma y los deseos que ella genera.

En realidad perdido el sentido del ser de las cosas, se pierde la objetividad y con ella el

sujeto, los valores y el sentido de la educación, la cual que da reducida al amaestramiento seductor de las circunstancias históricas y sociopolíticas de turno.

Posiblemente, detrás de la propuesta posmoderna y pragmática estuvo alguna vez la preocupación de escapar de la añagaza del poder, del control y de la regulación del sistema social opresor de los marginados o débiles; pero el recurso utilizado (el pensamiento débil, la ausencia de búsqueda de fundamentos, la carencia de finalidades) no ha sido eficaz ni práctico: la posmodernidad nos deja en el sistema con el agravante de la ausencia de consuelo y con una triste ironía por lo que pasa, sujeto en las férreas manos de los poderosos, sin poder ser cambiado.

36. El pensamiento posmoderno pragmático significa la radicalización de la sospecha, incluso sobre los maestros de la sospechas (Marx, Nietzsche, Freud), hasta quedarse sin raíz alguna. A la tendencia a explicar sistemáticamente las cosas propone la validez del fragmento, de las situaciones sociales de hecho, el pluralismo de los lenguajes, el pragmatismo contextual⁷⁴.

Queda, entonces, poco marco para el cambio propuesto por personas con proyectos humanos propios, sin poder recuperar el poder unificador de la razón. Somos presos de la inercia social; los acontecimientos nos atropellan sin finalidad propia. La multiplicación y saturación de los intercambios hacen más densa la vida social, la cual queda a merced de los acontecimientos.

El ser humano se pierde por saturación de comunicación que no le deja espacio para un pensamiento propio, para la autodeterminación en la vida.

Mas ante la ausencia de la posibilidad misma de la educación de la persona, generada

por la propuesta posmoderna, surge -como ante un argumento *ab absurdum*- con nuevas fuerzas, la necesidad de repensar la validez de los supuestos de la posmodernidad pragmática propuesta por R. Rorty. Si los supuestos de la posmodernidad pragmática *nos dejan en el absurdo* (de la ausencia del sujeto, de la verdad, de la objetividad, del cambio social, de la educación, de fines, de proyectos personales con la inclusión de los otros, etc., cuando nos hallamos “ante la liquidación más exhaustiva de las raíces de lo sagrado”), será necesario cambiar los puntos de partida⁷⁵.

37. En fin, después de esta breve exposición del pensamiento de un filósofo que hoy tiene mucho prestigio en los niveles académico, cabe preguntarnos: ¿Qué nos queda del concepto tradicional de educación?

Cabe prestar atención, ante todo, a los supuestos o principios de la filosofía de Rorty. El parte del supuesto de que *este mundo es contingente, y es el único que existe*. Por ello, no tiene sentido oponerlo a otro mundo trascendente el cual sería el punto de sentido para nuestro mundo actual. Dado que no hay sentido y un valor objetivo, en sí, fundado en un Ser (Dios, Naturaleza, Verdad, Objetividad), el único sentido es la utilidad de las cosas, de los acontecimientos y acciones humanos, utilidad, claro está para los proyectos de cada uno (individual y socialmente considerado). En resumen, el hombre es el creador de su propio proyecto de vida y no debe dar cuenta a nadie más. Rorty ni siquiera está de acuerdo con el empirismo (el cual cree -ingenuamente según Rorty- que el mundo o la realidad es tal cual la vemos con nuestros sentidos): “A mi parecer, afirma Rorty, no queda nada valioso por salvar en el empirismo”. No hay una realidad ante la cual debemos responder: solo hay creencias, útiles o inútiles, para

nuestros propósitos.

En este contexto, quizás se podría afirmar que, en la concepción de Rorty, *aprender y educarnos es convertirnos en persona, sabiendo que ser persona es ser poema, creación, tejido de contingencias, tramado de creencias sociales asumidas como proyecto de vida por contagio social*, donde la meta de la verdad es reemplazada por la libertad, los intereses, el consenso y la esperanza; donde prima el deseo sentimental y moral de suprimir el dolor innecesario en la sociedad; donde la vida se hace autónoma al poder explicarse a sí misma desde los propios proyectos; donde se considera pragmáticamente a la “humanidad como la medida de todas las cosas”; donde lo humano (entendido etnocéntricamente: los similares a nosotros) señala un proyecto impreciso y no una esencia.

38. Mas sea que se acepte la concepción de Rorty, sea que se la rechace, este autor no deja indiferente: hace pensar y repensar la función y el sentido de la filosofía.

Rorty, tras la aparente ausencia de fundamentación, se apoya en una creencia que le sirve de fundamento: *lo útil reemplaza a lo correcto*. La verdad en sí misma, al ser poco útil, es reemplazada por los intereses. Una creencia es verdadera no porque represente exitosamente la realidad, sino por ser *una regla de acción que proporciona ventajas*. Mas para que algo sea ventajoso o no, implica una previa visión (de lo que se desea o se estima ventajoso), lo cual encubre una teoría de lo válido que no se discute y que sirve de fundamento como regla para las acciones.

Parece ser que no se puede ni siquiera “abandonar” la filosofía sin una filosofía que lo justifique. Siempre parece haber un punto de

partida que justifica las consecuencias, sin que él mismo pueda justificarse con las consecuencias sin una teoría acerca de las consecuencias y de sus valores que trasciende las consecuencias. *No se abandona teóricamente una teoría sin teoría*. Esto contradice la afirmación conductista y pragmatista de que las ideas no tienen contenido o representación sino que son solo conductas. Las ideas guían las conductas las que, por esto mismo, son humanas. Decidir, por ejemplo, sustituir las certezas por las esperanzas, es ya una decisión ante todo teórica. El rechazo del fundamento no se hace teóricamente sin fundamento (sea que se pretenda ubicarlo en el hombre, en sus decisiones de abandonar toda teoría previa, o en la consideración de las consecuencias de sus acciones). Las protestas contra la verdad, la objetividad, el ser humano en cuanto persona -presentadas como teorías inútiles-, no parecen ser más que un camuflaje para encubrir decisiones de conveniencia (individual o social). Perdido o abandonado el interés por la objetividad (tarea difícil pero digna del ser humano), solo quedan los intereses. La solidaridad, tan deseada por Rorty, sólo es coherente en su sistema si es útil. Ante tal consecuencia lógica, Rorty prefiere afirmar que no hay razones para fundamentar este deseo y esta creencia. El hombre, la educación, la sociedad es, en el pragmatismo posmoderno, un conjunto de creencias, de sentimientos, de absurdos ante el dolor innecesario.

39. Educarnos se reduce a adquirir la suficiente confianza para *apoyarnos en nuestras creencias*, porque ellas son pragmáticamente útiles para obrar en el mundo, abandonando la búsqueda de las cosas en sí mismo (la verdad, la objetividad, lo absoluto). Como dijimos, los resultados son lo importante: ni siquiera el *autocontrol* (o la autonomía, perseguida frecuentemente como la única finalidad educativa

digna de consideración) es importante en sí mismo si no da resultados acordes a nuestros propósitos individuales o sociales.

El pragmatismo aparece entonces como un concepción que desestima los grandes valores -sobre todo de Trascendencia, de Objetividad, de Verdad, de Justicia, de Altruismo, etc. que Occidente logró proponer con mucho esfuerzo, para hacer más humana a la persona y a la sociedad. En su lugar, instala el único valor de la utilidad en un mundo contingente.

El pragmatismo al desacreditar la teoría de la verdad (como norma reguladora) y de la búsqueda de objetividad, *inutiliza al proceso educativo para toda crítica*. La socialización e individualización se convierten en instrumentos para integrar -más o menos masiva y

drásticamente- a las personas al sistema vigente, conducidas por el sentimiento. Esto parece indicar el *límite teórico* tanto de la filosofía pragmatista como de la posmoderna: no se trata de desacreditar a la razón (clásico distintivo de lo humano y excelente instrumento para buscar la objetividad en los conocimientos y conductas), sino de integrarla al sentimiento y a una voluntad libre, en un horizonte capaz de criticar los límites de las realizaciones humanas e históricas, precisamente porque el horizonte asumido las trasciende. El hombre no parece plenamente humano si no llega a trascender todo lo humano. Lo natural y humano, para ser tal, encierra en su núcleo algo que le da apertura y capacidad de crítica, algo de transnatural o trascendente, que el pragmatismo se empeña en abandonar, convirtiéndose en una propuesta inhumana.

NOTAS

¹ Richard Rorty nació en 1931, en New York. Después de estudiar en Chicago, Rorty pasó a Yale (1955-1957) para doctorarse en filosofía. Ejerció la docencia en el Wellesley College (1958-1961) y en la Universidad de Princeton (1961-1982). Autor de numerosos libros, ha sido también profesor de Humanidades en la Universidad de Virginia, y de Literatura Comparada en la Universidad de Stanford. Después de transitar un período en lo que podríamos llamar “El giro lingüístico”, Rorty es hoy un polémico escritor que se encuadra en la filosofía pragmática de Dewey con un enfoque posmoderno. El Autor agradece una beca, otorgada por la UAP, que hizo posible este artículo.

² Cfr. MAFFESOLI, M. *Elogio de la razón sensible*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 149. KLIMOVSKY, G. – HIDALGO, C. *La inexplicable sociedad. Cuestiones de epistemología de las ciencias sociales*. Bs. As., A-Z Editora, 1998, p. 75-99. HABERMAS, J. *Ciencia y técnica como “Ideología”*. Madrid, Tecnos, 1992. OLIVÉ, L. *Conocimiento, sociedad y realidad*. México, F.C.E., 1997. SARTORI, G. *Homo Videns. La sociedad teledirigida*. Madrid, Taurus, 1998. BOURDIEU, P. *Sobre la televisión*. Barcelona, Anagrama, 1997. RESCHER, n. *Los límites de la ciencia*. Madrid, Tecnos, 1994, p. 242-243.

³ RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton, Princeton University Press, 1979. RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid, Cátedra, 1983, p. 197. RORTY, R. *Truth and Progress: Philosophical Papers III*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 188 nota 10. FOSTER, P. *Pragmatism, Relativism, and the Critique of Philosophy in Metaphilosophy*, 1998, n° 29 (1-2), p. 58.78. HINGST, K. *Perspektivismus und Pragmatismus*. Würzburg, Küningshausen, 1998.

⁴ DAVIDSON, D. *The Myth of the Subjective* en KRAUSZ, M. (Ed.) *Relativism: Interpretation and Confrontation*. Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 1989, p. 165-166. RORTY, R. *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical papers. Volumen I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 25. RORTY, R. *Hoffnung Statt Erkenntnis: Eine Einführung in die Pragmatische Philosophie*. Viena, Passagen Verlag, 1994. RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Bs. As., FCE, 1997, p. 26.

- ⁵ RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 117, 118, 119, 100,
- ⁶ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 136. Cfr. VADEN, H. *Without God or His Doubles: Realism, Relativism, and Rorty*. Leiden (New York), J. E. Brill, 1994. PUTMAN, H. *Las mil caras del realismo*. Barcelona, Paidós, 1994. LÓPEZ FERNÁNDEZ, A. *La tesis de la constitución de los objetos y las variantes del realismo y del idealismo en Diálogos*, 1993, n. 61, p. 53-85.
- ⁷ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 171. Cfr. HALL, D. *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany, State University of New York Press, 1994.
- ⁸ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 273. Cfr. MOYA, C. *Justificación, causalidad y acción intencional en Theoria*, 1998, n° 32, p. 349-365.
- ⁹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 52, 51. Cfr. RESCHER, N. *La lotta dei sistemi. Fondamenti e implicazioni della pluralità filosofica*. Genova, Marietti, 1993.
- ¹⁰ RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C., p. 35.
- ¹¹ RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 307, 308. RORTY, R. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 20, 49. Cfr. ROSENTHAL, S. *Speculative Pragmatism*. Amherst, Mass., The University of Massachusetts press, 1986.
- ¹² RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. C., p. 52.
- ¹³ RORTY, R. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1982. RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996, p. 248. BÁRCENA, F. *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 61.
- ¹⁴ RORTY, R. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 176. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 240.
- ¹⁵ RORTY, R. *Objectivity, Relativism and Truth. Philosophical Papers. Volume I*. O. C., p. 188.
- ¹⁶ RORTY, R. *Human Rights, Rationality and Sentimentality* en HURLEY, S. - SHUTE, St. (Comps.) *On Human Rights: The 1993 Oxford Amnesty Lectures*. New York, Basic Books, 1993, p. 112- 134. RORTY, R. *Derechos humanos, racionalidad y sentimentalismo* en ABRAHAM, T., BARDIOU, A., RORTY, R. *Batallas éticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997, p. 68. Cfr. PÉREZ DE TUDELA, J. *El pragmatismo americano: Acción racional y reconstrucción del sentido*. Madrid, Cincel, 1998.
- ¹⁷ RORTY, R. *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. O. C., p. 15. Cfr. TELL, E. *La filosofía de Richard Rorty* en *Docencia, ciencia y tecnología*, 1996, n. 11, p. 61-88. JUGO BELTRAN, C. *La superación del fundamento y la desfundamentación de la solidaridad: el pragmatismo de Richard Rorty* en *Paideia Cristiana*, 1996, n. 22, p. 43-48.
- ¹⁸ RORTY, R. *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1982. RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid, Tecnos, 1996, p. 34, nota 25. RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer* en PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bs.As., Universidad nacional de Quilmes, 1998p. 296. RORTY, R. *Truth and Progress: Philosophical Papers III*. Cambridge, Cambridge University Press, 1998. RORTY, R. *Verdad y progreso. Escritos Filosóficos, 3*. Barcelona, Paidós, 2000, p.173.
- ¹⁹ RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 229, 296 y p. 315.
- ²⁰ RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 296. RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. O. C., p. 38-39.
- ²¹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O. C., p. 273.

- ²² RORTY, R. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 178,179,180. RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 103, 67, 112, 117. RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 92, 309.
- ²³ RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 154 , 38.
- ²⁴ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., 143, 141. RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger*. O. C., p. 186.
- ²⁵ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger*. O. C., p. 22. RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 28. RORTY, R. *Forjar nuestro país. El pensamiento de izquierdas en los Estados Unidos del siglo XX*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 13. RORTY, R. *Verdad y progreso*. O. C., p. 253.
- ²⁶ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger*. O. C., p. 257.
- ²⁷ RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 299.
- ²⁸ RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 301.
- ²⁹ RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 301.
- ³⁰ RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. O. C. p. 96.
- ³¹ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 97, 91-92.
- ³² RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 213, nota 7.
- ³³ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 42, 50 nota 11, 51.
- ³⁴ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 141.
- ³⁵ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 43, 47, 69, 141. Cfr. DARÓS, W. *Racionalidad, ciencia y relativismo*. Rosario, Apis, 1980.
- ³⁶ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. O. C., p. 172, 20, 18, 157, 31, 180, 275.
- ³⁷ NIETZSCHE, F. *Briefwechsel. Kritische Gesamtausgabe*. Berlin, Colli-Montinari, 1975, Vol. VIII/3, 23 (12), pp. 422-423. Cfr. CORNILL, J. *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración*. Madrid, Tecnos, 1997, p. 204.
- ³⁸ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 49.
- ³⁹ RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 40.
- ⁴⁰ RORTY, R. *Pragmatismo y política*. O. C., p. 43.
- ⁴¹ RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento?* O. C., p. 44.
- ⁴² RORTY, R. *Forjar nuestro país*. O. C., p. 13, 93, 48, 118.
- ⁴³ RORTY, R. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 171-172.
- ⁴⁴ RORTY, R. *Relativismo: el encontrar y el hacer*. O. C., p. 303. Cfr. HALL, D. *Richard Rorty: Prophet and Poet of the New Pragmatism*. Albany, State University of New York Press, 1994.
- ⁴⁵ RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*. New York, Cambridge University Press, 1989. RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 15.

- ⁴⁶ RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. O. C., p. 101 nota 4.
- ⁴⁷ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad*. O. C., p. 51.
- ⁴⁸ RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 41, 29.
- ⁴⁹ RORTY, R. *Essays on Heidegger and others*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos. Escritos filosóficos 2*. Barcelona, Paidós, 1993, p. 20, 16, 170.
- ⁵⁰ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O.C., p. 49. Cfr. RORTY, R. *Contingency, irony and solidarity*. New York, Cambridge University Press, 1989. RORTY, R. *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona, Paidós, 1991, p. 64, 93, 106, 132, 19. RORTY, R. *Hoffnung Statt Erkenntnis: Eine Einführung in die Pragmatische Philosophie*. Viena, Passagen Verlag, 1994. RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*. Bs. As., FCE, 1997, p. 13. RORTY, R. *Philosophy and Social Hope*. Viking Penguin, 1999: *Ethics without Principles*, p. 72- 92.
- ⁵¹ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O.C., p. 172, 15. RORTY, R. *The linguistic Turn: Recent Essays in Philosophical Method*. Chicago, The University Press of Chicago, 1967. RORTY, R. *El giro lingüístico*. Barcelona, Paidós, 1990, p. 96. Cfr. CAMP, A. *Enseñar a argumentar en Comunicación, Lenguaje y Educación*, 1995, n. 25, p. 5-9. COLOM, A-MELICH, J. *Después de la modernidad. Nuevas filosofías de la educación*. Barcelona, Paidós, 1994. DARÓS, W. *El saber y el aprender posmoderno en CONCORDIA, Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Aachen, 1997, n. 31, p. 79-96.
- ⁵² RORTY, R. *Los intelectuales ante el fin del socialismo* en ABRAHAM, T., BARDIOU, A., RORTY, R. *Batallas éticas*. Bs. As., Nueva Visión, 1997, p. 86. DARÓS, W. R. *El sujeto humano y la moral, en el clima light de la posmodernidad, según G. Vattimo* en *INVENIO*, n° 2, 1998.
- ⁵³ RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer* en PALTÍ, J. *Giro Lingüístico e historia intelectual*. Bs. As., Universidad nacional de Quilmes, 1998, p. 296-297. Cfr. BÁRCENA, F. *El oficio de la ciudadanía. Introducción a la educación política*. Barcelona, Paidós, 1997, p. 60. RESTAINO, F. *Filosofía e post-filosofía in America: Rorty, Bernstein, Mac Intyre*. Milano, Franco Angeli, 1990.
- ⁵⁴ RORTY, R. *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical papers. Volumen 1*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 168. Cfr. SMITH, P. *Discerning the Subject*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.
- ⁵⁵ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O.C., p. 201. Cfr. STOECKER, R. (Ed.) *Reflecting Davidson*. New York, Walter de Gruyter, 1993.
- ⁵⁶ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O.C., p. 276. RORTY, R. *Respuesta a Simon Critchley* en MOUFFE, C. (Comp.) *Desconstrucción y pragmatismo*. Bs. As., Paidós, 1998, p. 89. Cfr. HOOK, S. *Pragmatism and the Tragic Sense of Life*. New York, Basic Books, 1984.
- ⁵⁷ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O. C., p. 240-241.
- ⁵⁸ RORTY, R. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998, p. 81-83.
- ⁵⁹ RORTY, R. *Los intelectuales ante el fin del socialismo*. O. C., p. 69.
- ⁶⁰ RORTY, R. *Los intelectuales ante el fin del socialismo*. O. C., p. 85.
- ⁶¹ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O. C., p. 273, 275-276. Cfr. SLEEPER, R. *The necessity of Pragmatism. John Dewey's Conception of Philosophy*. London, York University Press, 1986.
- ⁶² RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos 1*. O. C., p. 276. Cfr. SCHNITMAN, D. *Nuevos paradigmas, Cultura y Subjetividad*. Madrid, Paidós, 1995.

- ⁶³ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. O. C., p. 283.
- ⁶⁴ RORTY, R. *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*. O. C., p. 283. Cfr. CACCIARI, M. *Tolerancia e intolerancia. Diferencia e in-diferencia en Nombres en Revista de Filosofía*, 1994, n. 4, p. 7-17.
- ⁶⁵ RORTY, R. *El giro lingüístico*. O. C., p. 115. Cfr. NIELSEN, K. *After the Demise of Tradition: Rorty, Critical Theory, and the Fate of Philosophy*. Boulder, Westview Press, 1991. NIELSEN, K. *Scientism, Pragmatism, and the Fate of Philosophy en Inquiry*, 1986, n° 3, p. 277-304.
- ⁶⁶ RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. O. C., p. 40. RORTY, R. *Relativismo: El encontrar y el hacer*. O. C., p. 302.
- ⁶⁷ RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. O. C., p. 56. Cfr. DARÓS, W. R. *¿La negación de fines puede ser el fin de la educación?* en *Revista de Filosofía*. México, 1995, n. 83, p. 207-238.
- ⁶⁸ RORTY, R. *Consecuencias del pragmatismo*. O. C., p. 56. Cfr. LIPOVETZKY, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1986.
- ⁶⁹ Cfr. RORTY, R. *The Dangers of Over Philosophication. Replay to Ancilla and Nicholson en Educational Theory*, 1990, Vol. 40, n° 1, p. 41. BALLESTEROS, J. *La educación en Richard Rorty en Tópicos. Revista de Filosofía de Santa Fe*, 1999, n° 7, p. 25-41.
- ⁷⁰ RORTY, R. *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. O. C., p. 115. Cfr. MALACHOWSKY, A. *Reading Rorty*. Oxford, Basil Blackwell, 1990.
- ⁷¹ RORTY, R. *¿Esperanza o conocimiento?* O. C., p. 21.
- ⁷² SÁNCHEZ DURÁ, N. *Introducción en GEERTZ, C. Los usos de la diversidad*. Barcelona, Paidós, 1996, p. 13.
- ⁷³ MARDONES, J. *Posmodernidad y cristianismo. El desafío del fragmento*. Santander, Sal Terrae, 1998, p. 53,
- ⁷⁴ Cfr. DAROS, W. *La educación integral y la fragmentación posmoderna en Revista de Ciencias de la Educación*, Madrid, 1997, n° 171, p. 275-309.
- ⁷⁵ Cfr. MARDONES, J. *Posmodernidad y cristianismo*. O. C., p. 81. CORTINA, A. *Ética de la responsabilidad y la solidaridad*. Salamanca, Sígueme, 1996, p. 135. LIPOVETSKY, G. *La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona, Anagrama, 1996, p. 105.

CONTEXTO INTERCULTURAL DE LA ARGENTINA: UN RETO PARA LA POLÍTICA EXTERIOR

Roberto Alfredo Miranda *

RESUMEN: En el contexto externo de la Argentina, las relaciones interculturales en el Cono Sur son un factor de cambio que -de un modo u otro- puede sensibilizar su política exterior. Sobre todo porque la relación con el cambio externo es uno de los aspectos más traumáticos de la política exterior argentina. Sus dificultades tienen que ver con el proceso de formulación en el cual la disociación entre la política doméstica y la política exterior es moneda corriente. Ante el incremento y la densidad transnacional de las relaciones intersociales y por lo tanto interculturales, el nivel actual de articulación entre la política interna y la política externa es materialmente irrelevante. El desafío de la política exterior argentina es revertir este nivel de articulación, como medio para evitar que el cambio surgido de la cooperación intercultural y principalmente de una tensión de este tipo de naturaleza, no se transforme en un factor desestabilizador del país.

ABSTRACT: *Argentina's Intercultural Context: a challenge to its foreign policy*

Within Argentina's foreign context, the intercultural relations in the Southern Cone are a change variable that might, somehow, impinge on its foreign policy. Above all, this is mainly due to the critical relationship of Argentine foreign policy and external change. Its difficulties stem from the formulation process which promotes a dissociation between its domestic and foreign policy. Upon the transnational increase and density of inter-societary and, hence, intercultural relationships, the current level of articulation between domestic and foreign policies is almost irrelevant. How to revert such level of articulation is the major challenge Argentine foreign policy is currently facing. This should be done to prevent that the change, which took place as a result of intercultural cooperation and mainly, from a tension of its own nature, does not turn into a destabilizing factor for the country.

I. La actualidad mundial de la cuestión cultural

Una de las características más notorias del mundo en los últimos tiempos es la trascendencia que vienen adquiriendo las diferencias identitarias en las relaciones interestatales. Es conocido el debate teórico entre enfoques fatalistas y optimistas sobre la cuestión cultu-

ral en clave internacional¹. Más allá de este debate no hay dudas de que las relaciones entre sociedades civiles de distintos países, entendidas como relaciones transnacionales, han transformado a las relaciones internacionales en un marco generoso para el desarrollo tanto de las armonías como de las discordias entre estas sociedades.

* **Roberto Alfredo Miranda es Doctor en Relaciones Internacionales. Profesor Ordinario en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario. Profesor en la Maestría en Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de La Plata. Investigador del CONICET.**

En torno a la actualidad mundial de la cuestión cultural es posible considerar tres aspectos fundamentales. En primer lugar cabe valorar a la cuestión cultural por su naturaleza transnacional. Sobre todo porque las relaciones intersociales son cada vez más independientes de las relaciones intergubernamentales, hasta el punto en el cual las relaciones entre las sociedades civiles pueden paralizar a las autoridades estatales, o bien pueden poner en duda sus capacidades como tales². Al respecto se debe tener en cuenta que en el dominio transnacional, las estructuras emocionales y las concepciones e ideas de una sociedad, cobran un valor más que significativo en los intercambios que esta sociedad desarrolla con otras³. Materialmente hablando está claro que las fronteras nacionales son superadas por los vínculos intersociales. Incluso, como resultado de estos vínculos, existe la posibilidad de que las sociedades civiles de distintos países desconozcan acuerdos internacionales sellados por sus respectivos gobiernos. Por ello no es casual el análisis de Richard Rosecrance en el cual trata la crisis de la autoridad gubernamental con el advenimiento del “Estado virtual”⁴.

Otro aspecto a tener en cuenta es que la cuestión cultural así como es un soporte que favorece la cooperación entre diversas sociedades de distintos Estados porque aporta valores comunes, también es una cuestión en la que las tensiones entre estas sociedades por diferencias identitarias o de nacionalidad constituyen una posibilidad cierta⁵. Por ejemplo, la movilización de flujos migratorios provocados por la expansión del mercado mundial, como así también la producción comunitaria generada por los regionalismos económicos y la influencia de actores externos no estatales en la política doméstica de los países, han creado situaciones muy particulares en las que se procesan prejuicios,

etnocentrismos y estereotipos que distinguen o distancian a las sociedades civiles de diferentes Estados⁶. Esto es lo que arroja el estudio de Eckhard Deutscher al ensayar una interpretación sobre América Latina⁷. De este modo, como las relaciones intersociales indefectiblemente acarrear relaciones entre varias culturas en un dinámica común o en un mismo espacio, estas relaciones no están exentas de tensiones. Estas tensiones, que son de orden intercultural y que tienen como telón de fondo los condicionantes internacionales, automáticamente se convierten en un tema interestatal, con todo lo que ello significa en este momento desde el punto de vista de la política mundial⁸.

Por último, es evidente que la trascendencia alcanzada por la cuestión cultural en las relaciones internacionales tiene vinculación con la vigencia y proliferación de los denominados conflictos anómicos⁹. El tema de los conflictos de tipo cultural se ha estado mezclando con otros temas de agenda “intermística”, como lo son las confusiones comerciales en áreas de frontera, los derechos o intereses de “ciudadanía” en un país extranjero, las discrepancias económicas en torno al medio ambiente, la influencia social del narcotráfico, las presiones políticas ilimitadas de las mafias, por mencionar algunos de los casos más representativos. A pesar de la autonomía de las conductas intersociales y de la devaluación del actor estatal, la impronta identitaria de la sociedad civil no está absolutamente separada de los intereses políticos y económicos del Estado¹⁰. De un modo u otro, los intereses nacionales no sólo aglutinan valores materiales, también concentran valores simbólicos, y esto cuenta considerablemente en un conflicto anómico¹¹.

A propósito de estos aspectos que hacen a la actualidad mundial de las relaciones

interculturales, es posible la pregunta de por qué la Argentina debe prestar atención a este tipo de relaciones con países de la subregión. La cuestión de las diferencias identitarias es una cuestión que en esta época compromete seriamente al actor estatal, sobre todo porque en los vínculos de este actor con otros países, las relaciones intersociales pueden ser fuente de situaciones no deseadas. Por ejemplo, la discordia cultural entre sociedades vecinas genera lo que Marc Ross llama una “polarización política” entre Estados¹². La derivación de esta polarización es la potenciación de los nacionalismos, que suelen estar sustentados en integrismos culturales y suelen configurar - como analiza Eric Hobsbawm- programas políticos¹³. Es sabido que el objetivo de estos nacionalismos es que el Estado “asepsialice” el orden interno, delimite las diferencias culturales con países vecinos y paralelamente defienda la identidad nacional, lo cual no es ni más ni menos que consentir la tensión y estar presto para un choque con otro Estado.

Por cierto la Argentina no tiene una tradición de luchas y de confrontaciones violentas con los países vecinos. La nación no encarna un proyecto histórico de violencia ni desarrolla sentimientos hostiles hacia “el otro”, como tampoco realiza prácticas sociales inspiradas en el rechazo o en la eliminación del vecino en aras de la “pureza” de su nacionalidad. Por otra parte, la sociedad civil no es adicta a impulsar el miedo, habitualmente tributario del ideologismo nacionalista. Las reivindicaciones culturales cada vez se alejan más de los usos políticos a las que estuvieron acostumbradas, con lo cual los espacios para internacionalizar las ofensivas nacionalistas son escasos, y el aprovechamiento ideológico de la identidad nacional para fines confrontacionistas es mínimo.

Sin embargo, independientemente de los

proyectos nacionalistas, todo lo que representa la nación está vinculado a lo que significa para una sociedad civil la identidad cultural. El problema es la exacerbación de las diferencias identitarias entre la Argentina y los países de la subregión, porque indefectiblemente estas diferencias se estatalizan dado el fuerte vínculo de la nación con el Estado¹⁴. Esto es así porque hasta el momento, nación e identidad cultural conservan aspectos invariables, muy a pesar de los cambios y de las nuevas tendencias surgidas con el modelo tecnoeconómico, el movimiento financiero transnacional y el impulso de una sociedad civil ampliada y difusa en clave global. Pero como afirma Alain Touraine, todavía ningún país renunció a su conciencia nacional que es la conciencia de la identidad cultural, en tanto representa “el Estado y el pueblo”¹⁵.

De manera que si la discordia por diferencias identitarias en las relaciones intersociales puede ser motivo de situaciones no queridas para los Estados, en el caso de los países periféricos la tensión intercultural adquiere una connotación de riesgo, ya que esta tensión aunque no se convierta en un conflicto violento, es una controversia que puede ser aprovechada por terceros con objetivos e intereses muy distintos a los de los actores involucrados¹⁶.

La experiencia histórica de los conflictos intraperiféricos ha dado muestras más que suficientes de los costos de avivar irracionalmente este tipo de controversia internacional. Por ello, la dinámica y el proceso internacionales de las relaciones interculturales, tanto en perspectiva de cooperación como en perspectiva de tensión, es un tema que pone al descubierto uno de los aspectos más traumáticos de la política exterior argentina: su relación con el cambio externo¹⁷.

II. Relaciones interculturales: el cambio como factor destabilizador

El Cono Sur es un espacio en el cual ha habido un crecimiento importante de las relaciones transnacionales. Este espacio se convirtió en un sistema de interacciones entre lo global y lo local, con todas las ventajas y contradicciones que ello implica para la convivencia regional¹⁸. En este sentido la intensificación de las relaciones interculturales conosureanas, contrariamente a lo que suele sostenerse, han puesto de manifiesto que la heterogeneidad entre las sociedades civiles de los países de la subregión es cada vez más significativa¹⁹. Por este motivo no es casual que así como aquella intensificación desarrolla escenarios de cooperación e integración, también presenta escenarios de diferenciación cultural²⁰. Entre otras razones, los distintos niveles de desarrollo, la diversidad étnica y racial, los diferentes grados de modernidad social y la variedad en las concepciones ideológicas, dan cuenta de los escenarios de diferenciación²¹.

Por cierto los escenarios conosureanos de diferenciación cultural no son relevantes en sí mismos. El dilema es cuando alguna de las mencionadas razones se asocia a un proceso relacionado con la desigualdad estructural entre los países vecinos, o bien cuando se asocia a un proceso de competencia de poder regional que libren estos países. Esta asociación habitualmente se realiza en nombre de la nación, del territorio y de los intereses nacionales, muy a pesar de la evolución que vienen experimentando estas nociones²².

En verdad, a la política exterior argentina no le han preocupado los escenarios conosureanos de diferenciación cultural, en parte porque no surgieron crisis de magnitud

regional referidas a este tipo de escenarios, y en parte porque el actor gubernamental nunca quiso considerar a la cuestión identitaria en la conducción de las relaciones externas. En algunas ocasiones determinados proyectos políticos que en su momento lograron ser puestos en marcha se desentendieron de los asuntos sociales y culturales con países vecinos, en otras ocasiones hubo proyectos que abusaron del concepto de nacionalidad sólo para convertirlo en una excusa legitimadora de la base nacionalista que los animaba y del aislamiento regional que impulsaban.

La Argentina, actualmente, acusa síntomas claros sobre las dificultades que la constriñen para afrontar las crisis y los cambios derivados de los citados escenarios en los que la relación de la cuestión intercultural con factores políticos, económicos o militares de la subregión, es determinante de las diferencias con países vecinos. Lo que aquí es importante subrayar es que el cambio que conlleva la tensión intercultural no es un cambio de sustitución de una situación por otra en virtud de una competencia o rivalidad entre situaciones opuestas. En realidad, *el cambio emergente de la tensión intercultural lo que hace es recomponer esta tensión modificando su sentido*. Puede ocurrir que por efecto transnacional haya situaciones de contracultura, porque en algún caso estas situaciones son reactivas a lo global, en otro resisten el impulso de una cultura de carácter innovador, o bien pretenden sostener restos de la cultura tradicional. De un modo u otro, en estas situaciones tan particulares es donde surgen los sentimientos de rechazo, los integristas y la opción por diferenciarse²³.

Un ejemplo de los síntomas que tiene la Argentina sobre sus dificultades para abordar este tipo de situaciones, es la ausencia de una

estrategia de anticipación que le permita manejar la tensión intercultural con otros países antes de que esta tensión se convierta en amenaza de conflicto político. El tener esta estrategia significaría, entre otros aspectos, contar con una base descriptiva acerca de lo que podría ocurrir a través de una presión internacional de orden intercultural. Incluso, en términos de cooperación, las políticas desarrolladas por la Argentina desde el sector educacional tienen una limitada preparación diplomática y un escaso compromiso institucional como para soportar los cambios surgidos de las relaciones intersociales e interculturales²⁴.

Estas dificultades ponen en evidencia que el problema de la Argentina, como sucedió en el pasado y en los últimos tiempos a través de muchos de los cambios dados en el contexto externo, reside en que una variación en las relaciones interculturales con países de la subregión, ya sea por asociación mediante la cooperación e integración, ya sea por discordia en virtud de tensiones identitarias o simbólicas, se puede transformar en un factor potencialmente desestabilizador de la política exterior.

III. Las dificultades de la política exterior argentina

Contrariamente a lo que suele suponerse, uno de los mayores inconvenientes de la política exterior argentina no es su implementación, sino la formulación de la misma²⁵. La formulación implica algunos aspectos fundamentales, por ejemplo, cuál es la percepción que se construye en torno al mundo y que es la base de la política exterior del país, como quiénes son sus hacedores y de qué medios disponen para la toma de decisión en relaciones internacionales²⁶. Sin duda alguna que el análisis de estos aspectos y de otros más también,

revelaría la existencia de distintas contrariedades sobre cómo se han planteado las estrategias internacionales de la Argentina en su evolución y en el presente, hasta el punto en el cual las paradojas serían el común denominador de las conclusiones a las que se arribaría.

A pesar de que en los últimos años el discurso de política exterior ha expresado una familiarización con las transformaciones mundiales y con la velocidad que el cambio internacional viene imponiendo en los ámbitos interestatales, este discurso todavía no asimiló los procesos y efectos de lógica transnacional, particularmente las estructuraciones y sentidos que están teniendo las relaciones intersociales en el marco del Cono Sur, como una consecuencia positiva de los proyectos del tipo Mercosur, o bien como un resultado negativo de los colapsos financieros y de las asimetrías económicas entre los países de la subregión que, por otra parte, contribuyen a profundizar las diferenciaciones. Si el discurso de política exterior todavía no ha absorbido las regularidades y singularidades propias de las relaciones transnacionales, entonces es obvio que la Argentina aún está lejos de anticipar o de abordar los cambios que se generan en las relaciones intersociales e interculturales con países vecinos.

Algunas cuestiones relacionadas con el proceso de formulación de la política exterior pueden dar testimonio de esta realidad, como por ejemplo el hecho de que la Argentina no haya institucionalizado criterios modernos para tal formulación. La expresión más concreta de este hecho es la reducida y esporádica vinculación existente entre la política doméstica y la política externa, sobre la cual el “sistema decisional” mucho tiene que ver²⁷. Un aspecto demostrativo del costo que debe saldar la Ar-

gentina por esta situación es la imposibilidad de la política exterior de desarrollar lo que James Rosenau teoriza como “política transversal”, hacia la cual varios países se están encaminando en los últimos tiempos²⁸. Precisamente, la pregunta es si la política exterior argentina está en condiciones de procesar la aparición y expansión de las nuevas esferas de autoridad no estatal vinculadas a niveles subnacionales, transnacionales y no gubernamentales, tanto del país como de los vecinos, o bien si está en condiciones de procesar lo que Susan Strange define en términos de dilución del Estado, en grados hacia abajo y hacia arriba²⁹.

Otra de las cuestiones que hace permeable a la formulación de la política exterior argentina es la incoherencia ideológica de sus fundamentos. Esta incoherencia es manifiesta por la falta de una concepción amplia y duradera sobre la autopercepción del país en el mundo. La ausencia de tal concepción no sólo significa el abandono de una dosis de racionalidad para determinar “quiénes somos” y “dónde estamos”. También implica desistir, por un lado, de la desmitificación de los condicionantes sistémicos a los que está sometida la Argentina para saber “qué escenarios se le van presentando”, y por el otro, implica desistir del análisis de las posibilidades reales con las que cuenta el país para conducir sus relaciones exteriores, es decir en función de comprender “cómo es el punto de partida” desde el cual debe sostener sus posiciones internacionales.

Uno de los indicios por los cuales la política exterior no ha institucionalizado parámetros modernos para su formulación, es la exigua y complicada relación entre el Ejecutivo y el Legislativo en los tratamientos y discusiones de los temas y problemas internacionales de la Argentina³⁰. Otra pista es que para estos temas y problemas, no ha habido mayo-

res prácticas de “política democrática”. Sin duda alguna esta falencia ha repercutido muy negativamente en las estrategias internacionales del país, porque de un modo u otro se fragilizaron sus posiciones y acciones externas, como lo demuestran las negociaciones que la Argentina viene sosteniendo en la dimensión económico-financiera desde el año 2000. Un tercer indicio que también merece ser citado es que la diplomacia argentina todavía conserva un sesgo declarativo, en lugar de impulsar -desde la misma formación de la política exterior- una diplomacia con vocación activa, alejada de las contradicciones en las que suele caer el país a través de sus conductas internacionales, a menudo apoyadas en desprolijidades internas y en un rol exageradamente expectante de lo que hacen otros actores³¹.

Uno de los aspectos que revela la escasa y ocasional vinculación entre la política doméstica y la política externa, es el mal uso que de sus capacidades y recursos hace la Argentina en el momento de la toma de decisión como actor estatal. Este aspecto es contrario a una de las tendencias mundiales que hace varios años muestra que no hay conducción de las decisiones externas sin el procesamiento de “las necesidades e impulsos internos”³². Por otra parte, el mal uso de las capacidades y recursos estatales en un proceso de toma de decisiones de política exterior trastoca la adaptación de esta política al cambio, el cual es frecuente en el contexto de las relaciones intersociales e interculturales.

El cambio que surge de las relaciones intersociales por los límites que imponen las identidades culturales que no se comparten, o bien que surge entre sociedades que tienen acceso a redes transnacionales y las que están excluidas de tales redes, como asimismo las

modificaciones derivadas del roce de particularismos entre grupos subnacionales (por ejemplo migrantes) o grupos supranacionales (por ejemplo los que se configuran en áreas de frontera), son algunos de los varios casos para los cuales la política exterior argentina acusa dificultades en su capacidad de adaptación a las nuevas situaciones. Con estos inconvenientes en la capacidad de adaptación, no es difícil imaginar las muchas posibilidades que tiene la política exterior de ser desestabilizada por el cambio. Hipotéticamente, tales inconvenientes se explican porque el nivel de articulación entre la política doméstica y la política exterior es irrelevante con respecto a las relaciones interculturales que actualmente el país desarrolla en el Cono Sur.

III.1. El mecanismo decisional

Una variable fundamental de la política exterior es el “sistema decisional”. A este sistema se lo considera como una matriz de proceso político a través de la cual se pone en marcha un “mecanismo real del fenómeno del poder”³³. Por supuesto que este sistema es diferente al concepto de resolución de problemas, supone un punto de llegada. La noción de mecanismo tiene otro sentido, en tanto combinación de elementos y prácticas que desempeñan una tarea común.

Es un proceso irregular entre el punto de partida, que es la elaboración de políticas no sólo para resolver problemas sino también para anticiparlos, y el punto de llegada. Para el caso de la toma de decisiones de la política exterior argentina cabe la pregunta sobre cómo funciona este mecanismo, lo cual -entre otros aspectos- implica considerar cuáles son los ámbitos de presión y los canales de conexión habituales, como así también qué intereses y objetivos se mueven en torno a la formulación de la política exterior.

En la formulación de la política exterior argentina prácticamente no hay un mecanismo decisional orientado hacia las relaciones interculturales del país con la subregión. En los pocos casos de procesos decisionales vinculados a estas relaciones, se ha observado un notorio vacío de actores gubernamentales y no estatales involucrados en las conexiones de la sociedad civil argentina con sociedades similares de países vecinos. Por ejemplo, actores subestatales como las provincias y los municipios, o bien actores no gubernamentales como las ONG's, no tienen la posibilidad de *influir* sobre las decisiones que relacionan factores permanentes y ocasionales ligados a las cuestiones intersociales. Por esta razón, el nivel de articulación entre la política doméstica y la política exterior se ha transformado en irrelevante ante el enorme crecimiento que vienen registrando las relaciones interculturales de la Argentina con los países de la subregión.

Esta irrelevancia no sólo es por la ausencia de algunos de los actores gubernamentales y no estatales que deberían estar en determinados tramos en los que se deciden las políticas para la subregión, sino también por los insuficientes niveles de interacción que existen entre los actores que sí forman parte de los procesos decisionales destinados a estas políticas. En este caso, vale citar la poco frecuente relación interburocrática entre la Cancillería y el Ministerio de Educación de la Nación para determinar la política sectorial en clave internacional, como por ejemplo en torno al régimen educativo del Mercosur. Esta realidad muestra los límites y las debilidades de la “política burocrática”. La Cancillería es la responsable directa de esta política, en tanto y en cuanto tal política debe ser una consecuencia de la amalgama de necesidades y problemas particulares de actores diversos y hasta rivales de la vida

doméstica, cuyos intereses tienen vinculación externa. Por otra parte, es justo reconocer que los niveles de interacción entre los actores comprometidos con las políticas para la subregión son insuficientes en relación con los vínculos interculturales, porque estos vínculos todavía no han merecido desde el actor gubernamental el análisis correspondiente a la luz de las transformaciones internacionales.

Pero la irrelevancia del nivel de articulación entre la política doméstica y la política exterior también tiene que ver con la estructura y procedimiento decisionales³⁴. Tanto los actores que hasta ahora no son tenidos en cuenta para las decisiones políticas dirigidas hacia la subregión, como las interacciones entre los actores que de algún modo sí participan en la adopción de estas decisiones, requieren de ámbitos y de canales de legitimación de sus influencias, presiones y posturas. Hasta el momento la política exterior argentina se viene manejando con un aparato decisorio en el cual predominan la centralización del poder y muy pocos circuitos para el diálogo y la negociación. Este aparato decisorio es una estructura primitiva con procedimientos acordes, a excepción de algunos momentos en los cuales tal estructura adoptó un sesgo aperturista a través de la distribución de oportunidades para la presión y para la participación de actores, que a menudo están excluidos del proceso decisorio. Por ejemplo, las relaciones interinstitucionales configuran un eje de gestión decisorio en el cual distintos actores pueden sostener sus objetivos y expectativas, representando un avance importante en la búsqueda de una estructura moderna con procedimientos que brinden una mayor espaciosidad para lo que es la toma de decisiones de política exterior³⁵.

La estructura y procedimientos decisionales primitivos desbaratan el desarro-

llo de una “política democrática” mediante la cual los actores no estatales podrían aportar recursos para una estrategia inteligente sobre el vínculo sociocultural de la Argentina con la subregión. Este tipo de organización o práctica primitiva niega la acción doméstica y la consecuente presión social, de modo tal que las posibilidades de articulación con la formulación de la política exterior son bastante lejanas. Algo similar ocurre con las incapacidades para desarrollar una “política federal”.

En este caso, la irrelevancia del nivel de articulación entre la política doméstica y la política exterior, se acentúa en la medida en que los actores subestatales y subnacionales no pueden poner en debate problemas identitarios y de nacionalidad que surgen en áreas de frontera, por citar una de las cuestiones que muy pocas veces llegan a ser consideradas desde la “política burocrática”³⁶.

De todos modos, la no participación de determinados actores gubernamentales y no estatales en el proceso decisorio, como así también los insuficientes niveles de interacción entre los pocos actores que participan de este proceso y la cerrada estructura en la que se desarrolla el mismo, ponen en claro que para la Argentina la relación entre los ámbitos interno y externo es una relación de resultados híbridos con respecto a las proporciones que van adoptando los escenarios interculturales del Cono Sur.

Sobre este aspecto de la hipótesis es posible manejar dos variables complementarias: una referida a la “expectativa de cooperación” interestatal que la Argentina tiene en cuanto a las relaciones interculturales con la subregión; y otra relativa a la “expectativa de conflicto” que en el orden intercultural puede tener con países vecinos.

III.2. En torno a las expectativas

Con respecto a la variable “expectativa de cooperación” es necesario señalar que el Mercosur, como proceso de integración, representa un avance más que significativo para las relaciones políticas entre los países de la subregión. Por ejemplo, la integración educativa testimonia lo importante que es, técnicamente, una integración sectorial. En esta escala específica de la integración, la Argentina supo impulsar las iniciativas apropiadas en la dimensión político-diplomática, tanto desde el punto de vista discursivo como de los proyectos, y al mismo tiempo supo sostener los distintos ritmos de institucionalización que iba logrando el régimen internacional educativo del Mercosur³⁷.

Sin embargo, sobre este relacionamiento eficaz de la Argentina con el sector educacional del Mercosur, es posible plantear dos cuestiones. Por un lado, muchos de los aspectos políticos y técnicos de la problemática internacional del proyecto educativo mercosureano, no son de responsabilidad única de la Argentina. Además, los empantanamientos y los retrocesos del régimen internacional educativo del Mercosur tienen causas propias y ajenas al sector específico³⁸. Por otro lado, si bien la Argentina presta apoyo incondicional a la integración educativa tanto desde el plano político como institucional, es cierto que este apoyo no es la consecuencia de un proceso doméstico en el cual los actores gubernamentales hayan valorado los condicionantes y las restricciones de la sociedad civil y del sistema educativo para ser puestos en perspectiva internacional. De algún modo el actor estatal argentino es cómplice, con sus similares mercosureanos, de que los acuerdos intergubernamentales en el sector educacional estén separados de los escenarios que van generando las relaciones

interculturales entre las sociedades de los países socios. En el caso concreto de la Argentina, es evidente que el actor estatal no ha estado absorbiendo situaciones y presiones internas de la sociedad civil vinculadas a las relaciones interculturales, a pesar de la apuesta por la cooperación con los países del Mercosur.

También, a través de la variable “expectativa de conflicto”, es posible identificar y analizar la precariedad de la articulación entre la política interna y externa: las tensiones en la relación de la sociedad argentina y sus distintos grupos subnacionales con semejantes de la subregión, no han sido tenidas en cuenta por el actor gubernamental como disparadores potenciales de las discordias entre Estados.

De acuerdo a lo señalado más arriba, una característica sobresaliente del contexto conosureano de los últimos tiempos es el acentuamiento de diferenciaciones socioculturales que, de un modo u otro, empujan a las sociedades a reivindicar la identidad nacional y la nacionalidad, en algunos casos porque al privilegiar los alcances de un mayor nivel de desarrollo logrado por el país lo hacen sobre una base emocional, o bien al contrario, en otros casos porque las restricciones impuestas por el empobrecimiento y el atraso las llevan a estas **sociedades a refugiarse en lo simbólico. Por ello, sobre esta diferenciación sociocultural cargan en gran medida las** desigualdades estructurales, la generalización de la pobreza y las crisis educacionales. Esta situación, en términos de relaciones interculturales, puede ser no leída desde los gobiernos o bien puede ser imperceptible desde el punto de vista de las relaciones interestatales. Sin embargo esto no es así cuando los valores simbólicos de la sociedad rozan, directa o indirectamente, los intereses nacionales, políticos y económicos,

que comprometen al actor estatal.

La política diplomática de la Argentina no está preparada para manejar una tensión intercultural con países de la subregión. Mucho menos está preparada para manejar los cambios propios de esta tensión. Tal vez este aspecto es el que más demuestra que la interconexión entre la política doméstica y la política exterior es irrelevante con respecto al curso que van tomando las relaciones intersociales de la Argentina con los países vecinos y las consecuencias culturales que se desprenden de estas relaciones. Sobre todo -y según lo definido anteriormente- los cambios que surgen de la tensión intercultural lo que hacen es reestructurar esta tensión modificando su sentido. Esto significa que el país corre el riesgo de no anticipar nuevas situaciones externas, o bien de no poder controlarlas. En este orden, lo dramático es que el nuevo sentido de la tensión intercultural se asocie a algún factor político o económico de la subregión para percutir un conflicto interestatal que, vale subrayar, es una de las peores situaciones que le puede suceder a la Argentina internacionalmente entre las muchas que viene soportando.

IV. A modo de cierre

No hay dudas de que la fluidez de las relaciones intersociales e interculturales en el Cono Sur, le plantea a la Argentina un desafío que no hace mucho tiempo era inimaginable. Por supuesto que eran otros los temas que le venían preocupando al país en las relaciones con los Estados de la subregión. Pero muchos de esos temas quedaron despejados de controversias, o al menos quedaron sometidos a compromisos de seguimiento y negociación permanente. Por ejemplo, el tema militar y nuclear

entre los países del Cono Sur fue resuelto satisfactoriamente. A pesar de que sobre algunas cuestiones puntuales de tipo bilateral puede haber reservas, en clave estratégico-militar y de seguridad no hay agendas complicadas entre los actores estatales de la subregión. En la dimensión político-diplomática han habido iniciativas de amistad, cooperación y de “alianza estratégica”, como así también han habido acuerdos por el afianzamiento de la democracia y por el hecho de compartir la pertenencia a un mismo segmento internacional, actitud esta última históricamente pocas veces experimentada de manera colectiva por los países conosureanos. La comprensión, solidaridad y entendimiento han sido superadores de enojos mutuos y de crisis diplomáticas entre los países de la subregión, a propósito de distintas discrepancias políticas. Al mismo tiempo, la integración comercial y la promesa de una coordinación macroeconómica fue potenciando a todos y cada uno de los países conosureanos bajo una concepción de bloque internacional como es el Mercosur, más allá de las tremendas asimetrías entre los vecinos y de las importantes controversias sostenidas entre los socios sobre algunos de los sectores productivos.

Por cierto, todas estas cuestiones favorecieron los vínculos entre las sociedades civiles de los Estados de la subregión e incrementaron la circulación de individuos de un país hacia otro. Así como han habido resquemores por algunas actitudes o decisiones ligadas a cuestiones militares, comerciales y diplomáticas, no han habido crisis identitarias entre los países del Cono Sur ni han habido signos de intolerancia entre las sociedades civiles. La regulación sobre las cuestiones comerciales, diplomáticas y militares le permitió a los actores estatales superar sospechas y desconfianzas. En cambio sobre la cuestión cultural,

los actores estatales tienen limitaciones muy fuertes que hacen dificultosa la regulación de esta cuestión por su naturaleza social y transnacional, y por el curso impredecible que pueden llegar a tomar los problemas derivados de ella. Por ello, cabe la duda y la incertidumbre sobre qué hubiese ocurrido en el caso de existir resquemores por problemas de discriminación o de choque identitario.

Si bien no han habido roces identitarios ni intolerancias entre vecinos, es sabido que en las relaciones intersociales subyacen tensiones aunque las relaciones interestatales atraviesen por los más altos niveles de cooperación e integración. También es sabido que el telón de fondo de estas tensiones es la diferenciación cultural entre actores sociales conosureanos, aunque haya señales claras sobre la vigencia de valores comunes y de proyectos compartidos. De un modo u otro, hay una realidad intercultural que está al despertar para sorprender a los actores estatales. Este es un desafío regional, y obviamente es un desafío para la Argentina, porque pone en juego su vínculo amistoso con los países del Cono Sur y, por sobre todos los aspectos, pone en riesgo su pertenencia al sistema de convivencia interestatal que se viene estructurando desde la redemocratización de los ochenta.

El reto para la Argentina no pasa tanto por el tipo de vinculación que debe tener con todos y cada uno de los países de la subregión, como por la formulación de las políticas que debe procesar alrededor de las relaciones interculturales que la sociedad civil desarrolla con las sociedades de los otros países del Cono Sur. En verdad estas relaciones tienden a densificarse en virtud de la cooperación e integración multidimensionales. Pero también, a través de estas relaciones intersociales, algunas

de las tensiones culturales probablemente tiendan a transformarse en asunto de discordia o de conflicto internacional. Ante estas perspectivas, la suerte de las políticas de la Argentina pasa por el nivel de formulación de las mismas, nivel que es decidido a través de las características de la interconexión entre las variables domésticas y las relativas a las relaciones exteriores.

Hasta el momento, para los escenarios interculturales de la subregión, el nivel de relación entre las políticas interna y externa en la Argentina es irrelevante. Para que el cambio en los escenarios interculturales en los que está la Argentina no impacte con efecto desestabilizador sobre su política exterior, es básico que esta política modifique las características a través de las cuales se determina la relación entre la vida doméstica del país y su vida internacional. Uno de los ejes fundamentales de la modificación es la jerarquización de actores y estructuras nacionales en el aparato decisional de la política exterior, cuyos objetivos e intereses estén ligados a la dinámica conosureana de las relaciones transnacionales e intersociales. La presión internacional de orden intercultural tiene pocas posibilidades de prosperar en la medida en que la capacidad de iniciativa y de respuesta de la política exterior argentina, se apoye en decisiones en las que hayan participado actores y estructuras domésticas involucradas en el intercambio social con los países de la subregión.

El contexto intercultural forma parte del contexto externo de la política exterior argentina. Sin duda alguna es un contexto que tiene que ver con las dimensiones estratégico-militar, económico-comercial y político-diplomática. Pero por una razón u otra, existe la tentación desde alguna de estas dimensiones de apropiarse de la cuestión cultural para

justificar objetivos que no guardan relación con ella. Como contexto externo, al contexto intercultural la política exterior argentina le debe reconocer entidad propia, principalmente porque es un contexto generador de cambios independientes a la sintonía interestatal. Así como el proceso de toma de decisiones de la política exterior debe abrir su mecanismo a la participación de actores y estructuras relacionadas con los aspectos estratégicos y inseguridad del país o con los aspectos económicos y comerciales, también debe abrir

su mecanismo a la participación de actores y estructuras vinculadas a los valores simbólicos.

Estos son valores que hacen al interés nacional y que configuran internacionalmente al actor estatal argentino porque le dan una identidad cultural y un principio de diferenciación con el resto. Precisamente, el ser conscientes de estos valores y de todo lo que tiene una relación directa e indirecta con ellos, es una de las mejores opciones políticas para sostener la paz y la cooperación de la Argentina con los países del Cono Sur.

NOTAS

- ¹ Un ejemplo de este debate es la tesis de Samuel Huntington que sostiene que los conflictos del futuro no estarán regidos por razones ideológicas ni económicas, sino por razones culturales, como va a ser el caso entre Occidente y el resto del mundo. HUNTINGTON, S. (1997) *El choque de civilizaciones, y la reconfiguración del orden mundial*. Bs. As., Paidós. En su crítica al punto de vista de Huntington, William Pfaff dice que el choque de civilizaciones, además de tener cuatro siglos de antigüedad, “responde a dos importantes problemas actuales, el fundamentalismo islámico y el desafío que supone para EEUU, Japón y China”, sobre todo porque “el movimiento fundamentalista es uno de los resultados del fracaso o de la corrupción de los movimientos nacionalistas y socialistas árabes laicos de los años cincuenta y sesenta”. PFAFF, W. (1997) “Sobre el choque de civilizaciones, una reconsideración”, *Política Exterior*, Madrid, 59:154-169. Ver: ONGHENA, Y. (1999) “Líneas transversales de los debates”, *Revista Cidob d’Afers Internacionals*, 43-44. ONGHENA, Y. (2000) “Líneas transversales de los debates”, *Revista Cidob d’Afers Internacionals*, 50.
- ² Thomas Risse realiza un desarrollo sumamente exhaustivo sobre el crecimiento de las relaciones entre las sociedades civiles y las dificultades de los actores gubernamentales para afrontar las consecuencias que surgen de estas relaciones. RISSE, T. (1999) “Avances en el estudio de las relaciones transnacionales y la política mundial”, *Foro Internacional*, México, 158:374-403.
- ³ Al respecto, Ulf Hannerz, desde una visión antropológica, aporta una explicación interesante. HANNERZ, U. (1998) *Conexiones transnacionales*. Madrid: Cátedra.
- ⁴ Uno de los aspectos claves de la teorización de Richard Rosecrance es que la crisis puede estar en la relación del “Estado virtual” con la política democrática. ROSECRANCE, R. (1996) “The Rise of the Virtual State”, *Foreign Affairs*, 75/4:45-61.
- ⁵ Ver: MILLER, D. (1997) Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural. Bs.As.: Paidós.
- ⁶ Un análisis de referencia: PEREZ VICHICH, N. (1997) “Mercosur: la libertad de circulación de trabajadores en debate”, *Relaciones Internacionales*, IRI-Universidad Nacional de La Plata, 12:163-171.
- ⁷ DEUTSCHER, E. (1989) “La búsqueda de la identidad en Latinoamérica como problema pedagógico”, *Revista Mexicana de Sociología*, 3:251-262. Ver: GARRETON, M. (1994) “Transformaciones de la sociedad y de los actores sociales ¿hacia una nueva problemática en América Latina?”, *Revista Paraguaya de Sociología*, 91:243-254. Desde un enfoque muy particular: HARRISON, L. (1999) *El sueño panamericano. Los valores culturales latinoamericanos, ¿desalientan una asociación auténtica con Estados Unidos y Canadá?*. Bs. As., Ariel.

- ⁸ En este caso es importante considerar el análisis de Fred Halliday en torno a la agenda global. HALLIDAY, F. (1997) "Gobernabilidad global: perspectivas y problemas", *Revista Internacional de Filosofía Política*, Madrid: UNED-Universidad Autónoma Metropolitana, 9. También, en este marco, se debe tener en cuenta el enfoque de Roland Robertson. ROBERTSON, R. (1998) "Identidad nacional y globalización: falacias contemporáneas", *Revista Mexicana de Sociología*, 1.
- ⁹ Eric de La Maisonneuve categoriza los conflictos anómicos. LA MAISONNEUVE, E. de (1998) "La metamorfosis de la violencia. Ensayo sobre la guerra moderna". Bs. As.: Grupo Editor Latinoamericano.
- ¹⁰ Ver: LETAMENDIA, F. (1997) *Juego de espejos. Conflictos nacionales centro-periferia*. Madrid: Trotta. LISON TOLOSANA, C. (1989) "La dialéctica Nación/Estado o la antropología del extraño", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 45:43-59.
- ¹¹ WENDT, A. (1999) *Social Theory of International Politics*. Cambridge University Press, 92.
- ¹² ROSS, M.H. (1995) *La cultura del conflicto*. Bs. As., Paidós, 61, 227, 251, 253-254, 267 y 273.
- ¹³ HOBSBAWM, E. (1995) *Naciones y nacionalismo*. Barcelona: Crítica-Grijalbo, 17-21 y 49-53.
- ¹⁴ Ver: GURRUCHAGA, A. (1990) "La problemática realidad del Estado y de la Nación", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 49:103-122.
- ¹⁵ TOURAINE, A. (1997) *¿Podremos vivir juntos?*. Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 171, 174-176, 185-187, 203-208, 221, 223 y 232-233.
- ¹⁶ Ver: KAUFMAN, S. (2001) *Modern Hatreds: The Symbolic Politics of Ethnic War*. Ithaca: Cornell University Press.
- ¹⁷ MIRANDA, R. (2001) "El cambio externo y las estrategias internacionales de la Argentina", *Relaciones Internacionales*, IRI-Universidad Nacional de La Plata, 21:169-195.
- ¹⁸ Ver: OLIVEN, R. (1997) "Nación e identidad en tiempos de globalización", en Varios Autores, *Globalización e identidad cultural*. Bs.As.: Ciccus.
- ¹⁹ Una de las conclusiones del estudio de Jorge Larraín está orientada hacia este sentido. LARRAIN, J. (1996) *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago: Andrés Bello.
- ²⁰ Una revisión de las investigaciones empíricas relacionadas a través de los autores que se describen a continuación, muestra esta realidad de los escenarios de diferenciación cultural. APARICIO, M. (1993) "Conflicto cultural y búsqueda de identidad. Un análisis empírico", *Sociológica*, Bs.As., 11-12:225-304. DE MARCO, G./SASSONE, S. (1995) "Movilidad geográfica y migraciones en el Cono Sur. Situación actual y posibles impactos de los proyectos de integración regional", *Signos*, Universidad del Salvador, 28:103-145. NAHARRO, J./SOSA, V. (1997) "Conflictos étnicos, nacionalismos y globalización", *Cuadernos de Humanidades*, Universidad Nacional de Salta, 89-103.
- ²¹ Ver: MARTNER y otros (1986) *América Latina hacia el 2000. Opciones y estrategias*. Caracas: Nueva Sociedad, UNITAR, PROFAL. GARCIA CANCLINI, N. (1996) *Culturas en globalización. América Latina-Europa-Estados Unidos: libre comercio e integración*. Caracas: Nueva Sociedad. CALDERON, F. y otros (1996) *Esa esquiva modernidad. Desarrollo, ciudadanía y cultura en América Latina y el Caribe*. Caracas: Nueva Sociedad-UNESCO.
- ²² Ver: MARGULIS, M./URRESTI, M. (1997) *La cultura en la Argentina de fin de siglo. Ensayos sobre la dimensión cultural*. Bs. As.: UBA. GRIMSON, A. y otros (2000) *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Bs. As.: CICCUS-La Crujía. SIERRA, G. De y otros (2000) *Los rostros del Mercosur. El difícil camino de lo comercial a lo societal*. CLACSO.
- ²³ GHALIOUN, B. (1998) "Globalización, deculturación y crisis de identidad", *Revista Cidob d'Afers Internacionals*, 43-44.
- ²⁴ MIRANDA, R. (1999) "Cono Sur: regionalismo cultural e integración educativa", *Relaciones Internacionales*, IRI-Universidad Nacional de La Plata, 17:61-93.

- ²⁵ MIRANDA, R. (2001) “El eje doméstico de las cuestiones externas de la Argentina: el caso del Mercosur”, *Invenio*, Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, 7:100.
- ²⁶ Ver: RUSSELL, R. (1996) “Sistema de creencias y política exterior argentina: 1976-1989”, Bs. As., FLACSO.
- ²⁷ Otro sistema que tiene mucho que ver es el “sistema de negociación”, el cual también debería articular entre lo interno y lo externo, aunque su función está vinculada a la combinación de la formulación e implementación de la política exterior. Ver: FAURE, G. (1992) “Teoría de la negociación: el giro interdisciplinario”, *Revista Mexicana de Sociología*, 2: 233-242.
- ²⁸ ROSENAU, J. (1997) *Along the Domestic-foreign Frontier. Exploring Governance in a Turbulent World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ²⁹ STRANGE, S. (1998) “El Estado hueco”, en Carlo Nasi (ed.) *Postmodernismo y relaciones internacionales*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, Universidad de los Andes, Universidad Nacional.
- ³⁰ Ver: MUSTAPIC, A.M. (1999) “Las relaciones Ejecutivo-Legislativo en Argentina y Brasil”, en Varios Autores, *Perspectivas. Brasil y Argentina*. IPRI-CARI.
- ³¹ MIRANDA, R., “El cambio externo y...”, *op.cit.*, 187.
- ³² HOFFMANN, S. (1991) *Jano y Minerva. Ensayos sobre la guerra y la paz*. Bs.As.: Grupo Editor Latinoamericano, 261-262. Ver: LASAGNA, M. (1996) “Cambio institucional y política exterior: un modelo explicativo”, *Revista Cidob d’Afers Internacionals*, 32.
- ³³ ALCÁNTARA SÁEZ, M. (1993) “Cuando hablamos de ciencia política ¿de qué hablamos?”, *Revista Mexicana de Sociología*, 4:147-177.
- ³⁴ Por un lado, se entiende por estructura a aquella que está “integrada por uno o varios actores gubernamentales domésticos que tienen a un tiempo la capacidad de comprometer los recursos de una sociedad y de evitar que la decisión adoptada pueda ser fácilmente revertida”. Por otro lado, se entiende por proceso decisorio a aquellos en los que “participan actores gubernamentales y no gubernamentales del país y del exterior, en una secuencia temporal que se inicia a partir del momento en que una conjunción de estímulos externos e internos, requiere la toma de una decisión determinada hasta que la misma es efectivamente adoptada”. RUSSELL, R. (1990) “El proceso de toma de decisiones en la política exterior argentina (1976-1989)”, en Varios Autores, *Política exterior y toma de decisiones en América Latina*. Bs. As., Grupo Editor Latinoamericano.
- ³⁵ El tema de las leyes de patentes medicinales y de confidencialidad de inventos, el asunto azucarero y la cuestión de los Hielos Continentales, son tres casos muy claros en los que fue posible la relación interinstitucional con la participación activa de actores que habitualmente tienen vedada su capacidad de influir en materia de relaciones exteriores.
- ³⁶ También se pueden citar problemas relacionados con los “nacionalismos subestatales”, siguiendo la categoría de David Miller. MILLER, D., *op.cit.* En esta misma línea se pueden tener en cuenta los problemas de tradición lingüística, como por ejemplo entre los idiomas oficial, de la población migrante y de la población aborígen.
- ³⁷ Por ejemplo: PIÑON, F. (1997) “Educación y procesos de integración: el caso del Mercosur”, en Varios Autores, *Mercosur. La dimensión cultural de la integración*. Bs. As., Ciccus. PEÑA, F. (1998) “La educación en los procesos de integración”, en Varios Autores, *Las transformaciones educativas en Iberoamérica. Tres desafíos: democracia, desarrollo e integración*. Bs.As.: Troquel-OEI.
- ³⁸ MIRANDA, R. (en prensa) “O projeto educativo do Mercosur: notas sobre a problemática internacional”, *Revista Teias*, Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

LA POLÍTICA MONETARIA EN ARGENTINA, SU CONSISTENCIA Y POSIBILIDADES DE ÉXITO

«UNA VISIÓN DE CORTO PLAZO»

Diego N. Marcos*

RESUMEN: Cualquier economía, en cualquier lugar y para todo momento decide entre un gran número de formas de gestión de su moneda. En los extremos, entre un tipo de cambio fijo y uno flexible. Cuando los países hacen flotar su moneda deben establecer un objetivo de inflación y una forma de conseguirlo. La «Regla de Taylor» se estaría imponiendo en el mundo como solución al problema planteado. El BCRA estaría aplicando sus recomendaciones en Argentina y por lo tanto la aceptación de la Regla implica que en el corto plazo el tipo de cambio fluctuará en torno a un valor sin mucha amplitud, pero en muy poco tiempo el mercado adelantará el deterioro de los *fundamentals* y la Regla recomendará acompañar el alza de la divisa minimizando las grandes fluctuaciones.

ABSTRACT: *Argentina's monetary policy, its consistency and chances of success. «A short term view»*

At any given place and for any length of time, an economy may opt for one possible way of managing its currency. At both ends of the spectrum the options are a fixed and a flexible rate of exchange. Whenever a country decides to allow its currency to float, it should set an inflation objective and a way to lead to its attainment. Apparently, "Taylor's Rule" is gaining stature as a solution to said problem, worldwide. The BCRA might be enforcing its recommendations in Argentina and, thus, adherence to this rule implies the rate of exchange will remain within a limited range in the short term. However, in the very near future the market will take the lead in the deterioration of the fundamentals and the Rule will recommend to keep major fluctuations to a minimum by means of a parallel increase of the rate of exchange.

Introducción:

Es conocido que los mercados "adelantan" el comportamiento futuro de las variables que le son relevantes para su desempeño. En los mercados de cambios, el valor *hoy* de la moneda de referencia es una función estricta de los componentes de oferta y de demanda de divisas, y estos lo son del valor *futuro* estimado de todas las variables relevantes. Estas son: la política fiscal (Ingresos esperados y egresos proyectados por el fisco), la política monetaria,

el nivel de actividad económica que determinará un cierto monto de demanda para importaciones, las liquidaciones esperadas de los exportadores, etc..

En Argentina tenemos una aproximación bastante cierta sobre lo que serán las importaciones en el corto y mediano plazo, las exportaciones, la política fiscal, y el cumplimiento de las obligaciones con el exterior; sin embargo existe una gran incertidumbre sobre el devenir de la política monetaria, pues allí deben computarse las acciones tendientes a la re-

* El licenciado *Diego N. Marcos* es docente de Macroeconomía en la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano. Fecha de recepción del artículo: 28/08/02.

resolución del sistema financiero y el financiamiento de un eventual déficit fiscal.

Se hace necesario, entonces, hacer un análisis de la Política Monetaria hacia el corto y mediano plazo para poder tomar decisiones hoy acerca del valor de la divisa.

El espíritu del presente trabajo no es llegar a la conclusión de que el dólar está un tanto por ciento debajo o sobre su valor esperado, sino simplemente aproximarnos al marco racional de entendimiento de la posibilidad de lograr una flotación cambiaria con algún grado de éxito, reflexionando sobre sus principales determinantes.

Para ello realizaremos una descripción de la Política Monetaria que estaría llevando a cabo la autoridad, luego veremos como impacta ésta en el mercado de cambios y finalmente si esta estrategia es sostenible o no mediante la descripción de los instrumentos que están siendo utilizados.

I. ¿Qué política monetaria está llevando a cabo el BCRA?

En los primeros días del mes agosto estuvo en el BCRA John B. Taylor, encargado del Tesoro de los Estados Unidos para los Asuntos Internacionales y autor de los estudios que dieron nacimiento a lo que devino en llamarse “Taylor’s Rule” como forma de gestionar un objetivo de inflación. Su presencia en Argentina no implica *per se* que se esté utilizando una regla monetaria que tenga que ver con sus estudios, pues existen temas que son relativos a su cargo que ameritan su intervención en el Central; aunque están quienes aseguran que lo suyo ha sido un asesoramiento/supervisión de una regla para gestionar tipos de cambios flotantes en la que ha tenido mucho que ver. Sus estudios datan de los comienzos de la década del '80 y la hipótesis fue ganando

paulatinamente adeptos, hasta que hoy los principales países americanos gestionan sus políticas Monetarias a través de este mecanismo (EEUU, México, Brasil, Chile. ¿Argentina?).

A continuación se presenta una breve descripción del “Inflation Target”, su historia y aplicación... Cuando los países optan por no tener su moneda atada a otra mediante una fijación del tipo de cambio (o aún en la sustitución de la moneda), necesariamente entran en un esquema cambiario que los habilita a tener una política monetaria independiente. Entonces, se gana el atributo de gestionar la cantidad de dinero, y con él se recobra la posibilidad de influenciar en el nivel de actividad económica (objetivo último) a través de algunos mecanismos intermedios (principalmente tasa de interés). Esto en economía monetaria se conoce como “sistema de dinero exógeno”, pues la cantidad de dinero la fija la autoridad monetaria exógenamente y no el mercado¹.

En los sistemas de dinero exógenos, o de tipos de cambios flexibles, Taylor ha estudiado la forma de gestionar la cantidad de dinero tal que se traduzca en valores deseados de inflación, producto y empleo. En el caso de plantear una Regla para controlar la cantidad de dinero, Taylor argumenta que se provocará que *el tipo de cambio nunca se aparte de un entorno, que si bien estará determinado por el mercado la relación del mismo con la política monetaria es muy estrecha y especialmente con la tasa de interés doméstica para el caso de países de tamaño importante a nivel mundial².*

Según se lee en las publicaciones de este autor, el esquema de flotación (luego de abandonar la fijación cambiaria) será uno formado por una trilogía de: tipo de cambio flexible, objetivo de inflación y alguna regla de política monetaria. La regla a la que nos estamos refiriendo se ha popularizado mucho en