

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

ISSN 0188-9834

nóesis

REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

Filosofía de las Ciencias

ROBERTO ESTRADA OLGUÍN, ALBERTO ESCALERA NARVÁEZ,
JUAN DE DIOS VIRAMONTES MIRANDA
(COORDINADORES)

VOL. 21
NÚMERO
42
NUEVA ÉPOCA
AGOSTO - DICIEMBRE
2012



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE CIUDAD JUÁREZ

Nóesis, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades
del Instituto de Ciencias Sociales y Administración

Francisco Javier Sánchez Carlos
Rector

David Ramírez Perea
Secretario General

René Soto Cavazos
Director del Instituto de Ciencias
Sociales y Administración

Servando Pineda Jaimes
Director General de Difusión Cultural
y Divulgación Científica

Myrna Limas Hernández
Directora General

Mayola Renova González
Subdirectora de Publicaciones

Rohry María Virginia Benítez Navarro
Asistente

Mayela Rodríguez Ríos
Asistente

Gerardo Sotelo
Diseño de portada

APOYADO CON RECURSOS PIFI

Nóesis

Volumen 21, número 42, agosto-diciembre 2012, es una publicación semestral editada por la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, a través del Instituto de Ciencias Sociales y Administración de la UACJ. Redacción: Avenida Universidad y H. Colegio Militar (zona Chamizal) s/n. C.P. 32300 Ciudad Juárez, Chihuahua. Para correspondencia referente a la revista, comunicarse al teléfono: (656) 688-38-00 exts. 3792, 3892; o bien escribir a los siguientes correos electrónicos: noesis@uacj.mx y/o mayrodri@uacj.mx, rbenitez@uacj.mx

Editor responsable: Myrna Limas Hernández. ISSN: 0188-9834. Impresa por Talleres Gráficos de México, Avenida Canal del Norte, número 80, Col. Felipe Pescador, Delegación Cuauhtémoc, C.P. 06280. México, Distrito Federal. Distribuidor: Subdirección de Gestión de Proyectos y Marketing Editorial. Avenida Plutarco Elías Calles #1210, Fovissste Chamizal, C.P. 32310. Ciudad Juárez, Chihuahua. Este número se terminó de imprimir en noviembre de 2012 con un tiraje de 500 ejemplares.

Hecho en México / Printed in Mexico

© UACJ

Permisos para otros usos: el propietario de los derechos no permite utilizar copias para distribución en general, promociones, la creación de nuevos trabajos o reventa. Para estos propósitos, dirigirse a *Nóesis*.

Comité Editorial Interno:

CIENCIAS SOCIALES
Iván Roberto Álvarez Olivas
Jesús Humberto Burciaga Robles
Luis Enrique Gutiérrez Casas
Héctor Antonio Padilla Delgado
Luis Antonio Payán Alvarado

HUMANIDADES
Sandra Bustillos Durán
Jorge Chávez Chávez
Víctor Manuel Hernández Márquez
Consuelo Pequeño Rodríguez
Ricardo Vigueras-Fernández

CIENCIAS JURÍDICAS Y ADMINISTRATIVAS
Jesús Camarillo Hinojosa
Carmen Patricia Jiménez Terrazas

Comité Editorial Externo:

Sofía Boza Martínez
Universidad de Chile (Chile)
Irasema Coronado
Universidad de Texas en El Paso (Estados Unidos)
Pablo Galaso Reza
Universidad Autónoma de Madrid (España)
Ricardo Melgar Bao
Instituto Nacional de Antropología e Historia (México)
Miguel Mujica Areurama
Universidad de Carabobo (Venezuela)
Francisco Parra
Universidad de Murcia (España)
Rafael Pérez-Taylor
Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM (México)
Áxel Ramírez Morales
Universidad Nacional Autónoma de México (México)
Luis Arturo Ramos
Universidad de Texas en El Paso (Estados Unidos)
Adrián Rodríguez Miranda
Universidad de la República (Uruguay)
Rafael Romero Mayo
Universidad de Quintana Roo (México)
Franco Savarino Roggero
INAH-ENAH (México)

Nóesis: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Instituto de Ciencias Sociales y Administración, núm. 1, vol. 1 (noviembre, 1988). Ciudad Juárez, Chih.: UACJ, 1988.

Semestral

Descripción basada en: núm. 19, vol. 9 (julio/diciembre, 1997)
Publicada anteriormente como: Revista de la Dirección General de Investigación y Posgrado.

ISSN: 0188—9834

1. Ciencias Sociales-Publicaciones periódicas
2. Ciencias Sociales-México-Publicaciones periódicas
3. Humanidades-Publicaciones periódicas
4. Humanidades-México-Publicaciones periódicas

H8.S6. N64 1997
300.05. N64 1997

Los manuscritos propuestos para publicación en esta revista deberán ser inéditos y no haber sido sometidos a consideración a otras revistas simultáneamente. Al enviar los manuscritos y ser aceptados para su publicación, los autores aceptan que todos los derechos se transfieren a *Nóesis*, quien se reserva los de reproducción y distribución, ya sean fotográficos, en micropelícula, electrónicos o cualquier otro medio, y no podrán ser utilizados sin permiso por escrito de *Nóesis*. Véase además normas para autores.

EL SIGNIFICADO DE NÓESIS

NÓESIS. Este término es griego y se vincula con otro muy empleado en la filosofía clásica: *nous* (razón, intelecto). La elección de este título se deriva de algunas consideraciones acerca de la teoría del conocimiento que se desprenden del conocido símil de la caverna (*República*, VII).

El hombre, que ha podido contemplar el mundo de los arquetipos, esto es, que ha logrado penetrar las esencias, no puede ya contentarse con la proyección deformada del conocimiento sensible. La luz que lo iluminó es la filosofía, que Platón conceptualiza todavía en el sentido pitagórico de ancla de salvación espiritual. Al ser iluminado por ésta, el hombre siente la necesidad de comunicar a ex compañeros de esclavitud la verdad que ha encontrado, aun cuando estos últimos puedan mofarse de él, como lo había hecho la mujer tracia con Tales. La misma alegoría recuerda los descensos al Hades del orfismo y del pensamiento religioso pitagórico.

En el conocimiento, así caracterizado, Platón encuentra diversos grados. El primero es dado por la experiencia, que es de suyo irracional, porque se fundamenta en una repetición mecánica de actos.

Ésta se racionaliza en el arte (*techne*), es decir, en la habilidad adquirida, en las reglas metodológicas, puesto que en dicha actividad se investigan los datos de la experiencia. Entre las distintas artes sobresale la filosofía, porque no examina los fenómenos aisladamente, sino que los ve en su conjunto. Platón llama a esta visión totalizadora “dialéctica”, y dice que ella se alcanza a través del ejercicio de la razón (nóesis).

Por medio de este ejercicio alcanzaremos pues el conocimiento que, para ser válido, debe ser verdadero y tan real como su objeto. Estas consideraciones sintetizan el propósito y el objetivo de esta revista: presentar trabajos que reflejen, manifiesten, denuncien, los diferentes aspectos de nuestra realidad y hacerlo a través del “ejercicio de la razón”, es decir, de la NÓESIS.

Dr. Federico Ferro Gay (†)

Contenido

7 Abstracts

Presentación

- 13 Roberto Estrada Olguín, Alberto Escalera Narváez,
Juan de Dios Viramontes Miranda

SECCIÓN MONOGRÁFICA

- 18 *El concepto de "tradición" en la filosofía de las ciencias sociales y humanas*
Renato Huarte Cuéllar

- 40 *Un fundamento filosófico para un modelo de sociedad culturalmente diversa*
María del Carmen Gómez Martínez

- 60 *Relativismo lingüístico, relativismo ontológico*
Alberto Escalera Narváez

- 86 *Epistemología del saber matemático escolar: una experiencia didáctica*
Gabriela Buendía Abalos y Javier Lezama Andalon

112 SECCIÓN VARIA

Reflexiones sobre el egoísmo psicológico
Enrique Trejo Vega

- 144 *La problemática de la racionalidad y la bioética*
Roberto Estrada Olguín

- 182 *La dificultad de medir*
Samuel Schmidt Nedvedovich

- 212 *Nietzsche y la razón poética (Reflexión sobre la postura nietzscheana
en torno a la cuestión de la razón moderna)*
Luis Antonio Velasco Guzmán

Sección Libros, entrevistas y otras narrativas

- 232 *Mecanicorpus (Reseña)*
Cindy Judith Rodríguez González

- 238 *El periodismo: una mirada desde la sociología de las noticias*
Ernesto Pablo Juárez Meléndez

Abstracts

“Tradition” as a Concept for the Philosophy of Social and Human Sciences

In order to be able to speak about what are social and human sciences in their epistemological discussion, it might be of use the analysis that some authors such as Kuhn, Laudan, Popper and Gadamer have said around the term “tradition” for the Philosophy of Science in general and its implications within the discussions in the Philosophy of Social and Human Sciences.

Key words: tradition, Social and Human Sciences, Philosophy of Science

18

A Philosophical Basis for a Model of Culturally Diverse Society

This article aims to outline some philosophical bases that allow support of a model of society that does not give up the ethnically and culturally richness that is in our country. The starting point is that cultural diversity is an obvious fact, but the models from the Modernity insisted on deleting an event such as cultural diversity for the sake of a single culture. The continuing struggle of ethnic and cultural groups respect their ways of life leads us to think it makes sense to insist on the creation of models of society to meet the needs of cultural diversity. This model is supported by two philosophical theses: relativity conceptual and ontological relativity.

Key words: Cultural diversity, practice, conceptual relativity, ontological relativity

40

Linguistic Relativism, Ontological Relativism

This article presents and explores some of the fundamental ideas related to the so-called linguistic (or deterministic) relativism. Linguistic relativism is represented in the contemporary era by the so-called Sapir-Whorf Hypothesis. This states that there is a systematic connection between the grammatical categories of a

60

language and the way its speakers conceive, categorize or interpret the world. What this connection may consist of and to what extent it takes place is, obviously, a matter of controversy. In addition to presenting some ideas in favor and others against this hypothesis, I will argue, in the conclusion of this article, that it is necessary to take into account not only the empirical-linguistic aspect, but also the ontological-philosophical one of this hypothesis for a better understanding of this problem.

Key words: relativism, determinism, linguistics, ontology, philosophy, Linguistic relativism, ontological relativism

Epistemology of the Didactic Mathematical Knowledge: An Instructional Experience

In this paper we discuss the contribution of an epistemological reflection on the mathematical knowledge to school mathematics teacher through an experience in a master's degree in mathematics education. This discussion will be through the presentation of the course design and its development and showing some of the interactions with the participants through aspects such as the nature of the philosophical and epistemological discussion to understand the mathematical creation, the contribution that gives the historical review epistemology of knowledge, the recognition of the complexity of mathematics and mathematics education and the recognition of the teacher's own epistemology.

86

Key words: school mathematics, epistemology, mathematics teacher

Reflections on Psychological Egoism (essay)

This paper will present some criticisms of the theory of psychological egoism, which states that all the motives that cause us to act ultimately were response to personal interests. The criticism begins by noting that only the motives are not enough to be consider, but the intentions and the responsibility that the agent states to prosecute an act as selfish must also be taken into

112

account. On the other hand, an act that meets one's own interests is not considered sufficient to call it selfish: egoism, while referring to moral condemnation, self-interest does not suffer from this assessment; therefore, it is necessary to distinguish these terms. With intent to oppose this theory, that each of our actions express selfish motives and denies the possibility of an altruistic act, I present the following lines.

Key words: selfish, self-interest, motives, intention, responsibility

The Problem of Rationality and Bioethics

The understanding of the "science", "philosophy" and "morality" depends to some extent for the understanding of the rationality, then is clear that the fundamental problem is: what are the fundamentals that have several "philosophies" to provide what the rational is? This paper exposed a philosophic perspective of the problem of rationality in bioethics and this exposition we divide into three sections: first describe a brief history of bioethics and the scope of this discipline. Secondly, we develop the issue of rationality under Nicolas Rescher, and the end, we exposed two ethics alternatives for the bioethics: 1) the Aristotelian *phronesis* and 2) the Kantian categorical imperative, which the rationality plays a different role.

144

Key words: Ethics, Bioethics, rationality

The Difficulty of Measuring

Network analysis has popularized because it has facilitated approaching structural relationships which other methods ignored, however, still some methodological problems remain to be solved in the search of more complex explanations, such as the generation of centrality indexes in which connections with weight and attributes. In this article we indicate some of the problems we found in our centrality analysis of the Mexican network of power and the difficulty to generate an index of power.

182

Key words: Centrality index, power index, measurement, Mexico

Nietzsche and the Poetic Reason (Thoughts on Nietzsche's Claims on the Question About the Modern Reason)

This paper analyses the possibility that opens up Nietzsche's claim about the poetic reason as an independent and different knowledge against the one that is characterized with the canonical characteristics of the strong rationality (such as "system", "method", "clarity", etc.), and try to scrutinize its epistemological thesis. My approach of Nietzsche's poetic reason will be directed by my studies on Nietzsche's *Also sprach Zarathustra* [1883-5], which hermeneutical axis I have obtained from Nietzsche's *Ecce Homo* [1888] and *Morgenröthe* [1882], but also being directed by the great books on this topic written by M. Heidegger, K. Jaspers and S. Rosen.

Key words: Poetic reason, reason, (philosophical) Modernism, philosophy and poetry

212

PRESENTACIÓN

JUAN DE DIOS VIRAMONTES MIRANDA,
ALBERTO ESCALERA NARVÁEZ
Y ROBERTO ESTRADA OLGUÍN

La propuesta de integrar un número de *Nóesis* denominado “Filosofía de las Ciencias” tuvo la intención de destacar tanto la diversidad de quehaceres que forman parte de la actividad científica, como la diversidad epistemológica y de métodos involucrados. Por ejemplo, la diversidad de métodos puede partir desde la pertinencia de debatir sobre la distinción entre *naturwissenschaften* y *geisteswissenschaften* hasta los diversos métodos utilizados, ya sea por las distintas ciencias de la naturaleza como por las diferentes ciencias del espíritu. De esta manera, ante la riqueza de saberes y conocimientos que nos aporta la ciencia y partiendo de que las espacialidades de la ciencia y sus científicos o estudiosos pueden ser infinitas ante la magnitud del universo, los artículos que se incluyen en esta edición buscan que cada lector reflexione sobre una selección de temas, cuyo contenido —relacionado con las ciencias sociales, la sociedad, la lengua, las matemáticas o la razón, y organizado en tres secciones— se expone de manera sucinta a continuación.

De la *Sección Monográfica*. Dentro del área de la filosofía de las ciencias sociales, Renato Huarte sostiene en su artículo, *El concepto de “tradición” en la filosofía de las ciencias sociales humanas*, que para hablar de las ciencias sociales y humanas y lo que las caracteriza en su discusión epistemológica, conviene hacer un análisis de lo que autores como Kuhn, Laudan, Popper y Gadamer tienen que aportar a la noción de “tradición” para la filosofía de la ciencia en general y para la filosofía de las ciencias sociales y humanas. El autor sostiene que la discusión en torno a las tradiciones en filosofía de la ciencia, al incorporar el ele-

mento histórico, tienen una vinculación con la filosofía de las ciencias sociales o humanas que vale la pena estudiar en cada caso. Después de examinar las aportaciones que los cuatro pensadores mencionados hacen en los ámbitos correspondientes, Renato Huarte finaliza trayendo a la discusión a un autor que, desde su perspectiva, tiene mucho que aportar al tema de su artículo en por lo menos dos sentidos: la definición de lo que es la tradición y una interrelación de elementos entre filosofía y ciencias sociales de manera cuidadosa. Es el caso de Theodor Schütz y el estudio que desde la fenomenología hace del mundo social.

Un fundamento filosófico para un modelo de sociedad culturalmente diversa, es el título del artículo en el cual María del Carmen Martínez pretende esbozar algunas bases filosóficas que permitan fundamentar un modelo de sociedad que no deje de lado la gran riqueza que hay en nuestro país, tanto étnica como cultural. Su punto de partida es que la diversidad cultural es un hecho evidente, pero los modelos de conocimiento provenientes de la modernidad han insistido en suprimir un hecho como el de la diversidad cultural, en aras de una única cultura. Señala que la lucha continua de los grupos étnicos y culturales por el respeto a sus formas de vida nos lleva a pensar que tiene sentido insistir en la creación de modelos de sociedad que atiendan las necesidades de la diversidad cultural. El modelo que presenta es sostenido por dos tesis filosóficas: la relatividad conceptual y la relatividad ontológica. La estructura que sigue este texto es la siguiente: establece que la diversidad cultural se hace evidente en las prácticas sociales de los diferentes grupos étnicos y culturales. A continuación señala que uno de los elementos de dichas prácticas son los esquemas conceptuales y, más adelante, muestra que la coexistencia de esquemas conceptuales diferentes se justifica por medio de una postura relativa, tanto en el ámbito conceptual como en el ontológico. Finalmente, concluye que no existe la argumentación de un sistema de conocimiento único y de validez universal, sino que existen conceptualizaciones del mundo que marcan cosmovisiones particulares y que la forma como se concibe el mundo está directamente relacionada con la forma como viven los sujetos en dicho mundo.

En el marco de la filosofía del lenguaje, Alberto Escalera en su artículo *Relativismo lingüístico, relativismo ontológico*, se da a la tarea de examinar y presentar algunos conceptos centrales en torno a un problema que, en su opinión, incide por una parte en aspectos de corte científico-lingüístico y, por otra, en aspectos filosófico-ontológicos. Hace en primer lugar, una presentación de las ideas del relativismo lingüístico según se desprenden de la hipótesis Sapir-Whorf. Después, el autor presenta evidencia tanto a favor como en contra de la mencionada hipótesis. Para esto se basa en las investigaciones de Berlin & Kay, así como las de Lera Boroditsky, entre otras. Convencido de que el mero análisis empírico-lingüístico de este dilema resulta insuficiente, el autor propone, siguiendo a Quine, que se tome en cuenta el carácter filosófico-ontológico de este asunto. Concluye proponiendo una revisión más rigurosa de los conceptos involucrados en este problema desde la perspectiva tanto empírica como filosófica.

En el artículo *Epistemología del saber matemático escolar: una experiencia didáctica* se presentan reflexiones en torno a la epistemología del profesor, es decir, aquello que el profesor entiende y desde donde actúa en su quehacer diario en el aula. La matemática escolar es un constructo teórico que se presenta para dar cuenta de la matemática envuelta en situaciones de enseñanza y/o aprendizaje. Se distingue de la matemática como un saber científico desde su intencionalidad pedagógica que marca las direcciones a seguir. De aquí que surja la necesidad de comprender la epistemología del saber matemático escolar como uno de los aspectos que para el profesor de matemáticas serán de relevancia en su práctica cotidiana. Aspectos como la creación matemática, el aporte de la revisión histórica y el reconocimiento de la complejidad de la matemática misma, son revisados desde la perspectiva del profesor.

De la *Sección Varia*. En su trabajo *Reflexiones sobre el egoísmo psicológico*, Enrique Trejo presenta algunas críticas a la teoría del egoísmo psicológico y señala que todos los motivos que nos mueven a actuar en el fondo responden a intereses personales. La crítica comienza por señalar que no basta con considerar solo *los motivos*, sino que han de tenerse en cuenta *las intenciones y la responsabilidad* que el agente ma-

nifiesta para poder enjuiciar un acto como egoísta. Por otra parte, argumenta que no es una consideración suficiente que un acto responda a intereses propios para llamarlo egoísta, pues explica que, mientras el “egoísmo” remite a una descalificación moral, el “interés propio” no adolece de esta valoración, y concluye, por ello, que es necesario hacer una distinción de estos términos. Con pretensión de oponerse a la teoría que señala que en cada uno de nuestros actos manifestamos motivos egoístas y niega la posibilidad de actuar de manera altruista, presenta la explicación de la distinción de los conceptos antes mencionados.

El trabajo titulado *La problemática de la racionalidad y la bioética* parte de la idea según la cual, la comprensión de la “ciencia”, de la “filosofía” y de la “moral” depende, en cierta medida, de la noción de lo “racional”, para aclarar que el problema que está en la base de estos tres aspectos humanos es: ¿cuáles son los fundamentos que tienen las diversas “filosofías” para estipular lo racional? Así, lo que el autor de este artículo expone es el carácter *problemático* de la racionalidad, particularmente, la oscilación de la bioética entre dos paradigmas de la moral, cuyas nociones de racionalidad están en disputa. Para ello, divide su exposición en tres apartados: primero, describe el contexto filosófico en el cual surge la bioética; luego, desarrolla una breve historia de la bioética y el ámbito de esta disciplina; enseguida, expone la problemática de la racionalidad bajo Nicholas Rescher, y finalmente, ejemplifica dos tipos de paradigma de la ética: 1) la *phronesis* aristotélica y 2) el imperativo categórico kantiano, en las cuales la racionalidad juega un papel distinto.

En *La dificultad de medir*, y desde la perspectiva de las ciencias políticas, Samuel Schmidt señala que el análisis de redes se ha popularizado porque ha facilitado abordar relaciones estructurales que otros métodos ignoraban; sin embargo, el autor afirma que todavía quedan pendientes algunos problemas metodológicos que conviene abordar para buscar explicaciones más complejas; un ejemplo de estos problemas sería la generación de índices de centralidad donde se manejen conexiones con peso y atributos diferenciados. En su artículo, el autor apunta algunas de las problemáticas encontradas en su análisis de la

red de poder mexicana para mostrar la centralidad de los actores y la dificultad de generar un índice de poder.

El artículo *Nietzsche y la razón poética (Reflexión sobre la postura nietzscheana en torno a la cuestión de la razón moderna)*, analiza la posibilidad que ofrece el planteamiento nietzscheano de la razón poética como un conocimiento independiente y diferente de los que son caracterizados por una racionalidad fuerte, con sus connotadas características (“sistematicidad”, “metodicidad”, “claridad”, etc.), e intenta abrir un diálogo con estas posturas del conocimiento rígido confrontando sus tesis fundamentales. El análisis llevado a cabo por Luis Antonio Velasco —autor de este artículo— de la razón poética, está dirigido por el estudio de la obra nietzscheana *Also sprach Zarathustra* [1883-5], cuyo eje hermenéutico lo ha obtenido del estudio de *Ecce Homo* [1888] y *Morgenröthe* [1882], tomando en cuenta los estudios que sobre este problema realizan Martin Heidegger, Karl Jaspers y Stanley Rosen, fundamentalmente.

De la *Sección Libros, entrevistas y otras narrativas*. En la reseña “Mechanicorpus” de Cindy Judith Rodríguez González, se describe la escultura del mismo nombre de Israel Gómez Mares, joven artista juarense que ha logrado plasmar en yeso la realidad abstracta de los cuerpos en la dualidad máquina-hombre y se presenta las influencias artísticas que han permitido al artista delinear su obra.

Finalmente, en el artículo *El periodismo: una mirada desde la sociología de las noticias*, Ernesto Pablo Juárez Meléndez detalla aportaciones en la reflexión sociológica en torno al ejercicio del periodismo y se plantea debates que han surgido de las diferentes aproximaciones metodológicas, profundamente anclados en la realidad mexicana, más aún en la realidad juarense.

Dada esta aproximación al contenido de esta entrega, confiamos en que este producto de *Nóesis* represente una plataforma académica y científica que nos permita continuar desafiando los avances y balances de la Filosofía de las Ciencias. Mientras eso ocurre, nos resta revisar este contenido y dialogar.

“Tradition” as a Concept for the Philosophy of Social and Human Sciences

Resumen

Para hablar de las ciencias sociales y humanas y lo que las caracteriza en su discusión epistemológica, conviene hacer un análisis de lo que autores como Kuhn, Laudan, Popper y Gadamer tienen que aportar a la noción de “tradicción” para la filosofía de la ciencia en general y para la filosofía de las ciencias sociales y humanas. Además de revisar estos enfoques, considero importante revisar la definición de lo que es la tradición y una interrelación de elementos entre filosofía y ciencias sociales. T. Schütz propone en este sentido un estudio del mundo social desde la fenomenología.

Palabras clave: tradición, ciencias sociales y humanas, filosofía de la ciencia

Abstract

In order to be able to speak about what are social and human sciences in their epistemological discussion, it might be of use the analysis that some authors such as Kuhn, Laudan, Popper and Gadamer have said around the term “tradition” for the Philosophy of Science in general and its implications within the discussions in the Philosophy of Social and Human Sciences.

Key words: tradition, Social and Human Sciences, Philosophy of Science

El concepto de “tradición” en la filosofía de las ciencias sociales y humanas

*Renato Huarte Cuéllar*¹

-
1. Mexicano. Maestro en Filosofía de la Ciencia, con especialización en Filosofía de la educación, Filosofía de las ciencias sociales y humanas. Adscrito a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México.
Correo electrónico: renato@unam.mx / renatohuarte@yahoo.com

Fecha de recepción: 12 de agosto de 2011

Fecha de aceptación: 01 de junio de 2012

*Pigmaei gigantum humeris
impositi plusquam ipsi gigantes vident.*

[If I have seen a little further it is by standing on the shoulders of Giants.]
Isaac Newton¹

La *traditio* latina, que proviene de *tradere* (legar, pasar de mano en mano), era usada en tiempos romanos, sobre todo en las leyes civiles referidas básicamente a los legados y herencias. Sin embargo, durante la Edad Media y buena parte del Renacimiento, la *Tradición* era mayormente concebida como el legado de los textos sagrados que portaban la palabra divina que desde el Cristianismo se hacía de la Biblia.

Aun sin ese nombre, en la historia de la filosofía no es extraño encontrar que diversos pensadores hayan legado preguntas, intereses,

1 Si he visto un poco más allá es porque me he parado en hombros de gigantes. Esta frase atribuida a Newton en la carta a su rival Hooke en 1676 tiene, en sí, una larga tradición que se remonta a Bernard de Chartres; a quien John de Salisbury le atribuye la frase diciendo: "*Dicebat Bernardus Carnotensis nos esse quasi nanos, gigantium humeris insidentes, ut possimus plura eis et remotiora videre, non utique proprii visus acumine, aut eminentia corporis, sed quia in altum subvenimur et extollimur magnitudine gigantea*" (Bernard de Chartres solía decir que somos como enanos sobre hombros de gigantes para que pudiéramos ver más que ellos y cosas a una mayor distancia, no por virtud de la agudeza visual ni por fuerza del cuerpo, sino porque hemos sido elevados a las magnitudes de dichos gigantes.) *cf.* R. Southern. *The Making of the Middle Ages*. Cap. IV, (IIB). Gracias a Newton esta frase aparece en las monedas de £2 y ha impactado también el mundo de la filosofía e historia de la ciencia como el libro de R.K. Merton. *On The Shoulders of Giants: a Shandean Postscript* (1965) o la compilación de S. Hawking *On the Shoulders of Giants. The Great Works of Physics and Astronomy* (2002). Inclusive fuera del mundo académico ha tenido cierta influencia. Por ejemplo, Noel Gallagher, de la banda británica Oasis, nombró su cuarto album *Standing on the Shoulder of Giants*. La banda de rock R.E.M. también la usa en una de sus letras (*King of Birds*).

respuestas concretas, formas de mirar al mundo. Para muestra, bastará recordar que el propio Platón nombrará sus *Parménides*, *Sofista*, *Gorgias*, *Protágoras* retomando y discutiendo cuestiones fundamentales de lo planteado por sus antecesores y contemporáneos (Eggers Lan, 1974).

En la modernidad filosófica (ca. s. XVI a XVIII) entró en tensión el concepto de tradición ya que, al hablar de ella, se asociaba con prejuicios (en tanto juicios previos no evidentes) que impedían tener ideas claras y distintas. En Descartes y Bacon está la pretensión de eliminar este concepto de tradición —aunque ellos mismos pertenecían a una— y suplantarlo por un método que pudiera hacer que hubiera verdadero conocimiento. Esta idea moderna se ha mantenido durante varios siglos, e inclusive hasta nuestros días ha subsistido.

Propiamente el concepto de tradición no ha sido expresamente trabajado por muchos autores. Raúl Alcalá nos dice que es en la Filosofía de las Ciencias en donde se ha dado una discusión en torno al término de manera más amplia. (Alcalá, 2004: 87) Coincido con él en tanto que, con el llamado “giro historicista” dentro de la Filosofía de la Ciencia, hubo la necesidad de conjuntar la dinámica histórica con los estudios filosóficos para poder incorporar la noción de progreso, aunque conviene hacer una retrospectiva de lo que se discute en torno a las implicaciones y los contextos que sirven de marco a la noción de tradición para poder sostener esto de manera más puntual.

Sostendré que la discusión en torno a las tradiciones en filosofía de la ciencia, al incorporar el elemento histórico, tendrán una vinculación con la filosofía de las ciencias sociales o humanas² que vale la pena estudiar en cada caso. Al hablar de tradición, la discusión que se tuvo a lo largo del siglo XIX y el XX, alrededor de lo que eran las ciencias sociales, necesariamente tendrá una influencia a la que habrá que dar respuesta. Aunque sea brevemente, haré un análisis de lo que

2 Aunque considero que existe una distinción no sutil entre las distintas denominaciones que se le han dado a las ciencias sociales, ciencias humanas, ciencias del espíritu, ciencias de la cultura, humanidades, etc., creo sería necesario hacer un estudio más detallado para poder enunciar lo que las ha distinguido o lo que tienen en común. Por lo tanto, habiendo hecho esta aclaración, estos términos se considerarán como sinónimos.

autores como Kuhn, Laudan, Popper y Gadamer tienen que aportar a la noción de tradición para la filosofía de la ciencia (y para la filosofía de las ciencias sociales y humanas) y las interpretaciones que hace, primordialmente Ambrosio Velasco de la relación entre ellos. Terminaré trayendo a la discusión a un autor que, desde mi perspectiva, tiene mucho que aportar en por lo menos dos sentidos: la definición de lo que es la tradición y una interrelación de elementos entre filosofía y ciencias sociales de manera cuidadosa. Es el caso de Theodor Schütz y el estudio que desde la fenomenología hace del mundo social.

Según indica Ambrosio Velasco, para los filósofos de la ciencia era necesario tener una idea de lo que la tradición era para poder incorporar la noción histórica y así dejar atrás la noción universalista o monista en donde se buscara una sola forma de entender la ciencia. Particularmente el caso de Kuhn, a quien se le atribuye ser quien inaugura este "giro historicista" en la filosofía de la ciencia, y el de Laudan, quien trabaja con mayor detenimiento el concepto de tradición, resultan interesantes para abordar la concepción de tradición desde esta perspectiva. Cabe aclarar que en un estudio más detallado de la historia de la filosofía de la ciencia, se pueden encontrar ya antecedentes en Duhem, Polanyi y en miembros del Círculo de Viena como Carnap o Neurath. Otros autores, como el propio Popper o Gadamer también abordarán esta problemática.

Thomas S. Kuhn establece en la *Estructura de las revoluciones científicas* que las comunidades científicas establecerán un paradigma a través de distintos métodos, siendo los libros de texto una de las principales formas para permitir un período de "ciencia normal". Como el propio Kuhn admitirá en la *Tensión Esencial*, la idea de tradición en una comunidad científica tiene una dinámica propia. Reconoce un pensamiento convergente que sería equivalente al que se comparte en un paradigma o matriz disciplinaria en tiempos de ciencia normal y un pensamiento divergente que también es necesario para el progreso de la ciencia, ya que es el que permite que haya posibilidad de resolución

de acertijos (*puzzles*).³ Aclara que el papel del científico en los tiempos de ciencia normal no es el de ir en contra de la tradición establecida por los libros de texto y la comunidad científica, sino que buscará establecerse en un paradigma y buscar estar acorde con el pensamiento convergente de su época. Kuhn señala: “Bajo condiciones normales, el investigador científico no es un innovador sino que busca resolver acertijos, y los acertijos en los que se concentra son aquéllos que piensa serán tanto enunciados como resueltos dentro de una tradición científica existente.” (Kuhn, 1977 : 234)

No obstante, Kuhn distingue que esta “tensión esencial” entre ambos tipos de pensamiento es la que permite que se acumulen los acertijos no resueltos y se permita el progreso en la ciencia. Esto se puede dar solo en la ciencia “madura” que es quien ha tenido oportunidad de tener un prolongado proceso de estabilidad para que el pensamiento divergente no impida que el convergente establezca un paradigma.

En este sentido, Kuhn hace una revisión de cómo se da el proceso escolar en la formación de científicos, en especial para científicos naturales. Sostiene que los libros de texto preuniversitarios y universitarios que versan sobre ciencias como la astrología, la biología, la física, la química, la geología, etc. no son colecciones de “lecturas”. (Kuhn, 1977: 228) El libro de texto aparece entonces como una forma de exhibir problemas concretos a los estudiantes que buscan establecer en los científicos jóvenes “fijaciones mentales” (*Einstellungen*) (Kuhn, 1977: 229) de los problemas presentes en una ciencia, y las formas de resolverlo.

Thomas S. Kuhn llama la atención sobre el método que se ha seguido en el arte y las ciencias sociales.

Hemos tratado de enseñarle a los estudiantes cómo llegar a respuestas ‘correctas’ que nuestra civilización nos han enseñado como correctas... Fuera de las artes (y yo incluiría a

3 Específicamente en el caso de Kuhn, resulta interesante ver las coincidencias en ocasiones casi textuales con las propuestas de Michael Polanyi que aunque divergentes en muchos sentidos, también involucran una idea de tradición. *Cfr.* Polanyi, M. “The Republic of Science: Its Politics and Economic Theory”

la mayoría de las ciencias sociales) hemos desanimado comúnmente el desarrollo de las habilidades de pensamiento divergente sin intencionalarlo. (Kuhn, 1977: 228)

Resulta interesante entender cómo Kuhn admite que en las ciencias sociales no hay libros de texto instituidos, sino más bien colecciones de lecturas que no necesariamente son convergentes. Esto lleva a una diversificación del pensamiento. La forma en que se presentan los libros no es como "libros de texto" sino como un compendio de diversas aproximaciones a una misma problemática o conjunto de problemas o temas.

Si bien hay un reconocimiento del método de enseñanza de las ciencias sociales, Kuhn duda que pueda llegar a haber progreso en ellas, ya que al carecer de consensos, no se puede establecer un paradigma. Las ciencias sociales no pueden llegar a ser ciencias "maduras", pues el pensamiento divergente predomina sobre el convergente. "El consenso no es un prerequisite para un tipo de progreso en las ciencias naturales, como no lo es en las ciencias sociales o las artes. Es, sin embargo, prerequisite para el tipo de progreso al que generalmente nos referimos cuando distinguimos las ciencias naturales de las artes y la mayoría de las ciencias sociales." (Kuhn, 1977: nota 3 en 231) ¿Cuáles serían las ciencias sociales en las que sí hay consenso? Kuhn no aborda este problema con claridad. Aun así, Kuhn sostiene que en lo general, no hay progreso en las ciencias sociales —tal vez con excepción de algunas como la economía— aunque se rescate a nivel metodológico la formación de los jóvenes en este tipo de ciencias.

Entendemos entonces que en lo que respecta a las ciencias naturales existe una tradición en la confluencia entre los pensamientos convergente —aquel que permite establecer un paradigma— y divergente —pues permite que se den las revoluciones científicas— presentes en esta tensión esencial. Para que haya revoluciones científicas y, por lo tanto, progreso, son necesarias ambas.

Por su parte, en torno al progreso y a la tradición, Larry Laudan, primordialmente en su libro *El progreso y sus problemas*, (Laudan, 1977) establecerá lo que entiende como "tradiciones de investigación",

aclarando algunas problemáticas en las propuestas de Kuhn y Lakatos. Para Laudan “la prueba cognitiva central de cualquier teoría involucra la evaluación y su adecuación como una solución de ciertos problemas empíricos y conceptuales” (Laudan, 1977: 70). Para poder evaluar las teorías es necesario compararlas y esto solo es posible a través de confrontar distintas familias de doctrinas.

Comparte con Kuhn y Lakatos la idea de que las teorías generales son la herramienta para entender y evaluar las teorías. Contra Kuhn, argumenta que su criterio para evaluar teorías no es claro, al igual que el papel que juegan las teorías entre los paradigmas. Sostiene que en la propuesta kuhniana no puede haber una relación de corrección entre el paradigma y los datos, además de que dichos paradigmas están implícitos y no están articulados. En lo que respecta a Lakatos, Laudan sostiene que el concepto lakatosiano de progreso es exclusivamente empírico y que los programas de investigación, las teorías, están tremendamente restringidos en el sentido que las medidas de progreso se dan exclusivamente entre los contenidos empíricos de cada miembro de una serie de teorías que constituye el programa de investigación. No puede haber una conexión entre una teoría del progreso y una teoría de aceptabilidad racional. Los programas de investigación y su propuesta de recepción de anomalías manteniendo el núcleo fuerte es refutable con ejemplos de la historia de la ciencia y no acepta cambios fundamentales (Laudan, 1977: 78-79).

En ese contexto, Laudan propone las “tradiciones de investigación”. Estas están constituidas por un grupo de teorías específicas, un cierto compromiso metafísico y metodológico, además de haber recorrido un número diferente pero detallado de formulaciones en una larga historia en un periodo significativo. Las tradiciones de investigación dan pauta para el desarrollo de teorías específicas basándose en concepciones ontológicas del mundo y utilizando métodos de investigación dentro de la propia tradición. Define las tradiciones de investigación como “un conjunto de asunciones generales sobre las entidades y procesos en un campo de estudio, y sobre los métodos apropiados a usarse para investigar los problemas y construir las teorías en ese campo” (Laudan, 1977: 81).

De esta forma no solo se rechaza una visión monista o universalista en el desarrollo de las ciencias, sino que posibilita el hecho de tener una comprensión más amplia de lo que una tradición de investigación puede realizar. Según el modelo de Laudan, existe la posibilidad de que teorías inconsistentes entre sí puedan ser apoyadas por una misma tradición de investigación, al igual que puede haber tradiciones de investigación que, en principio, puedan fungir como presupuesto de cualquier teoría. De hecho, la historia de la ciencia, según el propio Laudan, muestra que así se ha dado el progreso en la misma. A diferencia de otros modelos, hay una posibilidad de pluralismo al incorporar teorías diversas. Cada tradición de investigación partirá de una teoría dada, pero toda que se quiera preciar de ser sensata (en el sentido de poder resolver de mejor manera una problemática) tendrá en sí misma la forma en que podrá ser modificada y transformada, para ser capaz de mejorar su capacidad de resolución de problemas (Laudan, 1977: 91-92).

¿Cómo es que los científicos optan entre teorías? Esta es una pregunta que a Laudan le interesa responder en tanto que considera que dichas elecciones no son arbitrarias, sino que hay dimensiones claras de elección que son racionales. Este principio es la base en la que Laudan no permite un relativismo que, según él, está presente en Kuhn y en Lakatos. Debe haber un criterio para seleccionar las teorías: la capacidad de resolver problemas que tenga una tradición sobre otra. Dicha capacidad estará dada en tanto sea menos difícil de trabajar, tenga una aceptabilidad racional permita un progreso científico ligado a modelos previos y esté ligada de mejor manera a la visión de la historia de la ciencia actual (Laudan, 1977: 108-109).

En este sentido de tradición, puede ser que las tradiciones de investigación se funden o desaparezcan. Para eso no hay un proceso de abandono repentino de los antecesores. Más bien, lo revolucionario no es que haya nuevos ingredientes, sino que la novedad radica en la forma en que los viejos elementos son combinados. En eso radica el verdadero progreso: en la aceptación, rechazo, búsqueda y no-búsqueda que se constituyen como las instancias cognitivas más importantes

que los científicos pueden, legítimamente, impulsar en las tradiciones de investigación (Laudan, 1977: 119).

Laudan no tiene una postura explícita en torno a lo que son las ciencias sociales. No obstante, aclara que él se enfocará en aquéllas que han traído progreso a la ciencia a partir de las coincidencias, pero sobre todo las críticas a Kuhn y Lakatos (Laudan, 1977: 70-73).

En ninguna de sus obras Larry Laudan define una postura en torno a las ciencias sociales. Resulta interesante, sin embargo, el hecho de que en los ejemplos que utiliza en la obra antes referida se refiera básicamente a la física, astronomía y química. Básicamente son ejemplos que retoma de lo que se denomina como ciencias de la naturaleza. Expresamente indica que la teoría de Marx del valor del trabajo y la teoría freudiana del complejo de Edipo (Laudan, 1977: 71) son teorías que son utilizadas para hacer predicciones experimentales y para dar explicaciones detalladas de los fenómenos naturales. En este sentido, hay una resonancia curiosa con lo propuesto por Otto Neurath, unas décadas antes en su ya famoso artículo “Sociología en el marco del fisicalismo” (Neurath, 1983), en donde plantea que las únicas ciencias que pueden formar parte del fisicalismo son la teoría marxista y las propuestas de Freud en torno al psicoanálisis.

Al parecer, en el trabajo de Laudan, las tradiciones de investigación se distinguen del resto de las tradiciones en tanto son científicas. Una postura similar encontramos también en Popper. No queda claro en la postura de Laudan, si estas tradiciones de investigación puedan aplicarse a lo que conocemos como ciencias sociales. Tal vez en eso radique la distinción; en que los elementos que ha descrito están reservados para las ciencias de la naturaleza, el marxismo y el psicoanálisis. Hay aquí un problema a resolver.

Por su parte, Karl R. Popper, hace una incursión en lo que él mismo denomina una teoría de la tradición que puede entenderse como su visión de las ciencias sociales en tanto deja claro su interés en el método científico en ellas: “Después de estudiar durante algún tiempo los métodos de las ciencias naturales, pensé que sería interesante estudiar también los métodos de las ciencias sociales. Fue entonces cuando me

enfrenté por primera vez con el problema de la tradición" (Popper, 1979: 142).

Al reconocerse como un racionalista (Popper, 1979: 142 y ss.), Popper busca la forma en que pueda congeniarse lo que denomina como hostilidad entre el racionalismo y el tradicionalismo. Esboza la definición de tradición diciendo: "Ésta [la tradición] debe ser una teoría sociológica porque es obvio que la tradición constituye un fenómeno social. Menciono este punto porque deseo examinar brevemente la *tarea de las ciencias sociales teóricas*" (Popper, 1979: 145).

En este sentido, lo que más le preocupa a Popper es la forma de tener una base racional para poder lograr una aceptación entre teorías de las ciencias sociales en donde no exista cabida para prejuicios o vuelva a existir una "pseudo"-argumentación como la ha habido en casos cuestionables, como la supremacía aria durante el nazismo u otros períodos de la historia de la humanidad. No niega que haya que basarse en los antecesores para que haya progreso en la ciencia. "Si comenzáramos todo de nuevo, entonces, al morir, estaríamos en la misma etapa de Adán y Eva cuando murieron. [...] En la ciencia, queremos progresar y esto significa que debemos apoyarnos en los hombros de nuestros predecesores" (Popper, 1979: 152).

Se entiende entonces el progreso como cambio pero no tajante, sino basado en la tradición. De nada serviría entender la ciencia si no existe un horizonte previo en el cual se basara el conjunto de teorías y principios que le dan sustento epistemológico. En caso contrario, dice Popper, daría lo mismo comenzar de nuevo cada vez. Es aquí donde hay una necesidad de progreso que no queda del todo evidente en la tradición del positivismo lógico en la filosofía de la ciencia. Desde una perspectiva popperiana, no basta el progreso de las tradiciones y encuentra un vínculo estrecho entre una reformulación de un racionalismo (crítico) con un universalismo que sirva de fundamento.

Para explicar esta problemática, Popper hablará de "tradiciones de primer orden" y "tradiciones de segundo orden". Como bien señala Ambrosio Velasco (1997: 128), las tradiciones de primer orden según Popper, son las que son fuente principal de nuestro conocimiento, pero la fundamentación la darán las de segundo, vinculadas estrechamente

al racionalismo crítico. Las primeras son múltiples, variables y se dan en contextos históricos específicos; cambian debido a que hay una crítica de las de segundo orden que, al no ser sometidas a una autocrítica, no cambian ni evolucionan, dándonos así, un fundamento crítico como sustento universal. “La vida social solo puede existir si podemos saber y tener la seguridad de que hay cosas y acontecimientos que deber ser así y no pueden ser de otra manera” (Popper, 1979: 153).

Es en este encuentro de dos tradiciones que Popper encuentra la manera de hacer confluír un cierto cambio y progreso con un universalismo. El procedimiento que propone es racional y debe buscar corregir y revolucionar la ciencia, no suprimirla al desaparecer el progreso. Sin que lo diga directamente, Popper asume en este artículo que las ciencias sociales tienen qué aportar al estudio de la ciencia en general. Esta aproximación popperiana a la filosofía de las ciencias sociales resulta interesante porque es justo a partir de ella que retoma el concepto de tradición y la incorpora a la discusión de la ciencia en general.

Hans-Georg Gadamer, en el texto “La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico” (Gadamer, 1977), parte de un replanteamiento del círculo hermenéutico heideggeriano que tiene un sentido ontológico positivo para llevarlo al terreno de la comprensión. Si entendemos que siempre hay una precomprensión del mundo y que toda aspiración a tener una mirada prístina implicaría negar la propia precomprensión que se tiene del mundo, entonces podemos entender que Gadamer retome de Heidegger este sentido para preguntarse cómo estas opiniones previas no son arbitrarias (Gadamer, 1977:333-334). En ese mismo sentido la pregunta que no se hacía la hermenéutica romántica (Schleiermacher o Droysen) con respecto a la interpretación de textos antiguos también queda incluida en esta pregunta.

Gadamer parte de esta respuesta: “Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo puede presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas” (Gadamer, 1977: 336). Este esclarecimiento y el hacer consciente estas pre-comprensio-

nes dará la posibilidad de controlarlas y que se dé una comprensión. En esto radica la objetividad de la hermenéutica.

El vínculo con la tradición se da ya "*que el historicismo, pese a toda crítica al racionalismo y al pensamiento iusnaturalista, se encuentra él mismo sobre el suelo de la moderna Ilustración y comparte impensadamente sus prejuicios*". Pues existe realmente un prejuicio de la Ilustración, que es el que soporta y determina su esencia; este prejuicio básico de la Ilustración es el prejuicio contra todo prejuicio y con ello la desvirtuación de la tradición" (Gadamer, 1977: 337). Sostiene que el prejuicio se entendió a partir de Descartes y la modernidad como una desventaja y un daño, un juicio negativo y no fundamentado del cual había que alejarse si queríamos aspirar a la verdad. Citando del francés, Gadamer dice que todo prejuicio era perjuicio. Lo que tiene que hacer la hermenéutica es resarcir esta confusión.

La Ilustración dio a la razón toda pretensión de verdad y entiende que "la posibilidad de que la tradición sea verdad depende del crédito que le concede la razón. La fuente última de la autoridad no es ya la tradición sino la razón" (Gadamer, 1977: 338). En este momento, la tradición, vinculada con el prejuicio, queda marcada con un tinte negativo. De aquí en adelante en el texto busca rehabilitar y reconciliar la tradición con la autoridad. Dice que "el concepto de la tradición se ha vuelto no menos ambiguo que el de autoridad. [...] El romanticismo entiende la tradición como lo contrario de la libertad racional, y ve en ella un dato histórico como pueda serlo la naturaleza. [...] No creo, sin embargo, que entre tradición y razón haya que suponer una oposición tan incondicional e irreductible. [...] La tradición es esencialmente conservación, y como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos. Sin embargo, la conservación es un acto de razón" (Gadamer, 1977: 349). Es en esta razón que se dan las innovaciones necesarias para que haya un cambio. La tradición se instituye también como autoridad y es eso justamente lo que impediría que se dieran cambios. Por otra parte la autoridad instituye una tradición desde la propia perspectiva del mundo.

Gadamer argumenta que es preciso reconocer la existencia de prejuicios positivos y legítimos partiendo de una comprensión crítica de

lo que la Ilustración concibió en su momento con tintes negativos. Esto puede entenderse a partir de que no es posible partir de una comprensión “pura”. Todos los seres humanos partimos de precomprensiones. Justamente la labor de la hermenéutica es el de elucidar esas precomprensiones para poderlas hacerlas conscientes y así convertirlas en comprensiones críticas.

En este sentido, las ciencias naturales, en tanto actividades humanas, no se distinguirían de las ciencias del espíritu.

El que en las ciencias del espíritu sea operante un momento de tradición que incluso constituye su verdadera esencia y su característica, a despecho de toda la metodología inherente a su procedimiento, es algo que se hace tanto más patente si atiende a la historia de la investigación y a la diferencia entre la historia de la ciencia dentro de las ciencias del espíritu y en el ámbito de las ciencias de la naturaleza. [...] También la historia de la matemática o de las ciencias naturales es una porción de historia del espíritu humano y reflejo de sus destinos (Gadamer, 1977: 351).

Reconoce que las ciencias del espíritu no describen el sentido de progreso que las ciencias naturales han señalado. Aun así, hay progreso en las ciencias sociales, ya que se puede describir cómo es que se ha solucionado la problemática de poder conocer la realidad. Si esto no hubiera sido así, las ciencias del espíritu no se podrían haber acercado metodológicamente a las ciencias naturales en el siglo XIX (Gadamer, 1977: 352). No obstante, la propuesta de relación entre ciencias del espíritu y de la naturaleza no debe seguir más un mismo camino a partir de la hermenéutica. “Indudablemente, a la autocomprensión de las ciencias del espíritu se le plantea la exigencia de liberarse, en el conjunto de su hacer, del modelo de las ciencias naturales y considerar la movilidad histórica de su tema no sólo como restrictiva de su objetividad sino también como algo positivo” (Gadamer, 1977: 353-354).

A la hermenéutica no le corresponde desarrollar un procedimiento de comprensión, sino iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende. Al entender que hay distintas comprensiones y que al asumir que en una tradición (básicamente a partir de la interpretación de textos, sin negar las dificultades interpretativas de la traducción) existen

horizontes de interpretación que se abren, también a nivel temporal con el escrito de un autor, y así entender nuestra conciencia histórica. Solo la distancia en el tiempo hace posible resolver la verdadera cuestión crítica de la hermenéutica que radica en distinguir los prejuicios verdaderos por los cuales comprendemos y los prejuicios falsos por los cuales malentendemos. (Gadamer, 1977: 369) "*Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos horizontes para sí mismos*" (Gadamer, 1977: 376-377).

Habiendo aclarado estos puntos en el pensamiento gadameriano, me gustaría terminar este breve decurso diciendo cómo es que la tradición es entendida dentro de la hermenéutica: "La posición de extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. *Y este punto medio es el verdadero topos de la hermenéutica.*" (Gadamer, 1977: 365) De esta frase podemos afirmar que la hermenéutica encuentra en la tradición su lugar y su espacio de actuación.

Así terminamos este recorrido por cuatro autores con distintas perspectivas de lo que es la tradición en la ciencia y en las ciencias sociales en particular. Por un lado, Kuhn y Laudan entienden la tradición como condicional fundamental para que pueda haber progreso en la ciencia. No se puede explicar el cambio de paradigmas sin hablar de un reconocimiento de los problemas, preguntas, soluciones y formas de investigar: sin la tradición. En la definición de tradición de Laudan, él reconoce que a partir de las propias bases ontológicas, epistemológicas y metodológicas podrían hacerse equivalentes los valores y principios de un paradigma. En la propuesta de Laudan, a diferencia de Kuhn, puede darse un pluralismo dentro de las mismas tradiciones. Kuhn mantendrá un monismo en el paradigma instituido en cada disciplina hasta que se dé un momento de revolución.

Como sostiene Velasco (1997), Gadamer y Popper buscan dar un sentido universal a lo que las tradiciones han de hacer, uno desde la hermenéutica y la comprensión crítica de la tradición y el otro fijando una tradición de segundo orden para tener un fundamento para asegurarnos que no todo valga. En Gadamer el fundamento universal está dado en el sentido en que se dé una crítica de los propios pre-

juicios. En ese proceso crítico es que dichos prejuicios, sin el carácter negativo, se hacen evidentes. El universalismo gadameriano se da en la propia naturaleza de la interpretación, en la hermenéutica —siendo autocrítica. Por su parte, la forma que tiene Popper de poder dar un sentido de racionalidad es separar el concepto de tradiciones de primero y de segundo orden.

Aunque podría llegar a parecer contradictorio, Laudan y Gadamer sostienen una pluralidad de tradiciones. El primero seguirá buscando un criterio de racionalidad externo a las propias interpretaciones, cuestión que Gadamer rechazará al admitir que solo pueden existir interpretaciones. Haciendo otra comparación pero en el mismo sentido, Popper y Kuhn admitirán que al acercarse a las ciencias sociales el concepto de tradición es fundamental e inclusive puede servir de alguna manera para entender las ciencias (de la naturaleza) en su conjunto. Kuhn no aceptará que la tradición baste para el progreso en la ciencia en tanto falta la fuerza disruptora y Popper dirá que la pura tradición (de primer orden) no nos dará una certeza para un progreso social. Para lograrlo será necesario otro tipo de tradición de segundo orden para establecer un criterio racional.

En otros dos textos (1999, 2007), Velasco intenta mostrar en qué sentidos Laudan y Popper son hermeneutas. Abordaremos esta cuestión brevemente en estos dos autores. Laudan tendrá argumentos en contra de esta denominación y Popper admitirá declaradamente que lo es. En ambos casos conviene revisar en qué sentidos se argumenta su vínculo con la hermenéutica y si esto tiene un vínculo con la tradición.

En el caso de Laudan, Velasco sostiene que hay una convergencia con Gadamer (y la escuela hermenéutica) en el sentido en que Laudan desvincula la idea de tradición como opuesta a una racionalidad. Invierte esta concepción y vincula la tradición con el propio progreso. “Laudan no restringe las virtudes epistémicas de las controversias en el interior de una misma tradición, sino que también reconoce estas virtudes en las confrontaciones entre diferentes tradiciones” (Velasco, 1999: 285). En este sentido es que el pluralismo de Laudan, a diferencia de Kuhn o Lakatos, es coincidente con el de la hermenéutica. Sin

embargo, Laudan, según el propio Velasco, va más allá al hablar de tradiciones que pueden coexistir. "Gadamer habla en singular acerca de la tradición y no hace explícita la tesis de la existencia de una pluralidad de tradiciones" (Velasco, 1999: 285).

Laudan coincide en que el positivismo lógico no concebía el progreso científico en su propia dinámica pluralista, pero en ese mismo sentido dice que lo que le hace falta a la tradición hermenéutica en Gadamer y otros como MacIntyre es la forma de consenso entre tradiciones rivales (Laudan, 1999: 317-318). ¿Cuál tradición es más aceptable o razonable? es una respuesta que, según Laudan, la hermenéutica ni siquiera se plantea.

En el mismo sentido de reconocerse como hermeneutas, Popper, a diferencia de autores como Dilthey o Collingwood, reconoce que no solo en el mundo de las ciencias sociales hay interpretación, sino que en toda ciencia la hay (Velasco, 2007: 134). Velasco reconocerá que a partir de textos posteriores más cercanos a la hermenéutica, Popper se contradirá con lo que originalmente había propuesto en la *Lógica del descubrimiento científico*. Una posible interpretación sería que el estudio del concepto de tradición lo volvió, al menos en buena medida, hermeneuta.

Habiendo hecho esta aclaración y tomando esta postura como un replanteamiento de la concepción de tradición, podremos decir que a partir de esta posterior cercanía de Popper con Kuhn, Lakatos, Gadamer o Ricœur se puede replantear su postura original en por lo menos seis puntos (Velasco, 2007: 137-138):

- a) Toda teoría o interpretación parte de un problema dado y tanto la pregunta como la respuesta estará enmarcada conceptual, metodológica y teóricamente en la tradición a la que el autor pertenezca.
- b) La evaluación de una teoría debe darse a partir de los recursos de su propia tradición y no a partir de la de otras tradiciones. No se puede tener criterios universales o una metodología si no se habla en un contexto específico de cada tradición.
- c) La validez de una teoría o una interpretación no solo debe

- estar medida a partir de sus éxitos, sino de los fracasos que en una tradición se identifican, cuestión que no solo puede hacer un historiador sino cualquier científico.
- d) En coincidencia con Duhem, la tensión entre la tradición y la innovación no puede ser resuelta por una demostración o por un principio metodológico ni por falsación ni por corroboración, sino que deben ser usados otros criterios como el saber prudencial (*phrónesis*).
 - e) El reconocimiento de una naturaleza histórica y contextual del conocimiento no implica caer en un relativismo radical, sino simplemente reconocer que si la ciencia progresa y cambia, también lo han de hacer los criterios para su elección.
 - f) El criterio principal para la evaluación de teorías, interpretaciones, metodologías y estándares de racionalidad estará vinculado con la posibilidad de proponer nuevos problemas que revelen (o construyan) nuevos aspectos de la realidad (natural o social).

Como podemos apreciar en este caso, Popper encuentra coincidencias plenas con la hermenéutica. Para entender la tradición en el progreso de las ciencias, hay un contacto entre las ciencias sociales y las ciencias de la naturaleza. En el fondo creo que la discusión gadameriana en torno a la separación entre razón y prejuicio en la Ilustración, como se revisó someramente líneas atrás, puede darnos una guía de cómo entender los fenómenos sociales de mejor manera, y también pone en cuestión la división tajante entre estas dos ramas de las ciencias: las sociales y las de la naturaleza.

Tal vez llamar a los autores hermeneutas pueda herir susceptibilidades, pero creo que, por lo menos en los autores revisados, podemos afirmar que al incorporar la noción de tradición, progreso y de una dinámica histórica, se puso en evidencia que hay cambio e interpretación en las propias teorías. Estas interpretaciones nos llevan a tener una multiplicidad diacrónica o sincrónicamente. ¿Cómo poder saber cuáles son verdaderas? Aunque la respuesta sea diversa, el propio cuestionamiento pone en evidencia un segundo elemento. Este elemento es que el ser humano, en contextos específicos, hace suyos un conjunto

de preguntas, metodologías, respuestas, presupuestos, etc. que hemos visto pueden ser llamados tradiciones. En este momento hay necesidad de explicar cómo es que las tradiciones cambian o se mantienen. En este preguntarse deja al descubierto que hay una coincidencia en preguntas que, por lo menos desde el siglo XIX, ya se hacían en las distintas corrientes de la filosofía de la historia y las ciencias sociales; siglo en el que se sostenía que ciencias de la naturaleza o físicas y ciencias del espíritu o sociales estaban separadas ontológica, axiológica y metodológicamente.

Tradicición, entonces, no es una palabra en el sentido común de concepto por medio del cual podemos aproximarnos a nuestro estudio. Este término es parte de la discusión misma que se ha dado en la filosofía de las ciencias sociales y su vínculo con las otras disciplinas científicas.

Considero pertinente un estudio más extenso y puntual sobre esta relación que resulta interesante. Como muestra, autores como Alfred Schütz podrían ser rescatados del olvido y traídos a la discusión en el siglo XXI, con una mayor "distancia histórica". Schütz retoma de la tradición husserliana, weberiana, bergsoniana y otras para expresar cómo se esboza una tradición (sin dar este nombre) desde y para una interpretación fenomenológica (Schütz, 1972). En *La fenomenología del mundo social*, publicada en 1932, Schütz parte de lo que Weber llamaría el mundo social. En él, en cada individuo se da una estructura multiforme en donde cada uno cobra una relación con el mundo que lo circunscribe. En este mundo, todo objeto es interpretado. En el caso de los seres humanos que nos circundan hay una doble interpretación. Hay una interpretación de un ser que no solo es físico sino psicofísico y que sirve de base para tener una experiencia y además, pensar en él aunque no se encuentre presente. En este momento surgen las ciencias sociales.

Así podemos referirnos al concepto del otro que también realiza esta doble interpretación, el científico social, como un contemporáneo (*Nebenmensch*) (Schütz, 1972: 142-143). Entre uno y otro hay una "relación orientadora" (*Einstellungsbeziehung*) en las prácticas científicas. Hay un reconocimiento del otro que entra en relación conmigo de for-

ma compleja al admitir sus interpretaciones directa o indirectamente en esta interacción social. Esta relación que es indirecta, al entrar el pasado como una dimensión del mundo social, cobra sentido en lo que llama el “mundo de los predecesores”, siendo un tipo específico de interpretación indirecta (Schütz, 1972: 207-214). En esta misma problemática está incluido el “mundo de los sucesores” en preguntas como “¿Quién leerá mis escritos?” o “¿A quién dirijo mi obra y mis interpretaciones?” Sin llamarlo tradición, se están elaborando las mismas preguntas en torno a lo que hemos denominado tradición.

Como se puede apreciar, desde otras perspectivas, la tradición y lo que el propio Schütz criticaba como carencia en Husserl —la aplicabilidad de la fenomenología a los problemas de la sociología— también podrían incorporarse como parte del debate sobre las tradiciones. A diferencia de otros, autores como Schütz abordan para las ciencias sociales y humanas problemas de la filosofía como la de conciencia, alteridad, interpretación, construcción del mundo (social), entre otros, para poder construir una nueva mirada a las ciencias sociales. En esta misma problemática, el concepto de tradición es fundamental. Un estudio detallado en torno a Schütz o algunos otros en torno a la noción de tradición también queda como una tarea pendiente.

Entiendo que “tradición” no es un término acabado y fuera de toda problemática. Hemos visto que el propio concepto de tradición está fuertemente vinculado con algunas importantes visiones en lo que respecta a la filosofía de las ciencias sociales, aunque resulta evidente que, por su misma complejidad, solo se han esbozado algunas problemáticas en torno a este respecto. Mucho se podrá decir en torno a las propuestas de los autores anteriormente mencionados y de muchos otros.

Obras consultadas

Alcalá Campos, Raúl. “Tradición”, en: *Controversias conceptuales*. México: Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 2004. p. 85-102. (Seminarios)

- . "Consensus, dissent and tradition", en: Ambrosio Velasco Gómez (Coord.) *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia. Homenaje a Larry Laudan*. México: UNAM, 1999. p. 263-274.
- Eggers Lan, Conrado. *Introducción histórica al estudio de Platón*. Buenos Aires: Eudeba, 1974. 177 p.
- Gadamer, Hans-Georg. "La historicidad de la comprensión como principio hermenéutico", en: *Verdad y método*. Salamanca: Sígueme, 1977. p. 331-377.
- Kuhn, Thomas S. *La estructura de las revoluciones científicas*. 2ª ed. Trad. de Agustín Contín. México: FCE, 1971.
- . "The Essential Tension: Tradition and Innovation in Scientific Research", en: *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: The University of Chicago Press, 1977. p. 225-239.
- Laudan, Larry. "From Theories to Research Traditions", en: *Progress and its Problems*. Berkeley: University of California Press, 1977. p. 70-120.
- . "Respuestas a los críticos", en: Ambrosio Velasco Gómez (Coord.). *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia. Homenaje a Larry Laudan*. México: UNAM, 1999. p. 291-318.
- Laudan, Rachel. "Hemos dejado de creer en el progreso: ¡vaya progreso!", en: Ambrosio Velasco Gómez (Coord.). *Progreso, pluralismo y racionalidad [...]*. p. 43-56.
- Neurath, Otto. "Sociology in the Framework of Physicalism", en: *Philosophical Papers*. Dordrecht, NL: D.Reidl Publishing Co., 1983. p. 58-90.
- Polanyi, Michael. "The Republic of Science: Its Political and Economical Theory", en: *Minerva*. Vol. 1, 1962. p. 54-74.
- Popper, Karl R. "Hacia una teoría racional de la tradición", en: *El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*. Buenos Aires: Paidós, 1979. p. 142-159.
- Schutz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. 2a ed. Trad. de G. Walsh y F. Lehnert. Londres: Heinemann, 1972 [1932], p. 255.
- Southern, Richard. *The Making of the Middle Ages*. Yale: Yale University Press, 1953, p. 280.

- Velasco Gómez, Ambrosio. "Universalismo y relativismo en los sentidos filosóficos de 'tradición'", en: *Diánoia. Anuario de Filosofía*. Año XLIII Núm. 43. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/ Fondo de Cultura Económica, 1997, p. 125-145.
- . "Pluralismo de tradiciones, racionalidad y hermenéutica", en: Ambrosio Velasco Gómez (Coord.). *Progreso, pluralismo y racionalidad en la ciencia. Homenaje a Larry Laudan*. México: UNAM, 1999, p. 275-290.
- . "The Hermeneutic Conception of Scientific Traditions in Karl. R. Popper", en: E. Suárez-Íñiguez (ed.) *The Power of Argumentation (Poznań Studies in the Philosophy of the Sciences and the Humanities, vol. 93)*, Amsterdam/New York, NY: Rodopi, 2007, pp. 129-141.

A Philosophical Basis for a Model of Culturally Diverse Society

Resumen

El presente artículo pretende esbozar algunas bases filosóficas que permitan fundamentar un modelo de sociedad que no deje de lado la gran riqueza que tanto étnica como culturalmente hay en nuestro país. El punto de partida es que la diversidad cultural es un hecho evidente, pero los modelos provenientes de la Modernidad han insistido en suprimir un hecho como el de la diversidad cultural en aras de una única cultura. La lucha continua de los grupos étnicos y culturales por el respeto a sus formas de vida nos lleva a pensar que tiene sentido insistir en la creación de modelos de sociedad que atiendan las necesidades de la diversidad cultural. Este modelo es sostenido por dos tesis filosóficas: la relatividad conceptual y la relatividad ontológica.

Palabras Clave: Diversidad cultural, prácticas, relatividad conceptual, relatividad ontológica.

Abstract

This article aims to outline some philosophical bases that allow support of a model of society that does not give up the ethnically and culturally richness that is in our country. The starting point is that cultural diversity is an obvious fact, but the models from the Modernity insisted on deleting an event such as cultural diversity for the sake of a single culture. The continuing struggle of ethnic and cultural groups respect their ways of life leads us to think it makes sense to insist on the creation of models of society to meet the needs of cultural diversity. This model is supported by two philosophical theses: relativity conceptual and ontological relativity.

Key Words: Cultural diversity, practice, conceptual relativity, ontological relativity.

Un fundamento filosófico para un modelo de sociedad culturalmente diversa

María del Carmen Gómez Martínez¹

-
- 1 Nacionalidad: Mexicana
Grado: Maestra en Filosofía de la Ciencia
Especialización: Epistemología y diversidad cultural
Adscripción: Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora de la Facultad de Estudios Superiores Acatlán
Correo electrónico: maricarmen.gomez.m@gmail.com

Fecha de recepción: 12 de agosto de 2011
Fecha de aceptación: 10 de agosto de 2012

Introducción

La gran riqueza y pluralidad étnica y cultural en México es un hecho que resulta evidente a pesar de todos los esfuerzos liberales que desde el siglo XIX se han hecho para lograr la homogeneidad de los mexicanos. Aun cuando dicha pluralidad se ha considerado como obstáculo para los propósitos liberales, no se ha logrado eliminarla, esta constituye una realidad de nuestro país. Los diversos grupos étnicos y culturales han ido adaptándose a los procesos de cambio sociales y políticos no sin cierta resistencia, pues no han dejado de exigir respeto a sus formas de vida, no han dejado de exigir “el derecho a la igualdad cuando la diferencia los inferioriza y a la diferencia cuando la igualdad los descaracteriza” (Sousa, 1997:52).

La lucha de estos grupos étnicos y culturales puede fundamentarse en un modelo de sociedad que se apegue a las condiciones reales en que viven estas culturas en México y que integre las necesidades y retos de una sociedad culturalmente diversa como, por ejemplo, la posibilidad de una auténtica interculturalidad. De esta manera, la reflexión que presentamos está encaminada a identificar ciertas bases filosóficas sobre las que podría apoyarse dicho modelo, a saber: la tesis de la diversidad cognoscitiva. En otras palabras, estos grupos exigen que se respete su forma de vida y su lucha puede sustentarse en la tesis de que no existe un único sistema de conocimientos o valores para todos; que las personas tienen razones para vivir y concebir el mundo en el que viven de modos diferentes.

La estructura que sigue este texto es la siguiente: señalaremos que la diversidad cultural se hace evidente en las prácticas sociales de los diferentes grupos étnicos y culturales. A continuación señalaremos que uno de los elementos de dichas prácticas son los esquemas conceptuales y, más adelante, mostraremos que la coexistencia de esquemas conceptuales diferentes se justifica por medio de una postura relativa tanto en el ámbito conceptual como en el ontológico. Finalmente concluiremos, si la argumentación presentada lo permite, que no existe un sistema de conocimientos único y de validez universal, sino que existen conceptualizaciones del mundo que marcan cosmovisiones parti-

culares y que la forma como se concibe el mundo está directamente relacionada con la forma como viven los sujetos en el mundo.

I

La diversidad cultural asume que diferentes grupos humanos no pueden concebirse como culturalmente homogéneos; existen diferencias que están constreñidas por una cultura en particular, es decir, están sujetas a formas específicas de vida alrededor de las cuales se constituye un grupo de personas. La conformación de un grupo de personas se lleva a cabo en las prácticas sociales; en ellas, los sujetos se relacionan e interaccionan al mismo tiempo que van creando y recreando su cultura. En los términos de Parekh:

las creencias que sostienen los seres humanos sobre el sentido y el significado de la vida humana, así como sobre las actividades y relaciones que forman parte de ella, configuran las prácticas en torno a las cuales estructuran y regulan sus vidas individual y colectivamente. Utilizaré el término cultura para referirme a estos sistemas de creencias y prácticas. (2006: 142)

Si la cultura puede considerarse como un sistema de prácticas y creencias, entonces la pluralidad cultural se manifiesta a través de las diferentes creencias que sostienen y las diferentes prácticas que llevan a cabo los sujetos que pertenecen a diferentes culturas. Sin embargo, cabe señalar que la diversidad cultural no es un hecho simplista en el que los sujetos tienen una variedad de opiniones o aspiraciones, si no que implica diferencias significativas en cuanto al sistema de creencias y prácticas sociales que conforman las culturas. Aunque existen diferentes formas de diversidad cultural y una gran cantidad de países declarados multiculturales, en este trabajo consideraremos aquella forma que nos remite a culturas encarnadas en pueblos indígenas cuyos orígenes fueron pueblos prehispánicos.

En este sentido, vale la pena dar cuenta de cómo están constituidas las prácticas; para ello seguiremos la idea de Theodore Schatzki. Según este autor, podemos entender las prácticas como “un conjunto de

hechos y dichos, organizado por un grupo de acuerdos, un conjunto de normas y una estructura teleoafectiva” (2001:53). De esta forma, los sujetos que participan de una práctica llevan acciones como consecuencia del conjunto de reglas, valores, fines, creencias, proyectos, objetivos e incluso emociones que les constituyen.

De acuerdo con esta concepción tres son los elementos que se destacan en la constitución de una práctica. El primero de ellos tiene que ver con las *habilidades* pertinentes para determinadas acciones en las circunstancias ofrecidas por el medio, es decir, se trata de habilidades que se expresan en un “saber cómo”: saber cómo hacer algo, saber cómo identificar algo, saber cómo responder ante algo, saber cómo demostrar algo, saber cómo enunciar algo, etc. Esto es, el tipo de acciones que constituyen una práctica se ven reflejadas en acciones como ‘hacer’, ‘identificar’, ‘responder’, ‘demostrar’, ‘enunciar’, etc. Por ejemplo, las acciones que constituyen una práctica lingüística están expresadas por la capacidad de usar las palabras, seguir reglas, identificar funciones, elaborar juicios, llevar a cabo inferencias y cosas parecidas. Lo cual, en última instancia, nos remite al conjunto de sujetos que —se presupone— tienen capacidades y/o habilidades específicas para llevar a cabo dichas acciones.

El segundo elemento, el de las *reglas*, se refiere a formulaciones explícitas que permiten y prohíben acciones particulares. Schatzki señala que lo que la gente *normalmente* hace refleja su propio entendimiento de reglas específicas. Es necesario agregar que, dado que las prácticas responden a contextos específicos, la normatividad —los conjuntos de reglas, instrucciones y direcciones— se va constituyendo al interior de las prácticas; por ejemplo, en la práctica lingüística el agente da cuenta de que sabe usar correctamente las palabras cuando estas son adecuadas al contexto. Y, en este sentido, nuestros términos evaluativos, *i.e.*, aquellos que señalan lo que es correcto o aceptable tendrían que definirse en función de los fines y valores, de ahí que el tercer elemento debamos entenderlo como una normatividad valorativa.

El tercer elemento que el autor señala como una mezcla de teleología y afectividad está enfocado hacia una cuestión de fines y valores. Esto es, una persona lleva a cabo acciones de manera intencionada y

en un momento específico de acuerdo a las creencias que posee, pero el tipo de acciones que puede llevar a cabo depende en gran medida de los fines que persiga y de cómo tendría que proceder para alcanzar dichos fines, lo cual está muy ligado con sus creencias, deseos y expectativas. Esto es algo que Schatzki llama 'inteligibilidad práctica' y que, de alguna manera, determina la forma de la actividad humana pues una persona lleva a cabo las acciones que para ella tienen sentido o son significativas, pero tienen sentido en la medida en que están determinadas por la estructura teleo-afectiva. En el caso de la práctica lingüística estaríamos considerando el uso que una comunidad hace de los términos, de la gramática y las conductas asociadas a estas con propósitos específicos, *i.e.*, conductas que reflejan que sí hay un seguimiento de las reglas establecidas por la comunidad.

Estos tres elementos si bien no determinan las acciones que se llevan a cabo al interior de una práctica —pues es posible que existan otros factores que incidan en las acciones de los sujetos— al menos dan cuenta en términos estructurales de la constitución de estas (*cf.* Schatzki, 2001:47-53). Esto se debe a que las prácticas están sujetas a intereses, valores, tradiciones, lenguajes o historias específicas, *i.e.*, varían de acuerdo con el tiempo y las circunstancias. Esta variabilidad da cuenta de que las prácticas no están determinadas y de que son los mismos individuos los que las van creando y recreando, y en esa medida es que los sujetos se van constituyendo a sí mismos.

De acuerdo con esta idea schatzkiana de práctica existe un conjunto de elementos que constriñen o posibilitan la acción de los sujetos, mismo que puede considerarse como el esquema conceptual de dichos sujetos. El que los sujetos tengan determinadas creencias, valores, intereses, fines o reglas obedece a un esquema conceptual determinado. De modo que es suficiente con llevar a cabo un análisis de las prácticas que realizan los sujetos que pertenecen a una cultura para mostrar sus esquemas conceptuales. Dicho de otro modo, analizar las prácticas no solo nos revelaría ese aspecto normativo y teleo-afectivo, sino que además daría cuenta del modo en que la gente es en las prácticas.

II

En el apartado anterior señalábamos la idea de que la manera de concebir el mundo está condicionada por los esquemas conceptuales, esto quiere decir que la manera como organizamos conceptualmente la realidad tiene como supuesto fundamental los esquemas conceptuales; desde estos es que se puede llevar a cabo dicha organización y también desde estos puede establecerse la normatividad que constriñe las acciones de los individuos que comparten un esquema conceptual. No obstante, habría que señalar desde ahora que el propósito de hablar de marcos conceptuales es meramente analítico, la idea de marco conceptual es solo una parte constituyente de las prácticas. Es, por decirlo de alguna manera, la parte teórica-normativa que nos permite articular la acción. Por ello, vale la pena dar cuenta de lo que entendemos por marco o esquema conceptual.

La noción de marco conceptual es análoga, en cierto sentido, a la noción de paradigma en el sentido kuhniano. Kuhn cuando habla de la ciencia normal señala que esta es una etapa en la que los científicos trabajan bajo un marco de supuestos que circunscribe cuáles son los elementos de la naturaleza a los cuales se remite, cuáles son los problemas importantes, cuáles son los métodos de justificación y validez del conocimiento, cuáles son los criterios de evaluación, etc. (*cf.* Kuhn, 1971:84). Siguiendo esta idea, las nociones de paradigma como la de esquema conceptual cumplen una función muy importante: delimitan un mundo con sus propios problemas, métodos o criterios de evaluación, valores, fines y ontología. Desde esta perspectiva, el esquema conceptual puede ser pensado como una estructura que constriñe o condiciona el conocimiento mismo.

Si esto es cierto y si aceptamos que las prácticas no están determinadas, sino que se van constituyendo a través de la continua interacción de los sujetos que forman parte de ellas, entonces todos los elementos constituyentes (sean estos epistémicos, metodológicos, axiológicos, lógicos, normativos, etc.) dependen o se definen al interior de las mismas prácticas. Esta dependencia nos conduce a la creencia de que los contenidos de estos elementos no son universales y necesarios de todo marco conceptual, sino contingentes. En otros términos, estos

elementos no necesariamente son comunes a todos los esquemas conceptuales y aunque estuvieran presentes en la mayoría de ellos habría que señalar que los contenidos pueden variar: la noción de lo que es la racionalidad, por poner un ejemplo, puede ser muy diferente en dos esquemas conceptuales.

Asumir que nuestros conceptos son relativos a los esquemas conceptuales ha generado una serie de dudas respecto de qué tanto podemos o no evaluar de ‘racionales’ (o en su caso de irracionales) las conductas de sujetos que pertenecen a otras culturas y que tienen diferentes esquemas conceptuales. En este sentido resulta interesante la propuesta que hace Winch (1994) respecto de la relatividad de nuestros estándares de inteligibilidad, al señalar que el origen de dichos estándares está en las instituciones sociales mismas.

Winch argumenta que si cuando evaluamos algo de ‘racional’ esta evaluación la hacemos desde nuestra comprensión de los que es o no racional, entonces resulta absurdo decir que algo nos resulta racional o no cuando los estándares de racionalidad de las diferentes culturas no coinciden. La idea subyacente es que al evaluar a los sujetos que no comparten nuestros ‘estándares de inteligibilidad’ solo puede resultar fructífera en la medida en que no nos empeñemos en “invocar nuestras propias normas de racionalidad” y estemos dispuestos a ampliar nuestro modo de ver el mundo. De ahí que Winch afirme que “estudiar seriamente otro modo de vida es necesariamente buscar la ampliación del nuestro” (Winch, 1994: 65).

III

De acuerdo con los dos apartados anteriores los esquemas conceptuales nos permiten constituir el mundo de una u otra forma, lo cual no significa que tengamos “diferentes alternativas conceptuales para un único Mundo” (Gómez, 2009: 23), significa que, en virtud de los marcos o esquemas conceptuales, hablamos de mundos reales, ontológica y conceptualmente diferentes. Sin embargo, esta idea puede llevarnos a suponer que es imposible la diversidad cognoscitiva, es decir, que es imposible comprender, justificar o incluso evaluar los procesos de conocimiento que lleva a cabo un sujeto que no comparte nuestro

esquema conceptual. Esta idea proviene del supuesto de que si dos esquemas conceptuales son en realidad diferentes, entonces son inconmensurables, en el sentido de que no son comparables objetivamente y por ende, tampoco pueden ser evaluados. Pero esta es una postura radical que conduciría a señalar una suerte de relativismo con respecto al propio esquema conceptual y que, en esa medida, “todo vale” pues está justificado de acuerdo con los criterios que establece un esquema conceptual. Un relativismo extremo como este resulta inconsistente.

En el caso que nos ocupa el propósito es mucho más limitado, se trata de justificar un modelo de sociedad en el que coexistan diversos sistemas de conocimiento a través de una postura relativa, mas no relativista. Al asumir una forma de relatividad se justifica la idea de que existen diferentes maneras de concebir el mundo y con ello, diferentes maneras de vivir en él. Pero si vamos más lejos, podríamos asumir que estas diferencias no anulan la interacción entre sistemas de conocimiento que subyacen a diferentes culturas.

Así, en lo que sigue desarrollaremos la idea de la diversidad cognoscitiva apoyándonos en dos tesis epistemológicas que son constitutivas de aquella: la relatividad ontológica y la relatividad conceptual. Es necesario señalar que se hace la distinción entre el nivel epistemológico y el nivel ontológico con fines analíticos, pero no debe perderse de vista que ambos niveles se encuentran relacionados de una manera muy cercana, pues es desde el ámbito del discurso que podemos referirnos a la realidad y esto es algo que se constata en las mismas prácticas.

La tesis de la relatividad conceptual asume que no existe un sistema conceptual que sea el mejor o el más adecuado para organizar conceptualmente la realidad. La pretensión de que existe un marco conceptual que nos permite describir de forma verdadera la realidad se ha considerado errónea. Putnam ejemplifica muy claramente este tipo de propuesta cuando señala que nuestros conceptos no tienen un significado absoluto y por consiguiente, no podemos afirmar que existe una sola interpretación de estos. Putnam se refiere a la relatividad conceptual en los siguientes términos: “los mismos conceptos lógicos primitivos, y en particular las nociones de objeto y existencia, tienen

una multitud de diferentes usos más que un «significado» absoluto” (Putnam, 1994:64).

Si, de acuerdo con estos señalamientos, identificar un objeto como objeto depende de nuestro esquema conceptual, así como el significado y uso dependen también de este, entonces cualquier término debería siempre definirse al interior del esquema conceptual. Por ejemplo, veamos lo que sucede con la noción de ‘verdad’. Si aceptamos la postura putnamiana, nos vemos imposibilitados a hablar de la ‘verdad’ en el mismo sentido en que lo plantea una postura externalista, a saber: como una correspondencia única y natural entre los objetos del mundo y las categorías o conceptos con que nos referimos a ellos. Al aceptar el planteamiento de Putnam, tendríamos que rechazar la versión del externalista y entonces, bien podría uno cuestionarse qué tipo de relación hay entre lo que decimos del mundo (la teoría) y el mundo mismo (la realidad).

Desde una perspectiva internalista (que asume cierta relatividad) y realista, como la que suscribimos, la respuesta a esta interrogante sería que todo objeto está conceptualmente constituido. No obstante, no es una mera invención de la mente humana pues no podemos prescindir de los insumos que nos provee la experiencia. De ahí que Putnam afirme que “los objetos no existen independientemente de los esquemas conceptuales” (1981:52).

El trasfondo es evidentemente kantiano: Putnam retoma de Kant la idea de que los ‘objetos externos’ (cosas-en-sí) que percibimos son una representación fenoménica (cosas-para-nosotros) que resulta de sintetizar las sensaciones (elemento empírico) y la Sensibilidad (facultad del sujeto). Según Kant, la sensibilidad es la capacidad de recibir representaciones, de modo que todo ‘objeto’ para que pueda ser percibido está sujeto a las condiciones de la Sensibilidad (que son las formas a priori del espacio-tiempo). Por eso es que no percibimos simplemente “objetos-en-sí” (que no están constituidos dentro de algún esquema conceptual), sino “objetos-para-nosotros” (Kant, 1978: A19-50/B33-74).

Cuando un internalista dice algo respecto del mundo efectivamente asume un compromiso ontológico, pero la forma en que se refiere

al mundo depende del esquema conceptual. Por eso la “verdad” para el internalista no es cuestión de correspondencia entre nuestros juicios y lo que existe ‘como tal’ en el mundo, sino que se trata de una justificación: es “un tipo de coherencia de y entre nuestras creencias y con nuestras experiencias tal como estas se nos presentan en nuestro sistema de creencias” (Putnam, 1981: 50).

Esto, que el autor señala como ‘aceptabilidad racional idealizada’, tiene dos acotaciones: por un lado, la aceptabilidad racional es contextual, lo cual quiere decir que es relativa a una persona y a un tiempo, y por ello es necesaria mas no suficiente, pues de lo contrario podría decirse que se trata de un relativismo que tiende a ser extremo. Por otro lado, la aceptabilidad racional debe ser idealizada, lo cual quiere decir que se exigen ciertas condiciones epistémicamente ideales. Desde este supuesto, la verdad depende de ciertas condiciones ideales, pero ¿qué debe entenderse por condiciones ideales? Si lo ideal se piensa como aquello que es inalcanzable, entonces nos comprometemos con una justificación que va más allá de los mismos esquemas conceptuales (*cf.* Pérez, 1992:89); pero, en la medida en que lo ideal se piensa como lo óptimo, como una situación óptima de afirmación, entonces el compromiso no es tan fuerte. En una versión en la que Putnam toma como referencia lo óptimo señala que:

Si yo digo ‘hay una silla en mi estudio’, una situación epistémica ideal sería la de estar en mi estudio con las luces encendidas o con la luz del día entrando a través de la ventana, sin ningún problema con mi vista, con una mente que no esté confundida, sin haber ingerido drogas o haber estado sujeto a hipnosis, etcétera, y mirar a ver si ahí hay una silla. (Putnam, 1990: viii)

La idea subyacente a este criterio de lo que es la verdad es que si bien tenemos razones para aceptar una proposición no es suficiente con la aceptación, sino que esta debe tener una base que la constriña: la realidad misma. Por ello señala Putnam que aunque podamos aceptar como razonable la proposición ‘hay una silla en mi estudio’, habría que ‘mirar a ver si ahí hay una silla’.

Si no tuviéramos el constreñimiento de la realidad, podríamos crear historias o meras construcciones lingüísticas que no den cuenta de los fenómenos de la realidad que está ahí y que no es construida por nosotros. Así, cuando una teoría es verdadera no es simplemente porque pueda o no estar justificada, sino porque describe *de algún modo* la realidad. En este punto no hay que perder de vista que, históricamente, la noción de verdad como adecuación con la realidad ha encaminado la investigación: “la elucidación de las pretensiones de verdad y el reconocimiento del peso que estas tienen en la investigación científica, nos revelan el papel fundamental que cumple la verdad como idea regulativa” (Pérez, 1993: 60).

En suma, si los insumos de la experiencia están formados en cierto grado por nuestros conceptos, entonces cuando aseveramos algo lo que hacemos es señalar el hecho como tal —existente independientemente de que sea enunciado, que es lo que hace que esta postura sea realista—, pero ese hecho es enunciado de acuerdo a como nuestro esquema conceptual recorta los hechos en el mundo —que es lo que hace de esta un postura relativa e interna.

Hasta ahora hemos considerado la tesis de la relatividad conceptual en estos términos: nuestras nociones o conceptos no tienen significados absolutos, sino que son relativos a esquemas conceptuales. Pero existe otro elemento que acompaña a este tipo de relatividad y es la tesis de ‘inconmensurabilidad’. Si nos tomamos en serio esta tesis, entonces podríamos decir que en dos esquemas conceptuales (EC1 y EC2) existen creencias básicas y diferentes de tal manera que tienen alcance y consecuencias empíricas diferentes. Si estas diferencias son significativas entonces EC1 y EC2 son inconmensurables, es decir, no podríamos definir algunas de las creencias de EC1 en términos de EC2.

Si hacemos una analogía con la dinámica científica que nos plantea Kuhn, este tipo de inconmensurabilidad es como la que ocurre entre dos paradigmas científicos que incluyen modelos de problemas y soluciones que son aceptados por una comunidad científica en una época determinada. Y de esto podemos dar cuenta a través de los ejemplos que nos provee la historia de la ciencia. Según Kuhn, en la historia de

la ciencia podemos encontrar cambios revolucionarios a los que subyacen cambios tanto en el nivel conceptual como en el nivel ontológico. Por ejemplo, en el caso de la transición de la astronomía ptolemaica a la copernicana dice que:

Antes de que esta transición tuviera lugar, el Sol y la Luna eran planetas, pero la Tierra no. Después la tierra era un planeta como Marte y Júpiter; el Sol era una estrella; y la luna era un tipo nuevo de cuerpo, un satélite. Cambios de esta clase no fueron correcciones de errores individuales englobados en el sistema ptolemaico [...] esos cambios incluían no sólo cambios en las leyes de la naturaleza, sino también cambios en los criterios mediante los que algunos términos de esas leyes se conectaban con la naturaleza. Cuando este tipo de cambios de referentes acompaña un cambio de ley o de teoría, el desarrollo científico no es completamente acumulativo. No se puede pasar de lo viejo a lo nuevo mediante una simple adición a lo que ya era conocido. Ni tampoco se puede describir completamente lo nuevo en el vocabulario de lo viejo o viceversa. (Kuhn, 1989: 59-60)

Este tipo de ejemplos muestran dos cosas: por un lado, que las diferencias que existen en los procesos de cambio científico muestran que no hay *una* teoría que describa *verdaderamente* la realidad y, por consiguiente, si hacemos una revisión histórica podemos encontrar diversas concepciones. Esto se debe a que hay una estructura léxica de la cual depende la descripción del mundo. Para Kuhn, esa estructura o taxonomía es una condición previa, no solo para la descripción del mundo sino incluso como condición de comunicabilidad al interior de una comunidad y como identificación respecto de otras comunidades.

Sin embargo, esto no implica que sean ‘lógica y psicológicamente anteriores a los objetos y situaciones para los que sirven como estructura’; tanto estructuras como objetos se aprenden a la vez. Es así que: “la presencia de masas y fuerzas es un criterio para lo que podría llamar una “situación mecánico-newtoniana”, es decir, una en la que se aplica la segunda ley de Newton. Pero puede aprenderse a reconocer masa y fuerza solo dentro de la situación mecánico-newtoniana y viceversa”

(Kuhn, 1989: 129). Esta manera de concebir el ‘mundo real’ presupone a un mismo tiempo el objeto como la estructura. De tal manera que Kuhn bien podría afirmar —junto con Putnam— que los objetos son tanto hechos como descubiertos.

Si es cierto que el mundo es experimentado a través de diferentes léxicos, entonces la diferencia de experiencias podría mostrar una invención o creación por parte de quienes lo habitan, pero al respecto Kuhn declara que:

... la metáfora de la invención, construcción y subjetividad son groseramente engañosas en dos sentidos. Primero, el mundo no es inventado, ni construido. Las criaturas a las que se imputa esta responsabilidad ya encuentran el mundo ahí [...] este mundo ha sido experiencialmente dado, en parte directamente a los nuevos habitantes y, en parte indirectamente por herencia. (Kuhn, 2002: 126)

Ciertamente, el mundo está ahí, pero la condición de posibilidad de una experiencia parece estar dada por el léxico. De esta manera, Kuhn establece una analogía con las categorías kantianas pues son estas condición de posibilidad de toda experiencia, solo que para Kant esas categorías son universales. Y Kuhn presupone que “las categorías léxicas, a diferencia de las kantianas, pueden cambiar y lo hacen tanto con el tiempo como de una comunidad a otra” (Kuhn, 2002: 129).

Por otro lado, estos ejemplos señalan que las diferencias que se derivan de estas concepciones alcanzan un nivel ontológico en la medida en que nos remiten a entidades diferentes o incluso inexistentes cuando se cambia de paradigma. Y por ello es que surge la incommensurabilidad; esta se presenta en la medida en que no se puede llevar a cabo una descripción adecuada de los referentes de un término que pertenece a otro esquema conceptual, pues justamente la labor de comprensión consiste en trazar hipótesis que den sentido y coherencia a los pasajes que resultan ininteligibles y eso requiere, en el menor de los casos, reconocer y describir características de los referentes siempre

y cuando sea posible (Kuhn, 1989: 106).¹ Cuando no es posible, entonces se busca aprender nuevos términos, pero este proceso de aprendizaje no es de uno en uno, ya que muchos de ellos son términos que pertenecen a conjuntos interrelacionados o son términos que solo pueden aprenderse junto con la teoría a la que pertenecen. No obstante, es necesario señalar que el problema de la inconmensurabilidad no se resuelve añadiendo un nuevo término al lenguaje, sino que es necesario re-estructurar la taxonomía con la que se cuenta.

Este caso que señala Kuhn anuncia ya la tesis de la relatividad ontológica, la cual —insistimos— va muy de la mano con la tesis de la relatividad conceptual, y dice que los objetos que existen en el mundo dependen ontológicamente de la conceptualización que lleva a cabo la mente. En este sentido Putnam afirma que

Los «objetos» no existen independientemente de los esquemas conceptuales. Recortamos el mundo en objetos cuando introducimos uno u otro esquema descriptivo, y puesto que tanto los objetos como los signos son internos al esquema descriptivo, es posible indicar cómo encajan. (Putnam, 1981: 52)

Como puede apreciarse, este tipo de relatividad ontológica también está sustentada en una postura internalista puesto que nuestros marcos o esquemas conceptuales llevan consigo un compromiso ontológico con determinados objetos, *i.e.*, son ellos —los esquemas con-

1 En el mismo tenor, Winch señala que en la medida en que queramos comprender ‘otro mundo’, ‘otro esquema conceptual’, tendríamos que ser nosotros mismos quienes ampliemos nuestra comprensión de modo que podamos darle cabida a esa otra forma de vida. En la crítica que hace a MacIntyre respecto de cómo hacernos inteligible la vida de los zande, Winch afirma lo siguiente: “las formas de vida de los zande no deben evaluarse y clasificarse del modo que MacIntyre afirma: a partir de ciertas formas de vida específicas que se encuentran en nuestra cultura, es decir, según que las formas de vida de los zande puedan medirse o no con las exigencias de las formas de vida de nuestra cultura [...] Dado que somos nosotros los que queremos comprender la categoría zande, nuestra es la responsabilidad de ampliar nuestra comprensión de modo que demos cabida en ella a la categoría zande, más que insistir en verla en términos de nuestra propia distinción elaborada entre ciencia y no-ciencia” (Winch, 1994: 70-1).

ceptuales— los que delimitan qué entidades, procesos y/o principios son aceptables. Por eso a la pregunta de ‘¿cuáles son los objetos que constituyen el mundo?’ Putnam responde que eso depende del esquema conceptual que uno tenga. Si esto es así, entonces hay que asumir que no hay objeto fuera de un marco conceptual, pero también que es posible que exista un objeto del cual un marco conceptual no puede dar cuenta y otro sí.

Ahora bien, aunque Putnam admita una dependencia de los esquemas conceptuales en un sentido plural, pues no hay tal cosa como ‘el esquema conceptual’, no cae en un tipo de constructivismo extremo en el que la realidad independiente no contribuye de ningún modo a la formación del esquema conceptual. Esto es algo que ya habíamos señalado, pero que vale la pena enfatizar, pues el autor señala que “los objetos mismos son tanto hechos como descubiertos, tanto productos de nuestra invención conceptual como del factor ‘objetivo’ en la experiencia” (Putnam, 1981: 54). Con lo cual no se trata de rescatar un objeto ya dado, en sí-mismo, pero tampoco se trata de un constructivismo extremo que no se sustenta en la realidad ni está constreñida por ella.

En suma, los supuestos básicos en los que se sostiene la relatividad ontológica y epistémica serían: (1) la identificación de un objeto como tal depende de nuestro esquema conceptual y por ende, (2) todas las teorías que se derivan de nuestra forma de concebir el mundo son verdaderas, en parte, porque describen la realidad, y finalmente, (3) la idea de verdad en la que se apoya (2) tiene un trasfondo kantiano en el sentido de que la ‘verdad’ no puede ser considerada como correspondencia con una realidad pre-estructurada. Kant asume la existencia de una realidad independiente como un postulado de la razón, y se refiere a ella como las cosas en sí-mismas o *noúmena*, pero los *noúmena* no son más que el límite de nuestro pensamiento del cual no podemos formarnos concepción alguna. Al mismo tiempo hablar de objetos empíricos, que no es hablar de objetos en sí-mismos, sino de fenómenos, significa hablar de objetos para nosotros.

En la “Estética Trascendental”, Kant señala lo siguiente: como fenómenos no pueden existir en sí mismos, sino solo en nosotros. Permanece para nosotros absolutamente desconocido que sean los objetos

en sí, independientemente de toda esa receptividad de nuestra sensibilidad”.

Y más adelante señala que:

sostener que toda nuestra sensibilidad no es más que la confusa representación de las cosas, una representación que sólo contendría lo que pertenece a las cosas en sí mismas, pero que las contendría en una masa de características y representaciones parciales que no distinguimos conscientemente, constituye una falsificación de los conceptos de sensibilidad y fenómeno, una falsificación que inutiliza y vacía toda la teoría relativa a estos conceptos. (Kant, 1978, A42-A44 o B59-B61)

Estas dos citas muestran claramente el compromiso de todo internalista: el compromiso con una noción de fenómeno (objeto empírico), pero no entendido como representación parcial del objeto-en-sí mismo, sino como algo que es posible gracias a nuestra sensibilidad, como facultad inherente al sujeto. Si no lo entendemos en estos términos, dice Kant, no hemos entendido los conceptos de fenómeno, sensibilidad y experiencia, pues pretender que detrás del fenómeno hay un objeto-en-sí que es el que realmente existe, sería tanto como pretender que tenemos la experiencia de Dios. En otras palabras, si detrás del fenómeno no hay ese objeto en sí mismo, entonces bien podríamos preguntarnos para qué hace Kant la distinción entre fenómenos y *noúmenos* y quizá la respuesta más simple a esta interrogante es que se trata de una distinción que pretende mostrar las capacidades cognitivas del sujeto frente a la capacidad divina que (por principios teológicos) es omnisapiente, omnipotente y omnipresente, por lo que la pretensión de que podemos alcanzar el noúmeno sería como adoptar, en términos de Putnam, el punto de vista del Ojo de Dios.

Conclusión

Para terminar, retomemos algunos puntos importantes del cuerpo de este trabajo que no solo nos permitirán recapitular y concluir, sino en-

trelazar los tres apartados. Primero, Kuhn hace un acotamiento significativo respecto de la inconmensurabilidad y dice que se halla a nivel de las estructuras taxonómicas, señalando con ello que no podemos hacer una comparación punto por punto entre las proposiciones que se expresan en el léxico de una comunidad y las proposiciones que se expresan en el léxico de otra comunidad. Es decir, no hay “traducibilidad” entre las proposiciones de diferentes mundos porque no describen los mismos objetos. Y no describen los mismos objetos justamente porque estos dependen en gran medida de la estructura o esquema conceptual. Pero no cancela, en modo alguno, la posibilidad de comunicación entre comunidades que conciben mundos “distintos” en virtud de sus esquemas conceptuales.

Con esto no quiere decirse que construimos el mundo solo y exclusivamente a partir de nuestros esquemas conceptuales, pues eso implicaría que las estructuras que podemos encontrar en la realidad no contribuyen a esa constitución del mundo. Pero Kuhn asume, al igual que Putnam, que efectivamente hay un mundo “experiencialmente dado” y que constriñe o restringe lo que podemos decir de él. Así, los objetos que hay en el mundo dependen de la estructura conceptual, pero no solo de esta. De este modo, si la constitución del mundo depende de las estructuras conceptuales habría que apuntar, para no caer en un relativismo extremo, que la realidad misma puede concebirse como la base que permite el acceso a otras estructuras conceptuales.

Segundo, la propuesta de Putnam de que los objetos son constituidos conceptualmente y de que, en esa medida, no existe una única, verdadera y completa descripción de cómo es el mundo, sino que, en todo caso, existe más de una descripción del mundo que permite afirmar que existen diferentes maneras de concebir el mundo. Sin esta suerte de relatividad ontológica y conceptual que propone Putnam, sería difícil aceptar la tesis de que existen múltiples formas de concebir el mundo.

De esta manera, si bien es cierto que la postura de Putnam nos ha permitido reconstruir la tesis de la diversidad cognoscitiva en términos de la coexistencia de dos esquemas conceptuales que no son radicalmente inconmensurables, es a través de los casos que propone Kuhn

que podemos ir del plano teórico al práctico. Por ello es que si nuestras descripciones de cómo es el mundo resultan en formas de vida diferente es porque responden a intereses y propósitos específicos, lo cual —en última instancia— viene a enfatizar que no existe una forma privilegiada tanto para acceder al mundo como para dar cuenta de él.

Tercero y último, en el primer apartado de este escrito señalamos que las acciones que llevamos a cabo los sujetos están cargadas de intenciones, de creencias, de fines, de valores, de normas, etc., y en la medida en que atienden a diferentes valores o propósitos dan lugar a diversas formas de vida. De tal manera que las acciones no son más que un reflejo de la estructura que constituye a la práctica como tal. En diferentes países contamos con diferentes culturas tradicionales indígenas que bien podrían ejemplificar el hecho de que comunidades con esquemas conceptuales específicos les permiten concebir el mundo de una manera determinada y eso se muestra a través de sus diferentes prácticas: epistemológicas, sociales, políticas, lingüísticas, laborales, rituales, entre otras. Este ejemplo también sirve como punto de referencia al afirmar que la tesis de la diversidad cognoscitiva, que aquí hemos tratado de sustentar a través de dos tesis como lo son la relatividad ontológica y epistemológica, no es una propuesta que se queda en el nivel teórico.

Si la defensa de la tesis de la diversidad cognoscitiva es acertada, *i.e.*, si las personas tienen razones para concebir el mundo en el que viven de modos diferentes, en función de sus distintos sistemas de creencias, entonces parece que hay razones para defender sus formas de vida. Lo cual no significa en modo alguno que se cancele la posibilidad de una auténtica interculturalidad. La idea de la diversidad cognoscitiva se salva de caer en una suerte de relativismo extremo en el cual la comunicación entre culturas se antoja imposible.

Referencias bibliográficas

Bonfil, Guillermo. *México Profundo*. México: Random House Mondadori, 2006, p. 250.

- Concheiro, Luciano y Francisco López. (coords.) *Biodiversidad y conocimiento tradicional en la sociedad rural*. México: CEDRSSA-Cámara de diputados-LIX legislatura. 2006, pp. 39-78.
- Hale, Charles. *El liberalismo mexicano de la época de Mora*. México: S XXI, 2005, p. 347.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1978, p. 692.
- Kuhn, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: F.C.E., 1971, p. 319.
- . *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*. Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B., 1989, p. 161.
- . “El camino desde la Estructura”, en: Conant y Haugheland (comps.). *Thomas Kuhn. El camino desde la Estructura. Ensayos Filosóficos 1970-1973*. Barcelona: Paidós Básica, 2002, pp. 113-129.
- Parekh, Bhikhu. *Rethinking multiculturalism. Cultural Diversity and Political Theory*. New York: Palgrave Macmillan, 2006, p. 409.
- Pérez, Ana Rosa. “Verdad y justificación”, en: *Dianoia*, número 38. 1992.
- . “El realismo de Villoro”, en: E. Garzón y F. Salmerón (eds.), *Epistemología y Cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, México: UNAM, 1993, pp. 39-64.
- Putnam, Hilary. *Reason, Truth and History*. Cambridge University Press, 1981, p. 222.
- . *Realism with a Human Face*. Harvard University Press, 1990.
- . *Las mil caras del realismo*. Barcelona: Paidós, 1994, pp. 151.
- Schatzki, Theodore. “Practice Mind-ed Orders”, en: Theodore Schatzki, Karin Knorr Cetina y Eike von Savigny (eds.). *The Practice Turn in Contemporary Theory*. Nueva York: Routledge, 2001.
- Sousa, B. “Una concepción multicultural de los derechos humanos”, en: *Memoria*, No. 101, México, 1997, pp. 41-53.
- Winch, Peter. *Comprender una sociedad primitiva*. Barcelona: Paidós I.C.E./U.A.B., 1994, p. 167.

Linguistic Relativism, Ontological Relativism

Resumen

En el presente artículo se presenta y exploran algunas ideas fundamentales relacionadas con el llamado relativismo (o determinismo) lingüístico. El relativismo lingüístico está representado en la época contemporánea por la llamada hipótesis Sapir-Whorf. Esta hipótesis afirma que existe una relación sistemática entre las categorías gramaticales de una lengua y la manera en que los hablantes de esa lengua conciben, categorizan o interpretan el mundo. En qué consista esta relación y hasta qué punto se dé es, por supuesto, objeto de controversia. Además de presentar algunas ideas a favor y otras en contra de esta hipótesis, en la conclusión argumento que es necesario tomar en cuenta, además del aspecto empírico-lingüístico, el aspecto filosófico-ontológico de esta hipótesis para una mejor comprensión de este problema.

Palabras clave: *relativismo, determinismo, lingüística, ontología, filosofía, relativismo lingüístico, relativismo ontológico*

Abstract

In this article is presented and is explored some of the fundamental ideas related to the so-called linguistic (or deterministic) relativism. Linguistic relativism is represented in the contemporary era by the so-called Sapir-Whorf Hypothesis. This states that there is a systematic connection between the grammatical categories of a language and the way its speakers conceive, categorize or interpret the world. What this connection may consist of and to what extent it takes place is, obviously, a matter of controversy. In addition to presenting some ideas in favor and others against this hypothesis, I will argue, in the conclusion of this article, that it is necessary to take into account not only the empirical-linguistic aspect, but also the ontological-philosophical one of this hypothesis for a better understanding of this problem.

Key words: *relativism, determinism, linguistics, ontology, philosophy, linguistic relativism, ontological relativism*

Relativismo lingüístico, relativismo ontológico

Alberto Escalera Narváez¹

-
- 1 Nacionalidad: Mexicana
Grado: Maestría en Lingüística
Especialización: Lingüística Aplicada del Inglés, Filosofía del Lenguaje
Adscripción: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez. Instituto de Ciencias Sociales y Administración. Departamento de Humanidades. Pedagogía del Inglés
Correo electrónico: alberto.escalera@uacj.mx/esl_escalera@yahoo.com

Fecha de recepción: 16 de agosto de 2011

Fecha de aceptación: 7 de junio de 2012

Introducción

Uno de los legados del estructuralismo lingüístico en el continente americano es la hipótesis del relativismo o determinismo lingüístico también conocido como hipótesis Sapir-Whorf. El origen de esta hipótesis lingüística en América se remonta al trabajo de Franz Boas (1858-1942), quien en los Estados Unidos entró en contacto con y estudió lenguas nativas americanas, provenientes de variadas familias lingüísticas muy diferentes a las lenguas semíticas e indoeuropeas que la mayoría de los expertos estudiaban en Europa. Como consecuencia de su contacto con estas lenguas y culturas, Boaz experimentó la diversidad lingüística y cultural, concluyendo que existía una conexión causal entre una y otra. Edward Sapir (1884-1939), discípulo de Boaz, continuó las ideas de su maestro, enfatizando la idea de sistematicidad de las lenguas; es decir, no se trataba de que una palabra particular influyera de alguna manera aislada, sino que la lengua como un todo podía interactuar con el pensamiento o con el comportamiento del hablante. Finalmente, Benjamin Lee Whorf (1897-1941) aun cuando no fue un lingüista o antropólogo profesional, retomó algunas ideas de Sapir, dando así origen a la que comúnmente se conoce ahora como hipótesis Sapir-Whorf.

Dividiré el artículo en cuatro partes: En la primera parte presentaré la hipótesis Sapir-Whorf según se desprende de algunos de los ensayos escritos por el mismo Whorf. En la segunda parte presentaré algunas consideraciones e ideas que se contraponen a esta hipótesis. En la tercera parte expondré algunas ideas a favor de la hipótesis. Finalmente, en la cuarta presentaré mis comentarios y resumen a modo de conclusión.

1. La hipótesis del relativismo lingüístico

La hipótesis del relativismo y/o determinismo lingüístico se desprende, fundamentalmente, de los estudios realizados por Whorf en torno a la lengua hopi. Es con base en el estudio de las estructuras sintácticas y la semántica de esta lengua amerindia como Whorf infiere que la lengua

hopi, al ser comparada con el inglés, determina a los hablantes de esta lengua a comportarse ante la realidad de una manera diferente.

En su ensayo de 1936 *Los Aspectos preciso y segmentativo en los verbos de la lengua Hopi*, Whorf nos informa que la lengua hopi contiene nueve aspectos, de los cuales discute dos: el preciso y el segmentativo. El aspecto preciso, que se expresa a través de una raíz simple de la forma CVCV, se usa para referirse a un fenómeno que se manifiesta en un punto; el segmentativo que se forma por la reduplicación final de la raíz más el sufijo durativo *-ta*, añade o convierte al fenómeno anterior en una serie de segmentos repetidos o interconectados que forman parte de un fenómeno mayor que se da en una dimensión ya sea temporal o espacial (o ambas). Ejemplos:

- (1) *ho'ci* forma un ángulo muy agudo (preciso)
- (1) *hoci'cita* forma zig-zag (segmentativo)
- (2) *ca'mi* está cortado desde el borde hacia el interior
- (2) *camí'mita* está cortado a lo largo del borde, formando fleco

En estos ejemplos el fenómeno descrito refiere a una sustancia rígida. En estos casos el segmentativo muestra una multiplicación del fenómeno expresado por el aspecto preciso a lo largo de una dimensión espacial y, en ambos aspectos, el fenómeno se muestra como un efecto establecido (rígido). Sin embargo, cuando la raíz del verbo se refiere a un fenómeno en el que no se involucra una sustancia rígida (por ejemplo, un líquido) sucede algo diferente: el aspecto segmentativo no dará como resultado una deformación permanente, sino que se referirá a una vibración o pulsación de la sustancia. Así, el aspecto preciso se referirá a un cierto grado de deformación o perturbación, mientras que el segmentativo hará referencia a todo el conjunto de vibraciones, tanto a las que se dan en el espacio como a las que se continúan en el tiempo. Ejemplos:

- (3) *wa'la* da un chapoteo (un líquido)
- (3) *wala'lata* está ondeándose, se está elevando el mar
- (4) *nö'na* algunos salen (aplicado a objetos o personas)
- (4) *nöna'nata* está saliendo en sucesivas multitudes, se está derramando (e.g., una fuente)

En este caso, el aspecto segmentativo es duradero en el tiempo en contraste con el preciso, de características momentáneas; así mismo, el segmentativo es extenso en el espacio, a diferencia de la definitiva localización del aspecto preciso.

Ahora bien, ¿Qué sucede cuando el fenómeno indicado por la raíz (aspecto preciso) se refiere a una sustancia que exhibe el comportamiento producido por lo que en física se denomina impulso rotativo? En este tercer caso —continúa informándonos Whorf— el aspecto preciso indicará una sola deformación o desplazamiento, es decir, una sola oscilación. Si el efecto continúa como una sucesión de oscilaciones o rotaciones (el cual puede o no implicar un desplazamiento en el espacio) entonces, este será el significado del segmentativo. Ejemplos:

- (5) *wa'ya* hace un movimiento ondeante (como un árbol)
- (5) *waya'yata* está vibrando
- (6) *pi'ya* da una sacudida como un par de alas
- (6) *pi.ya'yata* está batiendo alas
- (7) *ri'ya* da un rápido giro
- (7) *riya'yata* está girando como una peonza

Un cuarto tipo de esta clase general de fenómenos que Whorf considera es el que se manifiesta como un sobresalto, sacudida o cualquier perturbación repentina. Nuevamente, el hopi hace la distinción mediante los aspectos preciso y segmentativo. Ejemplos:

- (8) *ti'li* recibe una ligera sacudida
- (8) *tili'lita* está vibrando (una máquina, un automóvil)
- (9) *tii'ri* toma un repentino impulso
- (9) *tirii'rita* está palpitando, temblando

- (10) wi'wa tropieza con algo, o es repentinamente cogido por las piernas, como un caballo enlazado
 (10) wiwa'wata va dando traspiés o cojeando

Por otro lado, el fenómeno puede ser de perturbación en un punto y medio sutil (el aire, la atmósfera). En estos caso existe escasa o ninguna evidencia de movimiento o extensión en el espacio, por lo que el aspecto segmentativo indica pulsación en el tiempo:

- (11) ri'pi da un destello
 (11) ri'pita está relampagueando

Finalmente, Whorf nos informa que existe una clase de fenómenos o acontecimientos a los que no se aplica el aspecto segmentativo y estas son las experiencias “mentales” o “interiores” o “psicológicas”. En otras palabras, el aspecto segmentativo solo se aplica a los fenómenos de observación externa.

Con base en la distinción entre los aspectos preciso y segmentativo que la lengua hopi utiliza para diferenciar dos manifestaciones fenoménicas, Whorf obtiene varias conclusiones: (1) los aspectos de la lengua hopi constituyen un ejemplo de cómo ciertas lenguas producen diferentes formas de organización de la experiencia. (2) Una lengua es una clasificación de la experiencia sensorial que se encuentra dentro de un determinado orden del mundo. (3) La lengua hopi en su manera muy peculiar de clasificar todo tipo de manifestaciones vibrátiles, da cuenta de fenómenos que pertenecen al moderno mundo científico y técnico, e.g. movimientos de maquinarias y mecanismos, procesos ondulatorios y vibraciones, fenómenos eléctricos y químicos. En otras palabras, la lengua hopi está tan —o mejor— equipada que una lengua “avanzada” como el inglés para describir fenómenos del tipo mencionado. (4) La distinción entre el aspecto preciso y segmentativo en la lengua hopi se corresponde con la distinción moderna en inglés que la física hace entre partícula y campo de vibraciones. Estas nociones son más fundamentales para la descripción de la naturaleza que las concepciones de espacio y tiempo, o pasado, presente y futuro que nos impone

nuestra lengua. Dicho de otra manera: la manera en que un hablante hopi se refiere a la naturaleza —en virtud de las características de su lengua— es muy similar a la concepción moderna que la física tiene del mundo.

En su ensayo *Ciencia y Lingüística*, publicado en 1940, Whorf argumenta en contra de una cierta manera de caracterizar la relación pensamiento-lenguaje. A la posición que critica se le llama comúnmente lógica natural, que postula los siguientes supuestos: (1) La lengua es un fenómeno que se ocupa fundamentalmente de la comunicación, no de la formulación de ideas. (2) La formulación de ideas es un proceso denominado pensamiento el cual se supone como indiferente a la naturaleza de cada lengua. (3) Las lenguas tienen gramáticas, las cuales se conciben como normas de corrección convencional, sin embargo, la utilización del lenguaje no está dirigida tanto por estas normas como por el pensamiento. (4) El pensamiento no depende de la gramática, sino de las leyes de la lógica y de la razón, que se suponen ser universales o naturales, es decir, son las mismas para todos los observadores, independientemente de las lenguas que estos hablen. (5) Las diferentes lenguas son solo métodos paralelos que expresan un mismo racional de pensamiento.

Whorf encuentra dos problemas con la lógica natural: en primer lugar, la lógica natural no ve que los fenómenos lingüísticos tienen con respecto a sus propios hablantes una relación con su fondo de experiencia, es decir, la gramática de esa lengua en cuestión, tan profunda y tan inseparable que se vuelve invisible para el propio hablante y queda, por tanto, fuera de su conciencia crítica. Esto es producto de la familiaridad que el hablante tiene con su lengua. Es, dice Whorf, como cuando no nos damos cuenta de la falta de agua hasta que el cauce del río va seco, o cuando no nos damos cuenta de que necesitamos aire hasta que nos estamos asfixiando. Propone luego Whorf un experimento hipotético más estrechamente relacionado con la lengua. Supongamos que existiera una comunidad de hablantes que tuviera el defecto fisiológico de no poder ver más que el color azul. En esta comunidad, los hablantes no podrían formular la regla siguiente: “solo vemos el color azul”. De hecho, la palabra *azul* o cualquier otro término cromático

carecería de significado, pues la lengua de una comunidad con el defecto fisiológico mencionado no tendría términos para referirse a los colores. La mera posibilidad de formular un enunciado del tipo “esto es azul” estaría fuera de la conciencia crítica del hablante.

El segundo problema que Whorf encuentra con la postura de la lógica natural es que confunde los acuerdos logrados mediante la utilización del lenguaje con el conocimiento del proceso lingüístico mediante el que se consiguen tales acuerdos. Es decir, cuando en una cotidiana situación de comunicación dada entre dos hablantes uno de ellos, A, le da instrucciones a B para que siga un procedimiento y B efectivamente entiende las instrucciones, entonces, A y B infieren que conocen el proceso involucrado para comunicarse que consiste, desde el punto de vista del lógico natural, en escoger las palabras que expresen los pensamientos que A le quiere comunicar a B. Así pues, si se le preguntara a A que explicara cómo consiguió que B siguiera sus instrucciones, A simplemente repetiría los enunciados que ya le había expresado a B. Esto no quiere decir que A conozca el proceso o el sistema de modelos lingüísticos y clasificaciones que A y B deben de tener en común para poder entenderse mutuamente. Este es precisamente el fondo de experiencia que está fuera de la conciencia crítica del hablante. En otras palabras, la habilidad para hablar una lengua no proporciona necesariamente un conocimiento lingüístico de la misma, es decir, una comprensión de sus procesos sistemáticos y de su estructura, del mismo modo —continúa argumentando Whorf— que la habilidad para jugar extraordinariamente bien al billar no proporciona ni requiere ningún conocimiento sobre las leyes de la mecánica que operan sobre la mesa de billar.

Lo que Whorf infiere es que la lógica natural, con sus pretensiones de contener leyes lógicas y racionales para todos los hombres en todo momento, le parece universal solo al hablante que está sumergido en su propia lengua. Pero si un hablante sale de los límites de su propia lengua y examina crítica y científicamente otras lenguas de modelos diferentes (tal es el trabajo del lingüista) entonces su marco de referencia se ampliará y se dará cuenta de que los fenómenos que tenía por universales desde la perspectiva de su propia y única lengua no son

tales. Le sucederá lo mismo que según Whorf le aconteció al lingüista cuando estudió diversas lenguas: descubrió que el sistema lingüístico de fondo de experiencia, es decir, la gramática de cada lengua no es solo un instrumento que reproduce ideas (universales), sino que la gramática de cada lengua es en realidad el verdadero formador de las ideas. El lingüista se dio cuenta, continúa Whorf, de que la formulación de las ideas no es un proceso independiente, sino que forma parte de una gramática particular y difiere, desde muy poco a mucho, entre las diferentes gramáticas. Es precisamente en este artículo que venimos examinando donde aparece una de las afirmaciones más famosas y más citadas de Whorf:

“Disecionamos la naturaleza siguiendo líneas que nos vienen indicadas por nuestras lenguas nativas” (1940:241)

El mismo Whorf nos aclara y explica esta afirmación al decirnos que las categorías y tipos que aislamos del mundo de los fenómenos no las encontramos como tales en la naturaleza. Es decir, las categorías y los tipos no están simplemente “allí” frente al observador; por el contrario el mundo se nos presenta como un flujo de impresiones que tiene que ser organizado por nuestras mentes y esta organización en nuestras mentes solo puede ser llevada a cabo mediante los sistemas lingüísticos de que hacemos uso. Por supuesto que esta segmentación se organiza y queda establecida por un acuerdo lingüístico, un acuerdo que se mantiene a través de la comunidad que usa la misma lengua. Aunque este acuerdo es implícito y queda inexpresado es, por otra parte, obligatorio. Es decir, todo hablante de una comunidad tiene que ajustarse a la organización y clasificación de información que determina el acuerdo. De otra manera, la comunicación entre los hablantes de una misma comunidad sería imposible. Whorf, por supuesto se da cuenta de las implicaciones que esto tiene para la ciencia moderna, pues significa que ningún individuo se encuentra en absoluta libertad para describir la naturaleza con absoluta imparcialidad, sino que está obligado y constreñido, por el acuerdo antes mencionado, a utilizar ciertos modos de interpretación aunque el hablante, al no estar consciente de las limitaciones impuestas por la gramática de su lengua, suele sentir que se expresa libremente, que sus pensamientos son reflejos

puros y universales de una concepción sin adulteraciones. La persona que más podría acercarse a la libertad en el sentido expresado sería, de acuerdo con Whorf, un lingüista que estuviera familiarizado con la mayor cantidad posible de sistemas lingüísticos variados. Pero en opinión de Whorf, no existe hasta ahora un lingüista que se encuentre en tal posición. Como consecuencia de lo anteriormente expuesto, Whorf concluye que desembocamos, irremediabilmente, en un relativismo lingüístico, idea que expresa en su ensayo *Ciencia y Lingüística*, que seguimos comentando, de la siguiente manera:

“Así pues, nos vemos introducidos en un nuevo principio de relatividad que afirma que todos los observadores no son dirigidos por la misma evidencia física hacia la misma imagen del universo, a menos que sus fondos de experiencia lingüística sean similares o puedan calibrarse de algún modo” (1940: 241).

Esta conclusión, bastante sobrecogedora según el mismo Whorf, no resulta desprovista de razón cuando se contrastan con nuestra lengua (el inglés en el caso del propio Whorf) con las lenguas semítica, china, tibetana y africanas, y cuando se llega al análisis de las lenguas nativas de América, cuyas comunidades de hablantes han seguido sus propios caminos durante milenios, independientes de las lenguas del viejo mundo se hace evidente que las lenguas diseccionan la naturaleza de muchas formas diferentes:

“Se pone entonces de relieve la relatividad de todos los sistemas conceptuales, incluido el nuestro, y su dependencia del lenguaje” (1940: 243).

2. En contra de la hipótesis del relativismo lingüístico

2.1. La investigación de Brent Berlin y Paul Kay

El ataque más directo —y el estudio clásico más citado— en contra de la hipótesis del relativismo lingüístico lo constituye la investigación de Brent Berlin y Paul Kay publicada en 1969 en su libro *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. Proponen sus autores, como reacción a la hipótesis del relativismo lingüístico Sapir-Whorf, que la cognición del color es un proceso fisiológico innato, más que un rasgo

culturalmente adquirido. Berlin y Kay afirman que su estudio muestra que hay restricciones universales en cuanto al número de términos de colores básicos que una lengua puede tener y las maneras en que una lengua puede usar estos términos. La investigación incluye información de hablantes de 20 diferentes lenguas recabada en investigación de campo, mas 78 lenguas consultadas en la literatura, pertenecientes a diversas familias lingüísticas. En su estudio, Berlin y Kay identificaron once posibles categorías de colores básicos: blanco, negro, rojo, verde, amarillo, azul, café, morado, rosa, naranja y gris.

Los autores establecen algunos criterios para identificar un término de color básico:

Debe ser monolexémico, e.g., *azul*, no *azuloso*.

Su significado no debe formar parte de otro término, e.g., *carmesí* es parte de *rojo*.

Su aplicación no debe estar restringida a un pequeño número de casos, e.g, *rubio* se aplica solo al cabello y/o la madera.

Con base en estos y otros criterios la investigación de Berlin y Key arroja dos conclusiones. Primera: el número máximo de términos para colores básicos que una lengua puede tener es 11. Segunda: si una lengua tiene menos de 11 términos, los términos que esa lengua contiene siguen un patrón evolutivo que es el siguiente:

Todas las lenguas contiene términos para blanco y negro.

Si una lengua tiene 3 términos, entonces tiene el término para rojo

Si una lengua tiene 4 términos, entonces tiene términos para verde o amarillo (pero no ambos)

Si una lengua tiene 5 términos, entonces tiene términos para ambos verde y amarillo.

Si una lengua tiene 6 términos, entonces tiene un término para azul.

Si una lengua tiene 7 términos, entonces tiene un término para café.

Si una lengua tiene 8 o más términos, entonces tiene un término para morado, rosa, naranja y/o gris en un orden indefinido.

Como ejemplos de las lenguas incluidas en el estudio de Berlin y Kay tenemos las siguientes:

La lengua paez de Colombia tiene 5 términos de colores básicos: *chijme* (blanco), *cuch* (negro), *beg* (rojo), *lem* (amarillo) y *sein* (azul y verde).

La lengua arunta, hablada en África occidental tiene 4 términos: *churunkura* (blanco), *urapulla* (negro), *tutuka* (rojo) y *tierra* (amarillo). Este último término incluye colores que en inglés o español corresponden al amarillo, azul y verde.

Las conclusiones obtenidas por Berlin y Kay se encuentran, al menos en lo que a términos para colores se refiere, en completa contraposición al relativismo lingüístico Sapir-Whorf. Es decir, el hecho de que existan términos específicos y que se exhiban en un orden específico, muestra que los términos para los colores no dependen arbitrariamente de las lenguas en cuestión, sino de un patrón semántico universal establecido de acuerdo a las pautas encontradas por Berlin y Kay.

Además de la investigación de Berlin y Kay, otra avenida de ataque en contra de la hipótesis Sapir-Whorf proviene de la crítica a los métodos, afirmaciones y presupuestos adoptados por Whorf.

2.2. Laura Martin y sus Palabras esquimales para la nieve

En su artículo "*Eskimo words for snow*" (2005) Steven J. Derose cita el libro *El Gran Engaño del Vocabulario Esquimal*, de Geoffrey K. Pullman quien a su vez cita, para denunciar lo que este autor llama un mito urbano, el estudio de Laura Martin *Palabras Esquimales para la Nieve: un Estudio sobre el Origen y Ocaso de un Ejemplo Antropológico* (1986), artículo publicado en *American Anthropologist*. El mito en cuestión consiste en lo siguiente: que los esquimales poseen muchas palabras para referirse a la nieve. Geoffrey Pullman afirma, citando el artículo de Laura Martin, que el origen del mito se encuentra en la introducción del libro *The Handbook of North American Indians* de Franz Boas. Es en dicha introducción donde Boas afirma que los esquimales po-

seen cuatro raíces para referirse a la nieve. De ahí, Pullman señala que Whorf elevó este número a 7. El número se expandió posteriormente hasta listas de 54, 100 y, según afirma Pullman, siguiendo el artículo de Martin, hasta 400 palabras diferentes para referirse a la nieve. Algunos problemas que Pullman señala con este mito son los siguientes: (1) No existe una lengua esquimal única como tal. Ni siquiera es un buen nombre, ya que aglutina a dos grupos culturales principales, los inuit y los aleut e ignora diferencias importantes (incluyendo enormes variedades lingüísticas) entre los dos grupos. (2) No existe un criterio claro para contar las palabras, pues ¿cómo contar las formas *go*, *goes* y *went* en inglés? ¿Son una o tres palabras? De la misma manera, existen problemas para decidir si los compuestos habrán de contarse como una única palabra: *love*, *lovesick*, *lovesong*, *lovebird*, entre otras. (3) Las fuentes y/o diccionarios sobre estas lenguas no señalan el abultado número de palabras para nieve que el mito ha creado. Así, por ejemplo el *Dictionary of the West Greenlandic Eskimo Language* señala que solo hay dos palabras para nieve: *qanik* para copo de nieve en el aire y *aput* para la nieve en la tierra. Del mismo modo, el *Yup'ik Eskimo Dictionary* (Steven A. Jacobson, Fairbanks: University of Alaska, 1984) ofrece, si se considera de manera muy generosa, 24 términos, ya que incluye términos que significan “cosa en la que uno se hunde”, “tormenta de nieve”, “avalancha”, entre otras.

Ahora bien, de la lectura directa del artículo de Laura Martin se pueden decididamente avanzar las siguientes críticas: el mito de las palabras para nieve se origina efectivamente con Franz Boas y se perpetúa —según implica la autora— por Whorf al fallar tanto este como aquel en hacer una distinción entre palabras, raíces y términos. Dado que las lenguas esquimales son aglutinantes —es decir, forman palabras y oraciones por afijación múltiple—, la formación de oraciones que se refieran a la nieve (por ejemplo) en estas lenguas, tendrá siempre la raíz para nieve más los afijos adicionales para expresar la idea deseada. Así pues, —los siguientes ejemplos son míos— enunciados en español como “*está cayendo nieve*”, “*hay nieve sobre el campo*”, “*la nieve se está derritiendo*” se expresarían en las lenguas esquimales por medio de tres distintas construcciones aglutinantes teniendo la raíz para nie-

ve en común y creando así la ilusión de tener tres “palabras” diferentes para nieve. Por esta característica de la lengua esquimal, y siguiendo la línea de argumentación trazada, afirma Martin que la gramática del esquimal hace que el número de “palabras” para la nieve sea literalmente incalculable, siendo dicha conclusión igualmente aplicable para cualquier otra raíz. Dicho de otra manera, es un disparate lingüístico inferir, de las características propias de la lengua esquimal, la existencia de una multiplicidad de palabras en dicha lengua para referirse a la nieve.

Y basados en esta falsa premisa lingüística, es todavía más grave —finaliza argumentando Martin— sacar conclusiones acerca de la cultura, la cognición y la psicología de los hablantes de dichas lenguas, constituyendo esto un error de investigación antropológica mayúsculo.

3. A favor de la hipótesis del relativismo lingüístico

3.1. La investigación de Brent Berlin y Paul Kay revisitada

Aunque constituye un argumento indirecto, el desafío a los métodos y por tanto, las conclusiones de Berlin y Kay constituyen para muchos un argumento válido. De particular importancia en este sentido resulta el artículo de William Michael McIntyre *A Retrospective Survey of the Problems with Berlin and Kay* (1969). Argumenta McIntyre que Berlin y Kay cometen varios errores de diversa índole en su investigación.

(1) Desde el principio, Berlin y Kay malinterpretan el principio de relatividad lingüística. Erróneamente le adscriben a Whorf la idea de total arbitrariedad en la forma en que las lenguas segmentan el espacio cromático ahí donde Whorf repetidamente habla de hábitos y categorías. De modo que la hipótesis whorfiana, contrariamente a lo que entienden Berlin y Kay, no argumenta que la categorización de conceptos y experiencia sea arbitraria en el sentido de ser azarosa, sino que tales categorizaciones son particulares a cada lengua-cultura.

- (2) Berlin and Kay presuponen, equivocadamente, que el color puede ser abstraído y separado de manifestaciones del mundo real. Esta cualidad abstracta del color es en gran medida un concepto del inglés y de occidente. Dicha abstracción no concuerda con muchas de las lenguas-culturas examinadas (y muchas que quedaron por examinar) por los investigadores. Basta con considerar que el color no existe separado del material u objeto en que se manifiesta. Esta no abstracción del color se muestra en algunos ejemplos del propio trabajo de Berlin y Kay. Mencionan a uno de sus investigadores, el cual reporta un intercambio con un hablante de naisoi: “En las pocas ocasiones en que pregunté sobre palabras acerca del color, señalando a objetos específicos que yo percibía como azules o verdes, los informantes replicaban *pani pino oro* “parece o se ve como el cielo” o *ba pino oro* “parece como color de una hoja” (p.57 citado por McIntyre).
- (3) Los investigadores, convenientemente y de manera consciente omitieron categorías lingüísticas que no encajaban en los patrones de la lengua inglesa; no solamente excluyeron términos “no básicos” decidiendo con base en la tipografía del inglés lo que era básico y lo que no, sino que eliminaron de su estudio palabras que comprenden categorías de color que los términos para color en inglés no comprenden. Así, por ejemplo:

“En la lengua filipina hanunóo la referencia de los términos para el ‘color’ no está siquiera completamente determinada por propiedades cromáticas; está parcialmente determinada por la variable de humedad o resequedad... la percepción de la humedad o resequedad puede tener más importancia que la variable de tonalidad al momento de determinar la apropiada palabra de color en hanunóo”. (Sampson, 1997:61. Citado por McIntyre)

Así pues, la categorización de los colores no es absoluta y en muchos casos incluye aspectos que el inglés no conceptualiza o categoriza como color, tales como el material, no solo el tono. Así, según Lucy (1997), mencionada por McIntyre, incluso la matriz

cromática usada por Berlin y Kay utiliza una concepción lingüístico-cultural que no es universalmente aplicable y cuyo uso constituye una manera de forzar a otras lenguas a encajar en las categorías de la lengua inglesa.

- (4) Existe evidencia de que otras lenguas, que Berlin y Kay no incluyeron en su estudio, la categorización de colores utiliza criterios diferentes a los de la lengua inglesa. Por ejemplo, según Black en su libro *Una oportunidad para aprender* (1987), en galés escocés un hablante nativo le aplica dos términos de colores diferentes al mismo tono de un color cuando lo ve en contextos diferentes. Así, para el color gris del cabello utiliza el término “liath”, pero para el gris del cielo nublado utiliza “glas”. Por otra parte, el galés tiene dos términos para referirse al color que en inglés correspondería al rojo: “dearg” y “ruadh”. Sin embargo, el último término se usa únicamente para el color del cabello e incorpora, por lo tanto, el material así como el tono del color del objeto observado. De manera similar, el término “ban” no existe más que para referirse al color del cabello humano (rubio); sin embargo el mismo término “ban”, cuando se aplica para referirse al pelo de un animal o a la piel de una vaca, indica el color que en inglés corresponde a “blanco”, el mismo color blanco que, si se observara en cualquier otro objeto que no fuera la piel de un animal, se le llamaría “geal”. Asimismo “bhuide” la palabra en galés que designa al “amarillo” incluye además no solo el color de las naranjas, sino también el cabello rubio, particularmente el de las mujeres, añadiendo así a la categorización de los colores un aspecto de género, que Berlin y Kay no tomaron en cuenta en su estudio.
- (5) Los autores Berlin y Kay admiten que excluyeron términos que —en su opinión— parecían sospechosos: “los colores de términos que son también el nombre de un objeto que tiene como característica ese color son sospechosos, por ejemplo, oro, plata y ceniza” (p. 6). Así, desde el principio, Berlin y Kay excluyeron términos de colores que otras lenguas y culturas consideraban como parte de su inventario, pero que no estaban de acuerdo con el inventario

de la lengua-cultura inglesa. Esto, en opinión de McIntyre, es una muestra de arrogancia cultural, pues estos académicos occidentales de habla inglesa estarían determinando lo que es apropiado categorizar como color y lo que no. En esencia, le estarían diciendo a los hablantes de otras lenguas que lo que estos consideran como categorías de color realmente no lo son. A este respecto Sampson (1997), citado por McIntyre, hace un aserto más fuerte: A saber, que la exclusión mencionada es irresponsable e intencionada. De acuerdo a este autor lo que Berlin y Kay hicieron en su investigación fue eliminar grandes parcelas de información que pudieran contradecir sus hallazgos al utilizar un esquema de color y un concepto de color basado en la lengua inglesa.

- (6) Los presupuestos de Berlin y Kay acerca de la supuesta representación objetiva del color son, continúa argumentando McIntyre, contradichos por los científicos que estudian la física y la fisiología del color. De manera general, dichos estudios muestran que la supuesta y objetiva clasificación del color de Berlin y Kay no solamente depende altamente de categorías de la lengua inglesa, sino que no es —ni siquiera dentro de la lengua inglesa— tan objetiva y absoluta como los autores hacen creer a sus lectores. Pues resulta claro que el cuadro bidimensional con el espectro cromático que Berlin y Kay utilizaron está basado en una primera lengua y es —sobre todo— una categorización metafórica del color, como lo son todos los intentos de “traducir” un fenómeno dado con una terminología ajena al fenómeno en cuestión; en este caso, la traducción del color a representaciones lingüísticas y visuales. Dicho en otras palabras: los colores no existen en láminas bidimensionales; representarlos así implica abstraerlos de las situaciones reales en que ocurren. En cuanto a la dificultad de tener una representación objetiva del color, Abramov (1997) dice: “Nuestro conocimiento acerca del color tiene enormes lagunas y errores de concepción” (citado por McIntyre). Otros investigadores del tema están de acuerdo en que el instrumento cromático usado por Berlin y Kay no es representativo del fenómeno del color. Así Boyton (1997) prefiere, como instrumento para representar el color, una

figura que parece un domo geodésico bidimensional. Wooten & Miller (1997) describen el color como líneas sobre una gráfica que parecen ondas oscilantes. Davidoff (1997), por otra parte, representa la percepción del color como un mapa de flujo que traza el “flujo” (el cual también es una metáfora para el proceso cognitivo de la percepción del color) del estímulo visual al registro pictórico, de ahí a las descripciones de objeto, luego al conocimiento de objetos de color, después al léxico y finalmente a la lengua (p. 127) McIntyre hace notar aquí que en el esquema de Davidoff, los estímulos visuales (los colores, en este caso) son filtrados a través de las categorías que ofrece una lengua particular y que los hablantes seleccionan a partir de los términos disponibles en su lengua.

- (7) Berlin y Kay no son confiables ni en su metodología ni en su estatus como investigadores. En este sentido, McIntyre cita a Sampson (1997), quien afirma que Berlin y Kay utilizaron “estudiantes para el estudio de las grandes (y no tan grandes) lenguas de la civilización” (p.63). Presumiblemente, estos estudiantes tenían poco conocimiento sobre las lenguas acerca de las cuales estaban escribiendo sus tareas escolares. Además, el hecho de que los estudiantes no tuvieran entrenamiento profesional como lingüistas, pone en entredicho la validez de la investigación Berlin y Kay. Estas deficiencias se reflejan en algunos datos que aparecen en la investigación de Berlin y Kay. Así, por ejemplo, los investigadores

Listan cuatro términos básicos de colores en el griego homérico, incluido el término *glaukos*. Los libros de referencia estándar...dicen que *glaukos*... significaba más bien ‘brillante’, sin hacer referencia a color alguno... ellos tradujeron equivocadamente *glaukos* como ‘negro’ [mientras que] el griego antiguo tenía una palabra estándar para ‘negro’: *melas* ...pero *melas* no aparece en la lista de Berlin y Kay. (Sampson, 1997:62)

Pero no es el griego la única lengua en que Berlin y Kay cometen errores. Hay un término chino que “se pronuncia hui en mandarín y fui en cantonés” el cual, según Berlin y Kay, se refiere a una fruta,

pero del cual Simpson(1997) escribe: “hui/fui es la palabra común estándar china para cenizas (p.63).

Un ejemplo adicional que ofrece McIntyre en cuanto a la falta de confiabilidad de los presupuestos y resultados de Berlin y Kay es que estos autores afirman en la página 27 de su investigación que la lengua galés no tiene un término para el color café. Según McIntyre esto muestra o bien ignorancia o bien prejuicio, ya que una búsqueda informal en un diccionario de galés en la red muestran tres palabras para el color café: *gwinau*, *gwrn* y *llwyd*.

- (8) Berlin y Kay no entrevistaron personalmente a sus informantes, sino que esta tarea quedó en manos de sus estudiantes los cuales, como se apuntó anteriormente, no tenían ni entrenamiento en lingüística, ni tenían un conocimiento profundo o suficiente de las lenguas que estaban investigando. Esto dio lugar, señala McIntyre, a que el reporte tuviera, además de los errores mencionados anteriormente, datos obviamente cuestionables como el siguiente: los autores mencionan en su estudio a la lengua tshi, que se obtuvo de un trabajo publicado en 1853 y a la fecha no se puede localizar dicha lengua.
- (9) Los estudiantes investigadores de Berlin y Kay dependieron completamente de informantes que vivían en la bahía de San Francisco, California. Esto, nuevamente, presenta dudas en cuanto a la confiabilidad de la información que recabaron ya que, presumiblemente, varios de los informantes pudieron haber aculturizado los esquemas y categorizaciones del color de la lengua inglesa.

3.2. Lera Boroditski: ¿hacia dónde queda el futuro?

En la revista *Scientific American Mind* (marzo 2011) apareció un artículo titulado *Which way is the future?* en el que se menciona cómo algunas lenguas hacen referencia al concepto de tiempo de manera muy diferente en que se hace en inglés. Este artículo está basado en las investigaciones que Lera Boroditski ha hecho respecto al tema de la diversidad lingüística y los efectos de esta sobre el pensamiento. Así, en su artículo *Lost in translation*, Boroditski nos informa que mientras

en inglés es necesario indicar el pasado de una acción por medio de un marcador en el verbo e.g., *talked* como pasado de *talk* (hablar), en indonesio no se necesita (de hecho no se puede) cambiar el verbo para indicar tiempo. En ruso, además de marcar el tiempo tiene que marcarse el género; es decir si quien habla es femenino, la forma del verbo es diferente. En turco tendría que indicarse en la forma del verbo cómo se obtuvo la información respecto a la acción que se reporta. Por ejemplo, si uno observó hablar a una persona se usaría una forma del verbo, pero si uno simplemente escuchó o leyó que una persona habló, se usaría una forma diferente.

Las diferentes formas (gramática o sintaxis) de una lengua inciden, según Borodotski, en aspectos del pensamiento, como por ejemplo la noción de causalidad. Los hablantes de inglés tienden a describir eventos en términos de agentes que hacen cosas, incluso si el evento fue accidental. Así un angloparlante dirá “John broke the vase” (Juan rompió el florero) aun cuando se trate de un accidente. En circunstancias iguales, los hablantes de español y japonés tenderán más bien a decir: “The vase broke” (el florero se rompió). Estas diferencias intralingüísticas tienen profundas consecuencias, afirma Borodotski, sobre cómo los hablantes entienden los eventos, construyen nociones de causalidad y agentividad y lo que recuerdan como testigos. En estudios llevados a cabo por Caitlin Fausey en la universidad de Stanford, hablantes de inglés, español y japonés observaron videos en los que dos personas reventaban globos, rompían huevos y derramaban bebidas, ya sea intencional o accidentalmente. Después, a los hablantes se les dio un examen sorpresa de memoria: para cada evento se les preguntó si recordaban quién lo había hecho. Los resultados revelaron una sorprendente diferencia intralingüística en la memoria de los testigos.

Los hablantes de japonés y español no recordaban a los agentes de los eventos accidentales tan bien como lo hacían los hablantes de inglés. Sí recordaban a los agentes de los eventos intencionales, pero para los eventos accidentales en cuyos casos el agente no sería normalmente nombrado en japonés o español, los hablantes de estas lenguas no podían recordar los agentes muy bien. Sin embargo, es en el caso

de los pormpuraaw en donde la autora ha hecho el descubrimiento más sorprendente. De hecho, la relevancia de este hallazgo consiste en ser el primer modelo de lengua encontrado hasta la fecha que utiliza puntos cardinales en lugar de las tradicionales nociones de espacio como izquierda, derecha, arriba y abajo. De tal suerte que en lugar de decir: “tengo una hormiga en mi pierna izquierda”, en esta lengua se dice: “tengo una hormiga en mi pierna suroeste”. Esta manera de conceptualizar el espacio tiene influencia, a la vez, en la conceptualización del tiempo. Esto quedó manifiesto para Boroditski al llevar a cabo el siguiente experimento: se les dio a los pormpuraawanos sets de fotografías que representaban progresiones temporales (por ejemplo: fotografías de un hombre en diferentes edades, o el crecimiento de un cocodrilo, o un plátano en el proceso de ser comido). La tarea de los participantes era acomodar sobre el suelo las fotografías de modo que reflejaran el orden cronológico de los eventos mostrados. Se le aplicó la prueba a cada participante en dos lugares diferentes y en cada ocasión orientados hacia un diferente punto cardinal.

Cuando se les pide hacer esto, los hablantes de inglés siempre ordenan los eventos de izquierda a derecha. Los hablantes de hebreo lo hacen de derecha a izquierda (porque el hebreo se escribe de derecha a izquierda). En el caso de los pormpuraawanos, Boroditski encontró que los hablantes de esta lengua ordenaron los eventos de este a oeste. Es decir, cuando estaban sentados viendo al sur, los eventos iban de izquierda a derecha. Cuando estaban viendo hacia el norte, el tiempo iba de derecha a izquierda. Cuando miraban hacia el este, la dirección iba hacia su cuerpo y así sucesivamente. Por supuesto, nunca se les informó a los participantes en qué dirección estaban mirando al momento de llevar a cabo la actividad. Pero los pormpuraawanos no solo ya sabían eso, sino que espontáneamente usaban esa orientación espacial para construir sus representaciones cronológicas de los eventos. Este experimento muestra, según Boriditski, que en esta comunidad australiana, la concepción del tiempo depende de la concepción del espacio y estas dos concepciones dependen, a su vez, de la lengua.

4. Conclusiones

La lectura de este ensayo y sobre todo la lectura de una historia detallada sobre este dilema del universalismo/relativismo lingüístico muestra que el péndulo entre estas dos posturas oscila ora hacia un extremo, ora hacia el otro. Parte de esto se debe, entre otras razones, a que falta aún por distinguir por una parte, al relativismo y por otra, al determinismo lingüístico, ya que uno y otro se fusionan bajo el término relativismo y se utilizan indistintamente. De manera general, habría que entender determinismo lingüístico como aquella tesis que postula la influencia de la lengua sobre las funciones generales del pensamiento, funciones tales como la memoria, la codificación y decodificación, la percepción y la cognición. Asimismo, habría que determinar en qué consiste esta influencia ¿Quiere decirse con esto que el lenguaje *afecta*, o bien *moldea* o bien *determina* el pensamiento y sus funciones?

Por otra parte, un relativismo lingüístico propondría que las estructuras de una lengua pueden llegar a ser tan diferentes a las de otra lengua que resultaría imposible “traducir” o “compaginar” una gramática con la otra. Esto, como he intentado mostrar en este ensayo, es altamente debatible. Esta postura podría ser muy bien el resultado de un inapropiado análisis lingüístico.

Ahora bien, si a un relativismo lingüístico se le añade un determinismo lingüístico, lo que obtenemos es una postura que plantearía que una lengua crea una cosmovisión y además —aunque esto no se afirma de manera explícita— una ontología diferente con respecto a otra lengua que tenga estructuras gramaticales diferentes. El grado de diferencia de una cosmovisión-ontología entre una lengua y otra estaría en relación directamente proporcional al grado de diferencia entre sus gramáticas. Esto es, precisamente, lo que está en juego en el fondo de este debate, aunque no de manera explícita. Pues cuando se afirma que los esquimales tienen 4 o 7 o 50 (el número preciso no importa) palabras diferentes para la nieve, no solo se trata de un problema de morfología o de sintaxis con respecto a las lenguas estándares europeas. La pregunta-problema obligada para quienes afirman la existencia de esta pluralidad de palabras es: ¿*perciben* los esquimales 4 o 7 o 50 di-

ferentes tipos de nieve? En su cosmovisión-ontología, ¿existen todos estos tipos de nieve?

La misma situación prevalece en el caso de la relatividad o, en su caso contrario, la universalidad de los términos para el color. Es decir, el problema no se puede circunscribir a la pregunta: ¿existe un número máximo de once colores básicos en diferentes lenguas? No. Este problema nos obliga a plantear la pregunta: ¿*perciben* los hablantes de estas distintas lenguas los colores de manera diferente? La existencia del color, ¿es una función relativa a la lengua? Con respecto a este problema quisiera, como parte de mis reflexiones-conclusiones apuntar lo siguiente en relación con la investigación Berlin y Kay mencionada en este ensayo. Contrariamente a los propósitos de Berlin y Kay —y los de aquellos que están de acuerdo con estos autores—, la investigación *Basic Color Terms* se auto-refuta, pues no demuestra el universalismo, sino más bien el determinismo lingüístico. Efectivamente, al mostrar Berlin y Kay que diferentes lenguas tienen diferentes números de colores básicos y que muchas lenguas aglutinan bajo un mismo término colores que otras lenguas dividen de manera distinta, lo que están demostrando es, precisamente, que diferentes lenguas segmentan el espectro cromático de manera diferente. Esto es precisamente lo que predeciría un determinismo lingüístico: a diferentes gramáticas se corresponderán —vía pensamiento/léxico— diferentes maneras de segmentar los colores.

De ser correcta mi interpretación esto no implicaría, sin embargo, un relativismo lingüístico, ya que desde mi punto de vista, el determinismo no implica el relativismo, es decir, la intraducibilidad de un sistema a otro. Hay una reflexión más que deseo agregar como parte de mis conclusiones: al hablar de implicaciones ontológicas como consecuencia de las lenguas particulares o sea, que una lengua particular crea una ontología particular, el problema que hemos venido tratando deja de ser un problema meramente lingüístico. Si el asunto se limitara a una comparación de las estructuras gramaticales entre las lenguas y a mostrar sus diferencias, entonces, esto caería dentro de la lingüística comparativa. Sería un asunto empírico y la demostración de sus asertos se comprobarían mediante métodos empíricos. Pero si todo esto va más allá, si el asunto es una moneda en la cual una de sus lados

lleva inscrito el relativismo y en el otro el determinismo, entonces, el problema deja de ser meramente empírico para transformarse en un problema trans-empírico, lógico o filosófico. No es de extrañar que uno de los contemporáneos que más escribió y con mayor profundidad sobre el tema de la relación entre lenguaje y ontología sea precisamente un filósofo. W. V. Quine, en los escritos que se han vuelto clásicos en la filosofía del lenguaje, abordó con profundidad y con claridad este tema. En sus ensayos y libros —cuyos títulos en sí mismos dicen volúmenes sobre sus ideas—, tales como *Desde un punto de vista lógico*, *La indeterminación de la traducción de nuevo*, *La mente y las disposiciones verbales*, *La relatividad ontológica*, *Palabra y objeto*, solo por mencionar algunos, Quine aborda el tema desde una perspectiva puramente filosófica. Al hablar de sus famosas tesis como la indeterminación de la traducción, la inescrutabilidad de la referencia y la relatividad ontológica, Quine no apela a ningún trabajo de campo; no cita a lingüista alguno; no hace referencia a una sola lengua. Todos sus ejemplos son experimentos mentales. No quiero con esto decir que la solución al problema del relativismo-universalismo lingüístico se encuentra en Quine. Pero sí creo que el relativismo-universalismo lingüístico se podría beneficiar en sus intentos de solución si se reconociera explícitamente esta dimensión filosófica, porque parte del problema, al menos el relativo al aspecto ontológico, es inexcusablemente de carácter filosófico.

Como reflexión final y desde mi perspectiva personal, apuntaría lo siguiente: Todo aquél que ha aprendido una o más lenguas adicionales a su lengua materna ha experimentado la imposibilidad de expresar ciertas ideas de una lengua a otra “con exactitud”. Y si bien la traducción existe y se da para efectos de comunicación, se experimenta en ocasiones “que no se ha dicho todo” o que tal palabra o frase es más o menos equivalente pero no expresa “exactamente” lo que significa en la lengua original. Esta experiencia innegable y comprensible solo a quien es bilingüe o multilingüe, más la investigación intralingüística que se ha llevado a cabo en las últimas décadas, me parecen evidencia suficiente en favor de un determinismo lingüístico. Es decir, creo que la lengua sí influye sobre ciertos aspectos del pensamiento, aunque la determinación de cuáles son estos aspectos y hasta qué punto se dan necesitan,

como señalé anteriormente, deberá determinarse con mayor precisión. Esto es parte del aspecto empírico del problema y deberá ser resuelto por la investigación correspondiente. En cuanto al aspecto ontológico-filosófico concuerdo con Quine en que las lenguas pueden segmentar la realidad de manera diferente. La investigación de Berlin y Kay aporta, según mi interpretación, bases empíricas para esta postura filosófica al menos en lo que al espectro cromático se refiere. Sin embargo, mientras que Quine lleva su tesis del relativismo lingüístico ontológico al extremo con las consiguientes consecuencias (cada lengua es una teoría de la realidad, la referencia es inescrutable, la traducción indeterminable), considero pertinente limitar este relativismo aunque sea solo por cuestiones pragmáticas. Considero que si bien Quine puede tener razón hasta cierto punto, llevar su tesis al extremo implicaría hacer de la comunicación un acto no solo harto azaroso, sino incluso imposible. Y como yo doy el acto comunicativo por hecho, me resulta incompatible aceptar el relativismo Quiniano en toda su dimensión.

Todo problema, sea empírico, teórico-filosófico o ambos, es susceptible de ser resuelto o, al menos, reformulado con mayor exactitud a medida que se refina la metodología empírica y se clarifica el aparato conceptual. Un problema como el que he tratado en este ensayo, al gozar de esta doble naturaleza empírico-filosófica, habrá de encontrar mejores propuestas de solución en la medida en que se lleven a cabo, por una parte, investigaciones empíricas más controladas y más específicas. Por otra parte, un análisis lógico-conceptual más riguroso podrá ayudar a establecer con más precisión qué se entiende, qué se busca y cómo proceder ante este fascinante problema lingüístico y filosófico.

Obras consultadas

Berlin, Brent & Paul Kay. *Basic color terms: their universality and evolution*. Berkely, CA: University of California Press, 1969.

Boroditski, Lera. How does language shape the way we think?, en: *Edge* [en línea] 6 diciembre 2009 [ref. 20 marzo 2011] Disponible en Web: (http://edeg.org/3rd_culture/borodotsky09/borodotsky09_index.html)

- . “Lost in translation”, en: *The Wall Street Journal* [en línea] 24 de Julio 2010 [ref. 25 marzo 2011] Disponible en Web: (<http://www-psych-stanford.edu/~lera/papers/>).
- Derose, Steven J. “Eskimo” words for snow [en línea] septiembre 2005 [ref. 30 marzo 2011] Disponible en Web: (<http://www.derose.net/steve/guides/snowwords/index.html>).
- Martin, Laura. “Eskimo words for snow: A Case Study in the Genesis and Decay of an Anthropological Example”, in: *American Anthropologist* 88(2), 1986, pp. 418-423 [en línea] [ref. 28 marzo 2011] Disponible en Web: (<http://www.blutch.net/eskimo1pdf>).
- McIntyre, William J. “A retrospective survey of the problems with Berlin and Kay”, in: *California Linguistic Notes*, v. XXXIV, No.1 Winter, 2009 [en línea] [ref. 1 abril 2011] Disponible en Web: (<http://hss.fullerton.edu/linguistics/cln/WO9PDF/berlin%20%20kay-R.pdf>).
- Quine, W.V. *From a logical point of view*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964.
- . *Ontological relativity and other essays*. New York: Columbia University Press, 1969.
- . *Word and object*. Cambridge, MA: The M.I.T. Press, 1970.
- Ross, Valery. “Which way is the future?”, in: *Scientific American Mind*. March 17, 2011, p. 6.
- Whorf, Benjamin Lee. “Algunas categorías verbales de la lengua hopi” (1936), en: *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral editores, 1971, pp.131-144.
- . “Ciencia y lingüística”(1940), en: *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral editores, 1971, pp. 235-248.
- . “La relación del pensamiento y el comportamiento habitual con el lenguaje” (1939), en: *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral editores, 1971, pp. 155-184.
- . “Los aspectos preciso y segmentativo de los verbos de la lengua hopi” (1936), en: *Lenguaje, pensamiento y realidad*. Barcelona: Barral editores, 1971, pp. 67-72.

Epistemology of the Didactic Mathematical Knowledge: An Instructional Experience

Resumen

En este escrito discutimos qué aporta la reflexión epistemológica sobre el saber matemático escolar al profesor de matemáticas a través de una experiencia en un curso de maestría en Matemática Educativa. Esta discusión la llevaremos a cabo presentando el diseño y desarrollo del curso y mostrando algunas de las interacciones con los participantes a través de aspectos como la naturaleza de la discusión filosófica y epistemológica para entender la creación matemática, el aporte que la revisión histórica da a la epistemología del saber, el reconocimiento de la complejidad de la matemática y de la matemática escolar y el reconocimiento de la propia epistemología del profesor.

Palabras clave: *matemática escolar, epistemología, profesor de matemáticas*

Abstract

In this paper we discuss the contribution of an epistemological reflection on the mathematical knowledge to school mathematics teacher through an experience in a master's degree in mathematics education. This discussion will be through the presentation of the course design and its development and showing some of the interactions with the participants through aspects such as the nature of the philosophical and epistemological discussion to understand the mathematical creation, the contribution that gives the historical review epistemology of knowledge, the recognition of the complexity of mathematics and mathematics education and the recognition of the teacher's own epistemology.

Key words: *school mathematics, epistemology, mathematics teacher*

Epistemología del saber matemático escolar: una experiencia didáctica.

Gabriela Buendía Ábalos¹
Javier Lezama Andalón²

-
- 1 Autora: Gabriela Buendía Ábalos
Nacionalidad: Mexicana
Grado: Doctorado
Especialización: Matemática Educativa
Adscripción: Programa de Matemática Educativa del CICATA-IPN.
Correo electrónico: gbuendia@ipn.mx
- 2 Autor: Javier Lezama Andalón
Nacionalidad: Mexicana
Grado: Doctorado
Especialización: Matemática Educativa
Adscripción: Programa de Matemática Educativa del CICATA-IPN
Correo electrónico: jlezamaipn@gmail.com

Fecha de recepción: 7 de marzo de 2012
Fecha de aceptación: 10 de agosto de 2012

Introducción

A la luz del problema de conocer, fundamentar y justificar el saber matemático, o dicho de otra manera, la creación matemática y por ende su epistemología, proponemos una discusión acerca de qué aporta la reflexión epistemológica específicamente sobre el saber matemático escolar al profesor de matemáticas en ejercicio. Para ello, utilizaremos un curso de maestría titulado *Epistemología del saber matemático escolar*. Se discutirá sobre su diseño y desarrollo, así como algunas interacciones de los participantes. A partir de esos elementos basamos la discusión propuesta.

El curso forma parte de la Maestría en Ciencias en Matemática Educativa que ofrece el Programa de Matemática Educativa (PROME) del CICATA¹, el cual provee elementos para la profesionalización docente de profesores de matemáticas y forma investigadores especializados para enfrentar la problemática que plantea la incorporación de saberes matemáticos al sistema didáctico; en este sentido es que estaremos hablando del saber matemático escolar. Enfrentar dicha problemática conlleva cuestionar el discurso matemático escolar² prevalente, el cual incluye aquella matemática con la que se está trabajando en el aula; de ahí que resulte relevante, como parte del currículo de la maestría, examinar sus aspectos epistemológicos y brindar a los participantes —profesores en activo— herramientas teóricas para ello.

El curso inició con una breve introducción de corte filosófico en la que se plantea el origen, naturaleza y soluciones que se han dado al problema de conocer la realidad. Con ello, los estudiantes se ambientaron en el problema del curso — la epistemología del saber matemático escolar— incorporando un lenguaje y conceptos, nuevos para la mayoría; se reconoce también la vigencia del problema epistemológico en cualquier actividad cognoscitiva, específicamente en el campo de

1 Centro de Investigación en Ciencia Aplicada y Tecnología Avanzada del Instituto Politécnico Nacional.

2 Entendemos al Discurso Matemático Escolar (DME) como la manifestación del conocimiento matemático, normada por creencias del profesor y los estudiantes sobre lo que es la enseñanza y lo que es la matemática.

la matemática educativa. La segunda fase del curso se enfocó en distinguir, en los objetos del discurso matemático escolar, su naturaleza epistemológica. En particular, nos propusimos discutir y distinguir los aspectos de un contenido particular de la matemática escolar registrados en la Historia y su Epistemología. Finalmente, en la última etapa del curso se abordó una de las “aplicaciones” de la reflexión epistemológica dentro de la matemática educativa: el concepto de obstáculo epistemológico; el objetivo fue reconocer la relevancia de este concepto en el estudio del discurso matemático escolar. Como conclusión del curso se solicitó un ensayo individual referido a qué aporta la reflexión epistemológica del saber matemático escolar, al desarrollo de la actividad como profesor o profesora de matemáticas.

A partir entonces del planteamiento y desarrollo de este curso, nos proponemos discutir lo que aporta una reflexión de corte epistemológico al profesor de matemáticas.

Acerca del PROME

Desde 2011, CICATA ofrece la Maestría en Ciencias en Matemática Educativa, un programa totalmente en línea que pretende contribuir a la profesionalización docente y a la formación de investigadores en matemática educativa. Su naturaleza en línea ha favorecido la incorporación de estudiantes de diferentes estados de la República Mexicana, así como de varios países de Latinoamérica. De acuerdo a Mariscal, Rosas y Sánchez (2008), además de las diferencias culturales y geográficas que presentan cada uno de los profesores inscritos en el PROME, estos también provienen de diferentes contextos laborales (diferentes niveles educativos, educación pública o privada, etc). Un requisito importante que deben cumplir los profesores que participan en el posgrado es ser profesores de matemáticas en activo, lo cual supone una cierta experiencia que siempre se verá reflejada, tanto en el tipo de actividades y tareas propuestas, como en las respuestas y reflexiones de los mismos participantes. La experiencia laboral de estos profesores puede ser diferente, variando de profesores “novatos” a aquellos con más de una década de experiencia frente a grupo. La formación mate-

mática previa de los profesores también fluctúa desde profesores que poseen un entrenamiento básico en aritmética, geometría y álgebra, hasta profesores con conocimientos más amplios en áreas como análisis matemático, ecuaciones diferenciales y álgebra abstracta. Las edades de los profesores-estudiantes pueden variar entre 25 y 50 años.

Es importante mencionar que la naturaleza de estos cursos basados en el uso de Internet exige la aplicación y uso de un número de herramientas que contribuyen a la constitución de ambientes de aprendizaje y reflexión; por ejemplo: herramientas de comunicación sincrónicas y asincrónicas, diferentes tipos de archivos (audio, video, texto e imágenes), *software* matemático y no matemático, blogs, podcasts, páginas wiki, entre otros. Los cursos junto con algunas de las herramientas previamente mencionadas son colocados en plataformas de trabajo colaborativo en Internet; desde 2001, debido a una decisión institucional, se inició con el uso de la plataforma Moodle (Mariscal et al, 2008; Mariscal, 2009).

Descripción del curso

Perspectivas Epistemológicas de las Matemáticas

El curso (figura 1) fue seguido por 19 estudiantes pertenecientes al segundo semestre de la Maestría; cuatro profesores del PROME estuvieron a cargo desde la conceptualización y el diseño académico del curso hasta su evaluación. El curso tuvo una duración de cinco semanas y como objetivo general se planteó el introducir al estudiante al reconocimiento del aspecto epistemológico del saber matemático escolar.

Mencionamos en la introducción que el curso se estructuró en tres grandes partes y un trabajo final; cada fase contaba con actividades y objetivos particulares. En las siguientes secciones, se describe cada parte y simultáneamente, iremos discutiendo sobre su aporte a la reflexión epistemológica de los profesores-estudiantes.

*Parte I. Epistemología-Teoría del Conocimiento.
Fundamento filosófico*

El objetivo de la primera parte del curso fue reconocer la naturaleza de la reflexión epistemológica; se propusieron dos actividades.



Figura 1. Presentación del curso en la plataforma Moodle.

Actividad 1

Se propuso la lectura de tres capítulos de un texto de introducción a la filosofía (Ajdukiewicz, 1990). Organizados en seis equipos, los alumnos realizaron una presentación PowerPoint de la siguiente manera: equipos A1 y A2 presentaron el capítulo II titulado *El problema de la verdad*; equipos B1 y B2 presentaron el capítulo III, *Los problemas del origen del conocimiento*; equipos C1 y C2, capítulo IV *El problema de los límites del conocimiento*.

Estas presentaciones se organizaron en un Blog por equipo; el resto del grupo tenía la tarea de conocer el contenido de los capítulos que no les fueron asignados en la lectura inicial e interactuar con los equipos responsables.

Las lecturas son una introducción a la filosofía y a la epistemología, un área del conocimiento en la que los profesores de matemáticas han incursionado poco. Con esta actividad los profesores comienzan por reconocer la existencia de diferentes escuelas de pensamiento y su postura ante asuntos que suelen ser incuestionables, como *la verdad*. Es una discusión que presenta diferentes respuestas a qué es la verdad: un acuerdo o adecuación entre pensamiento y realidad o el acuerdo universal respecto a ella; la discusión puede ser tan profunda e intrincada como se desee, lo cual reconoce que no hay un saber sobre el que todo esté dicho. Con esta lectura resulta factible plantear un escenario donde sí importa el tipo de preguntas y justificaciones que uno es capaz de realizar: *una cosa es hacer algo bien y otra saber que se hizo bien* (Ajdukiewicz, 1990, p.34).

En este escenario, la lectura de Ajdukiewicz clarifica una diferencia que para los profesores, nos parece, resultará fundamental. Un problema psicológico aborda el cómo se forman los pensamientos en la mente humana, mientras que uno epistemológico aborda cómo podemos llegar al conocimiento verdadero. Esta discusión permite que el estudiante pueda darse cuenta de algunas características del saber matemático como que se trata de una creación y es falible; además, las matemáticas están sujetas a largos procesos de validación y este río de pensamiento es distinto al discurso escolar que pretende darse sobre esa matemática. Este tipo de confrontaciones es sin duda complejo de entender para el profesor de matemáticas y sin que el objetivo sea asimilarlas durante este curso, este sí pretende generar un marco de referencia en el que las diferentes naturalezas de lo que antes era una *única matemática* pudieran ser reconocidas.

Actividad 2

Se propuso la lectura del apéndice del material de Popper (1998) en el que se discuten dos problemas fundamentales de la epistemología. Posteriormente, este material fue discutido por parejas a través de un chat que fue grabado y entregado en la plataforma de trabajo como archivo de texto.

El carácter epistemológico del planteamiento de Popper lleva a establecer una clara diferencia con cuestiones de orden psicológico. En el contexto epistemológico no se pregunta cómo se descubren o surgen las afirmaciones científicas, sino que se pregunta por su fundamentación, su justificación y su validez. Al ser la epistemología “ciencia de la ciencia” no tiene que ver con los métodos que utiliza la ciencia, sino con la fundamentación de dichos métodos. Esta distinción, nos parece, posibilita que el profesor reconozca en la epistemología herramientas que le permitan enriquecer su propio saber matemático y, desde ahí, su práctica en el aula.

En resumen, esta parte introductoria del curso aporta elementos de iniciación para la reflexión de corte epistemológico que se busca generar en los participantes. Se abre la posibilidad de plantear preguntas sobre cómo justificar, cómo conocer o cómo fundamentar aquella matemática que se enseña en el aula; por ejemplo, ¿podemos confiar en las matemáticas que sabemos? ¿En qué sentido hay creación matemática en la escuela? ¿Por qué el saber matemático que me sirve en la escuela, puede servir en la vida? ¿Cómo se que lo que hago es o no es matemática?

Estamos, entonces, introduciendo al profesor a la reflexión de que toda matemática —incluyendo la escolar— tiene una epistemología.

Parte II. La epistemología en la Matemática Educativa

El objetivo planteado para la segunda parte del curso fue que el profesor-alumno distinguiera estudios del saber matemático escolar de corte histórico de aquellos de corte epistemológico; aunque ambos informan acerca de cómo se construye algún saber matemático, las pregunta histórica y epistemológica son distintas, el énfasis y el aporte son diferentes. Bachelard (2000) menciona que el historiador de la ciencia debe tomar las ideas como hecho, mientras que el epistemólogo debe tomar los hechos como ideas, insertándolas en un sistema de pensamientos. Un hecho mal interpretado por una época sigue siendo un hecho para el historiador.

Se tomó el caso del Binomio de Newton y se realizaron lecturas tanto de carácter histórico como epistemológico. Se desglosan a continuación las cuatro actividades propuestas:

Actividad 1

Elaboración de un ensayo individual con título: “Cuéntame lo que sabes del Binomio de Newton”

Actividad 2

Elaboración de una página Wiki en equipos de 3 o 4 estudiantes, sobre la historia de Newton y su binomio.

Estas primeras dos actividades buscaban retomar aquello que el profesor supiera sobre el binomio, tanto desde su experiencia docente (estrategias didácticas, problemas que enfrenta, cómo lo usa), como en su propia experiencia como alumno de matemáticas (cómo se lo enseñaron, para qué considera que sirve). Para la revisión histórica, se solicitó consultar fuentes históricas para obtener datos sobre Newton, el paradigma científico de su época y su propuesta sobre el binomio; al ser un trabajo en equipo, la diversidad de fuentes consultadas era un elemento valioso y al mismo tiempo, de fácil acceso. Estas primeras dos actividades, entonces, explicitan el saber cotidiano y el conjunto de hechos históricos sobre el binomio de Newton.

Actividad 3

Lecturas sobre el binomio de Newton (Cantoral y Farfán, 1998; Cantoral, 1995).

La elección de estas lecturas es para establecer un contraste de lo que comúnmente se sabe sobre el binomio de Newton y lo que un enfoque fuertemente apoyado en preguntas de corte epistemológico señala al respecto. Este contraste al que se enfrentarán los profesores aporta a su reflexión y cuestiona el quehacer de un profesor de matemáticas.

Esta confrontación la establecen los propios autores, Cantoral y Farfán: ¿Por qué Newton escribió por vez primera su binomio como $(P + PQ)^{m/n}$ y no como $(a + b)^n$? Esta última expresión es como ac-

tualmente vive el binomio en el sistema educativo mundial; se tiene entonces el siguiente desarrollo que contrasta con el propuesto por Newton:

$$(P + PQ)^{\frac{m}{n}} = P^{\frac{m}{n}} + \frac{m}{n} P^{\frac{m}{n}-1} Q + \frac{m}{n} \frac{m-n}{2n} P^{\frac{m}{n}-2} Q^2 + \frac{m}{n} \frac{m-n}{2n} \frac{m-2n}{3n} P^{\frac{m}{n}-3} Q^3 + \text{etc.}$$

$$(a + b)^n = a^n + na^{n-1}b + \frac{n(n-1)}{2!} a^{n-2}b^2 + \frac{n(n-1)(n-2)}{3!} a^{n-3}b^3 + \dots$$

Las expresiones, aunque equivalentes matemáticamente, son conceptualmente distintas. Cantoral y Farfán señalan que una lectura ingenua de la cuestión nos haría creer que se trata solo de un asunto de la notación propia de la época, pero se trata de una verdadera concepción alternativa del binomio, que se apoya en una epistemología sensiblemente diferente de la que hoy enseñamos en clase.

Para sostener esa idea, los autores desarrollan un estudio centrado en los paradigmas vigentes de la época: un programa alternativo en el campo de la ciencia con el que se buscaba modelar, anticipar, predecir fenómenos naturales con el respaldo matemático. La idea básica es que con la predicción de los fenómenos de flujo continuo en la naturaleza, es posible anunciar, anticipar su estado ulterior.

Los autores proponen el siguiente ejemplo en el que supongamos que B es una magnitud dada que depende de P en una relación: $B(P) = P^2$. Imaginemos que P evoluciona incrementándose por un pequeño pedazo de P; $P + PQ$ estaría refiriéndose a P + un incremento de P (Q es menor que la unidad). ¿Quién sería entonces B después del flujo de P?

La respuesta sería $(P + PQ)^2 = P^2 + 2P^2 Q + P^2 Q^2 = P^2 (1 + 2Q + Q^2)$ y la extensión necesaria del resultado anterior estaría dada por la expresión $(P + PQ)^{m/n}$. El objeto matemático, binomio de Newton, se presenta como una entidad que emerge progresivamente del sistema de prácticas socialmente compartidas ligadas a la resolución de una clase de situaciones que precisan de la predicción. Este aporte socioe-

pistemológico³ contrasta con el utilitarismo que la escuela propone para el binomio al relacionarlo con los llamados productos notables: un algoritmo para multiplicar binomios más rápido.

En una revisión de corte histórico, la socioepistemología utiliza técnicas de investigación epistemológica donde esta es entendida como la revisión de circunstancias involucradas en la generación de conocimiento matemático. Así, la búsqueda histórico-epistemológica implica no solo la relatoría de hechos históricos, sino de aquellas circunstancias socio-culturales que los rodean. Es una búsqueda del hacer del hombre, en tanto ente social generando y usando el saber matemático en cuestión.

Como apoyo para profundizar esta mirada sociológica a la historia, la Actividad 3 consideró también la lectura de Espinoza y Cantoral (2010), quienes proponen estudiar la obra matemática antigua por medio de tres ejes; la triangulación de estos tres aspectos es lo que permite construir una explicación sociocultural del significado de la obra estudiada:

- a) Una producción con historia. La obra debe ser entendida como perteneciente a una época, a un ser humano con sus propias ideas germinales y sus medios de significación. El tipo de datos que se busca es el relacionado con la vida personal del autor, su familia, su formación y episodios relevantes de su vida; también su vida profesional, su carrera académica, la relación con sus colegas y sus intereses académicos. Además importa el contexto sociopolítico de la producción y los problemas abordados por la ciencia de su época.
- b) Un objeto de difusión. Toda obra matemática tiene una intencionalidad de difusión intrínseca: busca difundir algo a alguien; hay diferencias entre una intención didáctica o una intenciona-

3 Este es el nombre que recibe la aproximación teórica en la que se fundamentan los autores. Para la Socioepistemología resulta básica la idea de que los grupos humanos construyen conocimiento a través de las prácticas socialmente compartidas en las que se involucran. Como otras fuentes puede consultarse Buendía y Cordero, 2005; Buendía, 2006.

lidad de difusión científica. En la revisión es entonces necesario considerar no solo al autor, sino a los destinatarios de la obra, el tipo de producción, las condiciones del medio de difusión y la institución publicadora.

- c) Parte de una expresión intelectual global. Una obra antigua es una expresión intelectual que pertenece a una secuencia de ideas y evoluciona en la totalidad de las obras del autor e incluso de su comunidad científica, académica o social. Para ello, se estudia la obra matemática con una mirada general de las obras más relevantes del autor y se estudian las obras relacionadas con la obra. Esto incluye tomar en cuenta correspondencias con otros matemáticos y ensayos de corte epistemológico y/o metafísico del autor.

En su conjunto, las lecturas de la Actividad 3 pretenden retornar al análisis del concepto matemático en sus orígenes, pero con una nueva visión. Producto de tales interpretaciones, menciona Cantoral (2001), se puede proveer al profesor de nuevas maneras de mirar enriqueciendo su reflexión epistemológica.

Actividad 4

Discusión en foros por equipo sobre Newton y su binomio. La introducción que se planteó para este Foro fue la siguiente:

Como alumnos de matemáticas y como profesores, sabemos “algo” del binomio del Newton; incluso, como algunos mostraron en sus ensayos, podemos aplicar estrategias didácticas para probar su validez. La historia, por otra parte, enriquece nuestro conocimiento sobre Newton y su binomio; no solo datos anecdóticos sobre el autor, sino datos y hechos históricos que lo sitúan como una de las grandes mentes en el desarrollo del pensamiento científico. Sin embargo, ¿será que la historia solo nutre nuestra cultura general y la de nuestros estudiantes? Sin duda nos aporta datos sobre el desarrollo de un tópico matemático, pero tratemos de profundizar en ese aporte y cuestionemos su aporte epistemológico.

Revisen las wikis de todos los equipos para complementar la información histórica que hallaron entre todos. En los foros de discusión, comentaremos acerca de:

- 1) Newton escribió originalmente su binomio en la forma $(P+PQ)$ y hoy, el discurso matemático escolar suele usar la forma $(x + y)$ o con alguna otra literal. Lo mismo ocurre cuando el exponente era presentado en forma fraccionaria. Las lecturas que realizaron nos informan acerca de que esa diferencia no es solo cuestión de simplificar la notación o de adecuarla a la notación “de hoy”, sino de los significados subyacentes. Discute con tu equipo esos significados subyacentes, entendiéndolos sobre todo como parte de un contexto socio-histórico-cultural en el cual tienen sentido
- 2) Reconociendo la historia del binomio de Newton, y no solo la forma institucionalizada en la escuela, ¿qué consideras que a ti, como profesor, te aporta la historia como disciplina científica?

En síntesis, esta segunda parte del curso buscó distinguir, coloquialmente, que no es lo mismo considerar al *Binomio de Newton* que a *Newton y su binomio*; esto es, considerar aspectos socioepistemológicos del saber reconoce al hombre haciendo matemáticas y no solo la producción matemática que logra.

Parte III. El obstáculo epistemológico

Un aspecto que consideramos fundamental en la formación los egresados del programa de maestría en matemática educativa es que logren percibir que aquello que se enseña —matemáticas— es problemático en sí mismo. Esto es, no basta con la intención para ser un buen profesor de matemáticas o bien, el no-entendimiento de los alumnos pudiera deberse a algo más que a una falta de concentración. Bachelard (2000) menciona que es en el acto mismo de conocer, íntimamente, donde aparecen, por una especie de necesidad funcional, los entorpecimientos y las confusiones. Es en ese acto donde el autor muestra

causas de estancamiento y hasta de retroceso, donde se discernen causas de inercia que llama obstáculos epistemológicos.

La principal actividad de esta etapa consistió en leer y discutir en un foro por equipos, el artículo de Moru titulado *Talking with the literature on epistemological obstacles* (Moru, 2007). Este artículo relata la experiencia de la autora al realizar su investigación doctoral; ella estaba inicialmente interesada en investigar sobre los obstáculos con los que los alumnos de nivel superior se topan al estudiar la noción de límite de funciones. Sin embargo, al revisar la literatura pronto se percató que en la enseñanza de las matemáticas hay diferentes tipos de obstáculos; existen aquellos ocasionados por el desarrollo personal del estudiante o por razones didácticas (como el privilegiar ciertos ejemplos), pero también hay obstáculos debidos a la propia naturaleza —compleja— del concepto matemático involucrado, los epistemológicos.

El artículo va revisando, a través de la experiencia de la doctorante, la noción de obstáculo epistemológico; resulta especialmente ilustrativo cuando retoma y reflexiona sobre el comentario de Brousseau acerca de que un obstáculo epistemológico no puede ser evitado en el transcurso de la enseñanza y, es más, ni siquiera es aconsejable evitarlo debido a su rol en el proceso formativo del alumno. En este escrito resulta evidente, pues así lo explicita la autora, cómo la matemática —como saber sabio— es de una naturaleza totalmente distinta a la matemática escolar; así, por ejemplo, el uso de ciertos términos (como “reach” o “attain”, en el caso de su investigación sobre el límite de las funciones) que los matemáticos pueden acordar usar sin problema, suelen causar problemas no triviales al ingresar al aula. Nos parece que esta reflexión es útil para la formación de nuestros propios alumnos-profesores ya que además, desde ahí se puede entender también los diferentes roles que, como egresados de una maestría, pudieran llegar a jugar:

(...) As a mathematics teacher, my focus was more on procedures or methods that have to be applied in solving mathematical task to achieve correct answers. As a researcher, my understanding of what constitutes teaching mathematics now goes beyond paying attention to meth-

ods or procedures used in obtaining the correct answers. In my teaching, I now see myself as having a dual role, that is, being a teacher and a researcher (p. 37).

Como parte de este foro de discusión, se les pidió a los participantes proponer un ejemplo de obstáculo epistemológico que hayan observado en sus estudiantes. Sin duda, se preveía cierto conflicto para distinguir entre obstáculos de origen didáctico o psicológico de los de corte epistemológico. Sin embargo, estando ya en la tercera fase del curso se esperaba contar con mayores herramientas teóricas para llevar a cabo la discusión y distinción.

A manera de ilustración, se presentan algunos extractos de este último foro de discusión. Cabe recordar que en la plataforma *Moodle* estos foros tienen cierto formato y secuenciación, además de ser asíncronos⁴; entre una intervención y otra median por lo menos un par de horas, aunque al ser un foro con un periodo explícito y corto de tiempo —tres días— las intervenciones no suelen espaciarse más de 12 horas.

Para fines de claridad en el manejo de los extractos, en este escrito se presentan como diálogos. Los nombres de los estudiantes cuyas respuestas se presentan se han escrito solo con sus iniciales (*R*, *M*, *Z*); la docente se identifica con *G*. En todo caso, se respeta la redacción y ortografía originales del foro. La pregunta a discutir fue:

En la página 35 de Moru (2007) se mencionan tres tipos de obstáculos epistemológicos que se encuentran en el trabajo de Bachelard. ¿Has identificado alguno de este tipo de obstáculos en tu práctica docente?

Extracto 1

En este extracto, la participante *R* retoma los conflictos que Moru discutió en su artículo y se siente identificada desde lo que a ella le ocurre en su propia práctica docente: los límites también a ella *le cuesta trabajo enseñarlos*. Si bien es cierto que se reconoce la coincidencia do-

⁴ Los foros de discusión se presentan en ventanas o hilos de discusión. Para más información puede consultarse la página oficial <http://moodle.org/>

cente, es también el reconocimiento explícito de que el tema límite es complejo; es traer a la reflexión docente la naturaleza de ese saber.

Un poco más adelante, cuando propone otros ejemplos de obstáculos epistemológicos, lo hace en función de temas de matemáticas que *cuestan mucho trabajo* a los alumnos. La intervención del docente intenta que *R* profundice en aquello que es identificado como *difícil* para cuestionar en qué consistiría dicha dificultad. Este extracto ilustrativo del foro de discusión lo terminamos cuando *R* refina su argumento inicial para identificar en la naturaleza de los números negativos la fuente de dicha dificultad; esto es, *R* comienza a cuestionar aquello que se suele enseñar de manera transparente.

R: *Buenas noches. La tendencia a basarse en experiencias intuitivas aparentes la he observado precisamente en el estudio de límites; a mí también me cuesta trabajo enseñar este tema y solamente veo la noción intuitiva de límite; doy los teoremas de límites y resolvemos ejercicios. Para explicar el tema doy el ejemplo del conejo que quiere llegar a la zanahoria y en cada salto se acerca la mitad de la distancia, la pregunta es ¿el conejo alcanzará la zanahoria? Algunos alumnos dicen que sí, otros que no y al final quedamos en que nunca va alcanzar la zanahoria.*

Otros temas en donde me baso en la noción intuitiva son en composición de funciones y en el tema de derivada. En el caso de límites creo que la tendencia a generalizar es cuando no analizo las funciones y solo me concreto a enseñar los algoritmos para determinar si existe o no el límite. Con respecto al lenguaje, son importantes los significados de las palabras utilizadas en las definiciones, por ejemplo lo infinitamente grande e infinitamente pequeño. No sabía que las palabras "reach" y "attain" fueran motivo de una ardua investigación. . . o ¿el límite es alcanzado o no?

G: *Hola R. En alguna investigación leí que, con relación al ejemplo del conejo, los alumnos contestan: "Bueno, en la realidad sí la alcanza; pero en matemáticas no".*

Es un contraste entre la realidad que enfrenta el estudiante con la abstracción que le pide la matemática. ¿Cómo ves?

R: *Hola maestra G. La lectura de Moru me ha ayudado mucho a comprender más a los alumnos, me ha ayudado a mí porque como la autora menciona en un principio, su tema era muy amplio y tenía que delimitarlo, tal como nos sucedió a muchos de nosotros al elegir nuestro tema de investigación; por otro lado, también me llama mucho la atención que efectivamente algunos temas matemáticos por su naturaleza misma son complicados de explicar y de entender. . . Con respecto al ejemplo del conejo, sí lo he dado pero tal vez no he sido muy observadora con los comentarios y puntos de vista de los alumnos y puedo decir que terminé imponiendo mis ideas concluyendo que el conejo no alcanzará la zanahoria. . . Como usted menciona en matemáticas debe darse la abstracción y eso cuesta mucho trabajo.*

Como obstáculos epistemológicos, también puedo mencionar los números racionales; en la recta numérica, muchos de los alumnos no ubican cuáles son los valores mayores y cuáles los menores (cuando les pregunto si el 0 es mayor o el -1 hay diferentes respuestas) y como consecuencia al momento de dar el dominio y rango de una función no lo encuentran correctamente. . . La graficación de funciones también cuesta mucho trabajo, la resolución de problemas, demostraciones, etc.

G: *Hola R. La cuestión de que algún tema cueste mucho trabajo, como señalas en tu última línea, no necesariamente involucra algún obstáculo epistemológico.*

Ahora, la cuestión de la recta numérica y el obstáculo epistemológico, ¿será cuestión de la representación recta? O el obstáculo epistemológico tendrá que ver con la confrontación entre el sentido innato de algo "mayor que" y "menor que" con la naturaleza de los números negativos?

R: *Buenas noches doctora G. Gracias por sus observaciones, creo que ya me está quedando más claro el obstáculo epistemológico. Con respecto a la recta numérica, la cual se enseña desde la primaria, en el NMS la utilizamos para determinar dominio y rango de una función entre otras; yo creo que el problema está ligado con la naturaleza de los números negativos, tal vez desde el momento en que una suma aritmética da como resultado un valor negativo. ¿Es esto correcto? Saludos*

Extracto 2

En esta ilustración, Z comenta en el foro su ejemplo sobre obstáculo epistemológico. Ella lo hace con base al obstáculo del lenguaje natural que menciona Moru en su artículo y tanto en su ejemplo inicial como en la intervención última se perciben elementos de su propia epistemología; esto es, cómo ella justifica y argumenta acerca de lo que considera un obstáculo para sus alumnos. La intervención de la docente intenta profundizar en esta reflexión para distinguir asuntos de corte didáctico de los de corte epistemológico; Z cierra esta ilustración cambiando su ejemplo aunque no necesariamente —como se verá más adelante— profundiza en asuntos epistemológicos.

Z: *Buen día, compañeros. En mi caso les voy a hablar sobre el obstáculo del lenguaje pero en álgebra, cuando decimos la palabra "Se Cancela la X" al tener por ejemplo x/x y ellos creen que la palabra cancelar es sinónimo de cero, por lo tanto su respuesta a este tipo de ejercicios es cero.*

G: *Hola Z. Y, ¿en qué sentido consideras que ese ejemplo es un obstáculo epistemológico? ¿No podría ser didáctico? Esto es, causado por el tipo de explicaciones (uso de lenguaje en este caso) del profesor. Saludos*

Z: *Buen día profesora. Analizando lo que me comenta tiene razón, no medité bien. Propongo entonces el siguiente ejemplo en cuanto a la Tendencia a confiar en las experiencias engañosas:
 $\lim 3/0 = 0$ dado que se basa en $\lim 0/3 = 0$*

Esta ilustración la dejamos aquí, pues en la siguiente sección, donde retomaremos elementos del curso para la discusión sobre la reflexión epistemológica de los profesores, se vuelve a retomar el foro en el que participa Z.

Discusión

En cada una de las secciones del curso fuimos señalando y comentando acerca de aquellos elementos de corte epistemológico que nos parecieron relevantes ante lo que involucra el quehacer de un profesor de matemáticas en ejercicio. A lo largo del curso, los profesores muestran sus visiones y supuestos acerca de la matemática y en particular, de la matemática que enseñan; estos son producto de su experiencia docente y de sus inquietudes personales.

En su formación académica, un profesor de matemáticas puede no haber entrado en contacto nunca con asuntos de corte filosófico o epistemológico, por lo que como punto de partida resultó fundamental conocer la existencia de corrientes de pensamiento como el empirismo o el positivismo que sin duda, influyen en la generación de la obra matemática y en la matemática escolar. Este contacto plantea un escenario mucho más amplio y rico para los profesores en el que la matemática misma puede ser cuestionada y resulta factible el planteamiento de preguntas —junto con sus posibles múltiples respuestas— sobre el problema de conocer, fundamentar y justificar ese saber matemático.

Después de la breve introducción con las lecturas de corte filosófico y epistemológico, el curso se centró en un objeto concreto de la matemática escolar, el binomio de Newton. A partir de reconocer la naturaleza social de aquella matemática que se enseña, el profesor puede valorar el papel de la historia y su revisión epistemológica. Esta forma de abordaje histórico impresionó mucho a los profesores, ya que además de que la escuela mexicana está radicalmente alejada de la historia, para los profesores resultó impactante la distancia entre el planteamiento de Newton, lo que la escuela les ha enseñado y lo que ellos mismos, mejor dicho, nosotros como profesores enseñamos. Es importante enfatizar que no se trata necesariamente de repetir la historia en el aula actual, sino de reconocer las circunstancias que en su momento significaron al saber matemático y que no evolucionan necesariamente en lo que hoy significa al saber matemático escolar. De

esta manera, no se trata de renegar la matemática escolar actual, sino de reconocer que existen epistemologías subyacentes.

Finalmente, reconocer la naturaleza epistemológica de la matemática que se enseña y reconocer que es factible cuestionarla desde cómo se conoce, se fundamenta y se justifica dicho saber solo así, los obstáculos epistemológicos que enfrenta todo aprendiz de matemáticas pueden ser reconocidos y valorados. En primera instancia, se reconoce el valor que un obstáculo epistemológico aporta a la didáctica en cuanto a que es un conocimiento en sí mismo, útil y coherente en un cierto momento, pero que necesita ser superado —por impreciso o provisorio, por ejemplo— para continuar avanzando; de ahí que el papel como profesor no puede remitirse a *enseñar bien* pretendiendo evitar esos obstáculos. Es factible reconocer que la complejidad en la enseñanza de las matemáticas recae no solo en el profesor o el alumno, sino en el propio saber con el que se está trabajando.

Hemos elegido el siguiente extracto para cerrar la discusión. Es parte del último foro de discusión en el que los profesores-alumnos están discutiendo sobre sus ejemplos de obstáculos epistemológicos. Además de hablar de sus experiencias didácticas, retoman algunas de las herramientas que este curso intentó brindarles. Las intervenciones de la docente buscan explicitar aún más todos aquellos elementos de corte epistemológico con los que se trabajó en el curso y resulta notorio que, efectivamente, algunos de los alumnos incorporan dicha reflexión a su quehacer.

Extracto 3

En este momento del foro, *M* comparte sus experiencias, *Z* es la misma alumna del extracto 2. El alumno *M* plantea su ejemplo de obstáculo epistemológico ocasionado por el lenguaje natural. Como hemos venido señalando, los profesores intervienen desde su cotidiano y en este ejemplo, el tratamiento de la probabilidad y la estadística da un giro desde el punto de vista epistemológico muy importante pues su epistemología es muy distinta de la matemática del cálculo o el álgebra; el lenguaje juega un papel distinto. Esto nos muestra que en el pensamiento de los profesores hay un continuo que no les permite

distinguir con facilidad los matices epistemológicos; por ello consideramos que esta reflexión debe ser parte formativa de un profesor de matemáticas al incursionar en un proceso de profesionalización y tanto más, en su formación como investigador.

A la luz de la discusión sobre el lenguaje, la docente G retoma algunas de las lecturas realizadas para puntualizar y apoyar la reflexión; nótese cómo Z va modificando su propia reflexión —que continúa del extracto dos— acerca de qué es un obstáculo epistemológico y finalmente, ella cierra el foro de discusión reflexionando sobre el binomio de Newton.

M: En mi poca experiencia eh batallado con los obstáculos causados por el lenguaje natural, principalmente en la materia de Probabilidad y Estadística, por ejemplo, cuando se pide obtener la media armónica y que este resultado sea expresado con 4 decimales, el alumno solo lee hasta media... así que a lo demás no le ponen atención, pero cuando se les entrega sus exámenes y se les retroalimenta se dan cuenta que no finalizaron correctamente el problema o que no realizaron la instrucción adecuadamente, ya que unos obtuvieron únicamente la media, otros leyeron hasta obtener la media armónica, pero no realizaron la instrucción completa de expresarla con 4 decimales. Otro ejemplo muy común es cuando se usan frases como: "no más de, al menos, menos de, hasta, inclusive, y, o, cuando mucho". En esta asignatura tengo un índice alto de reprobación y en gran medida se lo atribuyo a este tipo de problemas.

G: Hola M, pero no entiendo en qué sentido el no leer bien una instrucción lo asocias con un obstáculo epistemológico.

M: No propiamente el leer bien una instrucción, sino el hecho de que cuando ven en el problema la palabra "media" solo se enfocan a resolverlo (robotizando su proceso). Creo que están acostumbrados a resolver el problema pero sin identificar que es lo que se les pide, la experiencia de materias anteriores tal vez los lleve a únicamente enfocarse a dar un resultado utilizando los datos que estén a la mano. Asocio el obstáculo epistemológico con

la limitación o el impedimento que afectan con los alumnos para construir este conocimiento en particular.

Z: En mi caso sucede lo mismo cuando veo técnicas de conteo y si no aparece la palabras "grupo, comité, etc." u "orden, fila" no pueden identificar si se usará combinaciones o permutaciones. Considero que lo anterior se debe a que aprenden un concepto de manera general y no quieren utilizar su razonamiento para extrapolarlo a situaciones diferentes, inclusive de la vida real.

G: Hola M. En un comentario anterior también decías que asocias el obstáculo con la limitación o impedimento que afecta a los alumnos; eso efectivamente podría caracterizar qué es un obstáculo. El punto es que al hablar de obstáculo epistemológico esa caracterización no es suficiente. El mismo artículo que leíste empieza por ahí: es una caracterización demasiado amplia.

Analizar no solo la limitación o impedimento, sino el tipo de limitación o impedimento es lo que lleva a ver si es epistemológico o no. Te recuerdo que puede haber obstáculos de corte cognitivo, didáctico, psicológico...

Robotizar un proceso, como mencionas, poco tendría que ver con la naturaleza del saber en cuestión, o retomando algunas cosas discutidas en este curso, con la manera de conocer (referida a algún saber matemático). Eso es un obstáculo quizá más de corte cognitivo (por aquello de la tendencia a generar heurísticas) o quizá didáctico (la manera como el profesor/sistema educativo enseña).

G: Hola Z. Sigo dudando en qué sentido ese "abuso del lenguaje" da pie a un obstáculo epistemológico. En este caso, pareciera una estrategia por parte del alumno (y yo creo que del profesor) asociar una palabra con el reconocimiento del tipo de combinatoria involucrada. Si pienso en la naturaleza del saber matemático involucrado o en "cómo conocer", ¿por qué ese abuso del lenguaje genera un obstáculo epistemológico?

Una cuestión que me gustaría aclarar —en general, para todos— es que por ejemplo, el uso del lenguaje natural no es que sea en sí un obstáculo epistemológico, sino que ese uso suele generar o evidenciar obstáculos epistemo-

*lógicos al analizar cómo se conoce (científicamente) lo que se conoce. Como menciona Sierpinska, puede ocasionar una manera errónea de conocer.
¡Saludos!*

Z: *Buen día profesora. Le comento que siguiendo los comentarios que le hizo al compañero M y leyendo de nuevo la lectura y analizando el por qué en la primera etapa estuvimos hablando sobre el binomio de Newton, empezó a tener sentido lo que es un obstáculo epistemológico, explicando a mi manera:*

En la antigüedad surgen los conocimientos matemáticos dado una situación problemática, como lo es el binomio de Newton, las derivadas, e integrales, etc. con el tiempo ese conocimiento sufre ciertos cambios debido a la transposición didáctica y se adapta a la escuela en donde muchas veces se pierde el sentido de lo que dio origen a ese conocimiento, convirtiéndose en algunos casos en un obstáculo epistemológico, por ejemplo el ver a la derivada únicamente como área bajo la curva complicando la existencia de los alumnos cuando les hablas de una razón de cambio instantánea siendo que lo que le dio origen fueron problemas físicos en distintas situaciones.

Por otro lado, creo (a lo mejor estoy errada) que para dar ejemplos de este tipo de obstáculos, hay que llegar a conocer más sobre la epistemología de los conocimientos matemáticos, es decir, cómo fueron las situaciones de antaño que dieron pie a la generación de esos conocimientos.

Comentarios finales

Como un programa que pretende contribuir a la profesionalización docente y a la formación de investigadores en Matemática Educativa, uno de nuestros objetivos es generar un campo disciplinar para el profesor de matemáticas que ingresa al programa. En él, el profesor es un profesional preocupado y ocupado, crítico y propositivo; en ese sentido, es que la epistemología del saber matemático escolar puede contribuir a su preparación.

A manera de conclusión primaria, pues ahora es necesario analizar cuidadosamente las producciones de los participantes en este curso,

podemos señalar que el diseño y desarrollo de este curso ha favorecido la reflexión epistemológica de los profesores de matemáticas en los siguientes aspectos. El primero, con relación al reconocimiento de escuelas de pensamiento para entender la creación matemática y la factibilidad de cuestionar el saber matemático. Se evidenció el contraste que puede existir entre los planteamientos originales relativos a ciertos saberes matemáticos con lo que hoy se enseña —enseñamos— el aula, lo cual se evidenció al reconocer el aporte que la revisión histórica da a la epistemología del saber. Esto va forjando el reconocimiento de la complejidad de la matemática y de la matemática escolar y ante ello, se vuelve trascendente el reconocimiento de la propia epistemología del profesor. En su conjunto, consideramos que estos aspectos lejos de dar respuestas inmediatas que simplifiquen la problemática que enfrenta un docente de matemáticas en su aula, sí aportan elementos hacia una reflexión sistemática de corte epistemológico —que se nutrirá de aquellas de corte cognitivo o didáctico propias de otros momentos de la maestría— que nos sitúan a los participantes en un campo disciplinar interactivo y propositivo.

El siguiente extracto puede ilustrar, de manera resumida, el potencial que una discusión de corte epistemológico podría tener para enriquecer el quehacer docente. Este comentario de *Z* fue en respuesta a una observación del docente *G* con relación a que la historia —y no solo un recuento histórico— puede darnos luz para reconocer y entender un obstáculo epistemológico que se presente en nuestra aula. Además, concluye *G*, será necesario consultar aquellas investigaciones que ya han reportado obstáculos epistemológicos incluyendo alternativas para pasar por ellos con éxito.

Z: Hola Profesora. (...) Como bien comenta entonces además de una revisión histórica es necesario hacer revisiones a las investigaciones que ya han reportado la observación de obstáculos epistemológicos, y con mayor razón, sabiendo que estas investigaciones reportan cómo superarlos, puesto que, definitivamente existen los obstáculos epistemológicos en el quehacer docente, es indispensable saber cómo tratarlos e inclusive adelantarnos a ellos de ser

posible, será una de las cosas que nos van a ayudar como docentes a educar en matemáticas. Saludos afectuosos.

Referencias

- Ajdukiewicz, K. *Introducción a la Filosofía: Epistemología y metafísica*, México: Publicaciones Cultural, S.A. de C.V., 1990.
- Bachelard, G. *La formación del espíritu científico. Contribución a un psicoanálisis del conocimiento objetivo*. 23ª. Edición. México: Siglo Veintiuno editores, 2000.
- Buendía, G. y Cordero, F. "Prediction and the periodic aspect as generators of knowledge in a social practice framework. A socioepistemological study", en: *Educational Studies in Mathematics*. Kluwer publishers. Volumen 58, número 3, 2005, 299-333.
- Buendía, G. "Una Socioepistemología del aspecto periódico de las funciones". *Revista Latinoamericana de Matemática Educativa*. 9 (2), 2006, pp. 227-251.
- Cantoral, R. y Farfán, R. "Pensamiento y lenguaje variacional en la introducción al análisis". *Epsilon*, Revista de la SAEM "Thales", 42, 1998, pp. 353-369.
- Cantoral, R. "Acerca de contribuciones de una didáctica de antaño: el caso de la serie de Taylor". *Mathesis*, 11, 1995, pp. 55-101.
- Espinoza, L. y Cantoral, R. "Una propuesta metodológica para estudios socio históricos: el caso de la teoría de funciones de Lagrange", en: Lestón, P. (Ed.) *Acta Latinoamericana de Matemática Educativa*, Vol. 23. México, DF: Colegio Mexicano de Matemática Educativa A. C. y Comité Latinoamericano de Matemática Educativa A. C., 2010, pp. 889-898. Disponible en: <http://www.clame.org.mx/alme.htm>.
- Mariscal, E.; Rosas, A y Sánchez, M. Programa de matemática educativa en línea del CICATA-IPN, en: P. Lestón (Ed). *Acta Latinoamericana de Matemática Educativa*, vol. 21. CLAME, 2008.

- Mariscal, E. "Gestión en el posgrado en línea de Matemática Educativa en el IPN". *Apertura*, 9(10), 34-41. Universidad de Guadalajara, 2009.
- Moru, E. K. "Talking with the literature on epistemological obstacles". *For the Learning of Mathematics*, 27(3), 2007, pp. 34-37.
- Popper, K. *Los dos problemas fundamentales de la epistemología: basado en manuscritos de los años 1930-1933*, (M.A. Albisu, Trad.). (T. Eggers, Ed.) Madrid: Editorial Tecnos S.A., 1998. (Trabajo original publicado en 1993).

Reflections on Psychological Egoism (Essay)

Resumen

En este trabajo presentaré algunas críticas a la teoría del egoísmo psicológico, que señala que todos los motivos que nos mueven a actuar en el fondo responden a intereses personales. La crítica comienza por señalar que no basta con considerar solo los motivos, sino han de tenerse en cuenta las intenciones y la responsabilidad que el agente manifiesta para poder enjuiciar un acto como egoísta. Por otra parte, que un acto responda a intereses propios no es consideración suficiente para llamarlo egoísta: mientras que el egoísmo remite a una descalificación moral el interés propio no adolece de esta valoración, por ello es necesario hacer una distinción de estos términos. Con intención de oponerme a esta teoría que señala que en cada uno de nuestros actos manifestamos motivos egoístas y niega la posibilidad de actuar de manera altruista, presento las siguientes líneas.

Palabras clave: egoísmo, interés propio, motivos, intención, responsabilidad

Abstract

In this paper I'll present some criticisms of the theory of psychological egoism, which states that all the motives that cause us to act ultimately were response to personal interests. The critiquing begins by noting that only the motives are not enough to be consider, but the intentions and the responsibility that the agent states to prosecute an act as selfish must also be taken into account. On the other hand, an act that meets one's own interests is not considered sufficient to call it selfish: egoism, while referring to moral condemnation, self-interest does not suffer from this assessment; therefore it is necessary to distinguish these terms. With intent to oppose this theory, that each of our actions express selfish motives and denies the possibility of an altruistic act, I present the following lines.

Key words: selfish, self-interest, motives, intention, responsibility

Reflexiones sobre el egoísmo psicológico (Ensayo)

*Enrique Trejo Vega*¹

-
- 1 Nacionalidad: Mexicana
Grado máximo de estudios: Estudios de Maestría en Ética
Especialización: Ética
Adscripción: Facultad de Estudios Superiores Acatlán, División de Humanidades, Coordinación de Filosofía
Universidad Nacional Autónoma de México
Correo electrónico: trejovegaenrique@hotmail.com

Fecha de recepción: 14 de febrero de 2011

Fecha de aceptación: 17 de junio de 2012

El egoísmo psicológico es una teoría descriptiva de los motivos que defiende que estos, al final, pueden explicarse como dirigidos hacia nuestro propio interés y con base en este presupuesto infiere su carácter egoísta. Al respecto se han vertido algunos argumentos puntualizando el error en la inferencia, y señalando la inconsistencia lógica de los fundamentos de la teoría (Feinberg, 2007: 183-195). Los defensores de esta teoría, señalan el argumento falaz pero solo a nivel de la interpretación que se hace de ella, mas no de los soportes de la misma (Slote, 1964: 530-537). A pesar de la disputa que se levanta por esta interpretación, la teoría se ha mantenido con cierto vigor para llegar hasta nuestros días, sea porque sus explicaciones son de fácil aprehensión o porque en el fondo nos provoque cierta identificación, el caso es que sigue siendo objeto de discusiones.

El egoísmo psicológico se caracteriza por decir que todos nuestros motivos, remotamente, están al servicio de nuestros intereses, considerando inviable el altruismo por entender que los intereses de los otros solo se tienen en cuenta como instrumentos a disposición de nuestros fines. Aunque esta teoría no niega la posibilidad de que los actos tengan en cuenta los intereses de los demás, mantiene la idea que solo son medios para obtener la satisfacción de los deseos propios del agente. Lo que de inmediato nos resulta difícil de aceptar con esta descripción, es la idea de que estamos siendo usados hasta en las situaciones que nos parecían más desinteresadas.

Con todo y la actualidad que podamos vislumbrar en este tema, hay factores que inciden para mantenernos alerta sobre los problemas que acarrea consigo. Una de las ideas que vuelve vulnerable al egoísmo psicológico es la de homologar los actos que tienen como referente directo al agente y los que tienen como referente a otras personas, toda vez que dota de una sola dirección dos acciones, cuyo sentido a primera vista parece distinto. Que María desee satisfacer su apetito, entendemos que la referencia es directa a ella misma, pero cambia cuando su deseo es que su hijo satisfaga su apetito. En este segundo caso, el deseo tiene un origen y una referencia distinta, mientras que en el primer caso el emisor y el receptor del deseo son la misma persona. En la valoración de estos actos encontramos una diferencia cualitativa que,

si la atendiéramos con cuidado, sería una herramienta eficaz contra el egoísmo psicológico. Tanto esta idea como la que promueve una separación entre la comprensión del interés propio y el egoísmo, y la distancia que hay entre valorar y describir una acción, se nos presentan como un grupo de argumentos para darnos la ocasión de comprender los actos humanos más allá del horizonte que nos muestra el egoísmo psicológico.

El sentido egoísta del egoísmo psicológico

Conviene señalar que la acepción común del término egoísmo implica más que una mera referencia al origen y destinatario de los deseos: “llamar a alguien egoísta es imputarle un fallo moral, a saber, la decisión de perseguir su propio bien o interés incluso más allá de lo moralmente permisible” (Baier, 1995: 281-290).

Aunque el egoísmo psicológico trate de la referencia hacia los intereses del agente, su mención no es inocente; al usar el término egoísta, califica los actos de una cierta manera que pone en juego algo más que la mera referencia al agente que posee los deseos. Ese algo más puede entenderse como la valoración moral que se atribuye a los actos, no teniendo un sentido negativo, por ejemplo, para el caso en el que los etólogos hacen lo mismo con la descripción de los animales. (Para el caso en el que la descripción apela a los meros instintos, el término egoísta puede entenderse remitido a la supervivencia, y despegado de cualquier carga emocional con la que nos identifiquemos o rechacemos, pero en el caso de los hombres, el término cobra una significación especial, porque su uso designa una situación en la que se involucran los sentimientos de aversión hacia esas personas. Por qué se da esa situación es algo que va más allá de los intereses de este escrito, pero que al menos es necesario hacer notar).

La idea que nos sugiere el término egoísmo, es la de la valorar en términos negativos, y por ende su consecuente descalificación. En el fondo quizá sea porque lo que valoramos lo hacemos polarizando en esta dualidad de bueno y malo, y concedemos al primero nuestras preferencias mientras que rechazamos lo segundo. Con todo y ello, el uso

común que hacemos del término egoísmo y a lo que de inmediato nos remite es a un concepto en el que las acciones tienen una connotación moral que descalificamos, a consideración de que el agente es una persona insensible hacia el resto de las demás personas con las que directa o indirectamente puede estar relacionado. El egoísmo, entonces, no es un concepto alejado de valoración moral, en tanto que pensamos se refiere más a un modo de ser, a una actitud intencional, que a una inocente referencia al depositario de un deseo, por ello, hablar de la observación de una conducta y calificarla de egoísta conlleva una importante referencia a la moral. (LaFollete, 1998: 500-507)

En la descripción egoísta de motivos está implícita una referencia a la calidad moral del agente. Ahora bien, esto nos conduce a preguntarnos si el egoísmo psicológico puede aceptarse como una descripción adecuada de los actos humanos, cuando solo considera los motivos, y no apela a las circunstancias ni a las consecuencias de los actos, sobre todo, cuando hace un juicio valorativo sin considerar la intención, misma que confluye a la base de los hechos.

La referencia al agente como depositario de los deseos, no tiene más valor que el asignarle una fuerza de origen a los deseos, de ahí que cuando el egoísmo psicológico habla de deseos autorreferenciados, no califica la conducta de los hombres, mas cuando señala que el agente realiza todos los actos promoviendo su propio interés, eso ya no es una simple descripción, sino una valoración. Si bien es cierto que la teoría se anuncia libre de normar, en el fondo no lo está de valorar, en este sentido la descripción de los hechos se mezcla con los valores sin que podamos descubrir el punto en el que esto se hace coherentemente.

Aunque la descripción de los hechos no está del todo exenta de valorar, la intención primera del egoísmo psicológico parece ser la de describir, pero en la descripción que hace incorpora una valoración. Hasta dónde podría llegar como teoría descriptiva sería a decir que los motivos por los cuales se llevó a cabo un acto remiten a una persona que los tiene, pero de ahí no se sigue que los actos sean egoístas. Cuando el egoísmo califica como egoístas los motivos, está haciendo un salto de los hechos a la valoración, mismo que no justifica. Es común que con frecuencia incorporemos una valoración a aquello a lo que nos

refiramos, algunas veces para aceptar y otras para rechazar; la posición de neutralidad difícilmente la encontramos en cada uno de nosotros. A la pregunta ¿cómo estuvo...? con relativa frecuencia le antepone un calificativo que seguirá a la explicación de los hechos. El egoísmo psicológico realiza las cosas de la misma manera, aunque trata de pasar como una teoría cuya función es describir los motivos humanos que mueven a las acciones.

La frontera entre lo que describe y lo que evalúa de los hechos es tan difusa en el egoísmo psicológico, como la que hay en cada uno de nosotros cuando hacemos lo mismo respecto de cualquier explicación, y aunque al describir le adjudiquemos una valoración, ello no quiere decir que no podamos rastrear los puntos de separación. Por un lado, hacer un recuento de los hechos es describir solamente la manera en la que estos ocurren; si bien es cierto que a nivel del uso común tanto la descripción como la valoración se asumen al mismo tiempo, para fines de explicación, podemos separarlos. La mera descripción nos evita tomar partido para calificar o descalificar el hecho, para aceptarlo o rechazarlo; en apego a la coherencia lógica pediríamos que la descripción se hiciera atendiendo los hechos y evitando los juicios morales al respecto. La diferencia más notable es la del nivel argumentativo al que cada uno de estos momentos corresponde. En la mera descripción, la objetividad, entendida como el apego a los hechos, juega el papel principal, mientras que en la valoración moral los elementos más importantes provienen de los valores que el individuo acepta, y para ello es necesario considerar otra serie de factores como su educación, familia, entorno ambiental, etc.

La mezcla que hacemos de descripción y valoración nos pasa desapercibida hasta que nos causa algún problema con alguien por juzgarlo de manera ligera. Al egoísmo psicológico le pedimos cuentas en lo que dice, porque en su descripción involucra una cierta noción egoísta de la naturaleza humana en la que nos reviste a todos de una valoración negativa. Sin embargo, podemos preguntar si tal valoración está realizada con los elementos suficientes para ser aceptada, o si por el contrario, adolece de rigurosidad y más bien la podemos juzgar de ligereza.

Imaginemos que nos cruzamos en la calle con una persona que va pasando a toda prisa. ¿Qué podemos decir al respecto? La objetividad nos limita a decir que se trata de una persona que va corriendo; aún no tenemos elementos para decir que se trata de un ladrón, que huye de alguien más, que se le hace tarde para llegar a una cita. No sabemos si viene o va, si está en peligro, si es un delincuente o es él el perseguido. En fin, en apego a los hechos, estos no nos otorgan suficientes herramientas para emitir un juicio respecto de ese acontecimiento. Por la premura de nuestros juicios podemos señalar a quien pasa de esa manera como un delincuente, pero la verdad de nuestro juicio depende más del azar que de la deducción lógica. Aunque con frecuencia valoremos en estos términos sobre asuntos menores que después podamos corregir, ello no nos faculta para hacerlo en casos en los que está en juego algo más que nuestra imagen como ligeros de juicio moral: imagínese ahora que somos llamados a atestiguar en la averiguación que se lleva a cabo en aras de esclarecer un asesinato acontecido en los momentos en los que vimos correr a esa persona.

Ante una situación como esta en la que se encuentra en juego la justicia, nuestro relato de los hechos requiere ser solo eso, un reporte objetivo de lo que observamos. Valorar la situación calificando a la persona observada como un delincuente, puede generar una tendencia basada en suposiciones y débil de soporte. Aun en una situación tan vulgar como esta, se exige una separación entre lo objetivo y lo subjetivo de lo que se ha percibido hasta el punto en el que sea posible. Del egoísmo psicológico hemos de pedir lo mismo; cuando describe los motivos, no hay problema en entenderlos como autorreferenciales, y ello puede ser así sea porque remiten al agente que posee el deseo, o bien porque el agente obtiene alguna satisfacción de su realización, aunque esta no sea otra que ver realizado un deseo que se tenía. En el primer caso es obvio que los actos son autorreferenciales; no es posible que sea de otra manera: el agente mismo, en tanto que poseedor de una capacidad de hacer proyectos, es al tiempo origen y contenedor de sus propios deseos. Es una descripción redundante decir que los deseos que tengo son mis deseos, y en ello no avanzo un paso en su descripción. Feinberg y Rachels han llamado a esto una tautología, lo

que nos impide extraerle falsedad alguna, como no podemos hacerlo de los juicios analíticos. Sin embargo, un argumento mal planteado no justifica la verdad del egoísmo psicológico: de una descripción tautológica de hechos no se sigue una valoración negativa de los mismos. Si el egoísmo psicológico tuviera como soportes únicamente estos elementos, es seguro que no aguantaría las críticas más superficiales.

En el segundo caso, en el que se obtiene cierta satisfacción por la realización del deseo, tal pareciera que esa satisfacción es vacía, en tanto que no se atiende por lo que ella contiene, sino simplemente por hecho de realizarla. Ello es tanto como decir que la estructura del deseo es lo que confiere una valoración al acto. Desde esta perspectiva el egoísmo psicológico, estaría más del lado de una descripción metafísica del deseo que de una descripción de los actos tal como de hecho ocurren. No obstante, basar la satisfacción del acto sin considerar el contenido, es tanto como la paradoja que le señala Feinberg al hedonismo psicológico, de alguien que quiere ser feliz sin considerar las diversas vías por las que la felicidad puede obtenerse como consecuencia de la realización de contenidos concretos (Feinberg, 2007: 187). Con ello, sin embargo, se puede aceptar que el agente ha tenido alguna ventaja, que es la satisfacción por ver realizado un deseo que se tenía.

Aun cuando por las dos vías podamos decir que el agente lleva algo en su interés: sea porque en él se encuentran los motivos o porque se satisfaga un deseo que él tenía, todavía no tenemos elementos para adjudicar a sus actos el calificativo egoísta, a menos que estemos pensando en algo diferente al uso común que hacemos del término. Consiguientemente, si el egoísmo psicológico entiende al término egoísta como una descripción de los motivos autorreferenciales en cualquiera de estos dos sentidos, lo que podríamos criticarle es que con ello no avanza en la descripción de los motivos, a lo sumo llega a decir que hay un deseo que el agente tiene, lo cual podríamos llamar con cualquier otro nombre que no causara tanta polémica para no usar el de egoísta. Pero tengo para mí que el egoísmo psicológico incorpora algo más al calificar de egoístas a los motivos, y es que en el fondo, la teoría puede entenderse como una apelación a la imposibilidad de que actuemos de manera altruista.

El egoísmo psicológico, señala que toda acción humana está motivada por el interés propio (Rachels, 2007:110) de suerte que en ello podemos encontrar una nota a algo más que una descripción. En el fondo el egoísmo psicológico también está valorando y lo hace sin separar los hechos de los valores, con lo cual hace una descripción en la que involucra una evaluación de los factores internos que mueven al agente a la acción, como las intenciones que cada quien tiene para perfilar el sentido de sus motivos.

Los motivos en el marco de la intención

A fin de evitar la descalificación del egoísmo por medios puramente lógicos y enjuiciar la teoría desde un enfoque más apegado al proceso que va de los motivos a las acciones, he creído conveniente distinguir entre los motivos y las intenciones de un acto para evaluar las condiciones en las que este se podría calificar como egoísta. Si el egoísmo psicológico se adhiere solo a los motivos y no considera ni las intenciones ni las consecuencias, ¿es completa la interpretación que hace de los actos humanos?

Los motivos remotos que mueven a la acción cumplen las veces de motores que ponen en marcha la satisfacción de una determinada razón que tiene el agente, con lo cual, atender una acción por su origen solo nos remonta al agente que posee tal razón. Que sea Juan quien desea algo, solo nos dice que hay un agente que tiene un deseo, nada dice, todavía, de la dirección de tal deseo. Podemos señalar que en este nivel el contenido del deseo es irrelevante, porque a lo que apunta la indagación es al lugar en el que surge tal deseo; lo que es más, considerado desde este primer momento, el deseo es vacío de contenido, y si en la valoración de un acto hemos de considerar el *sentido* que tal acción tenga, este primer momento nos deja en suspenso, es decir, nos impide el juicio porque no tenemos aún elementos suficientes para valorar si un acto es egoísta o altruista.

Por otro lado, cuando tenemos conocimiento de las relaciones y efectos a los que tal acto está sujeto, podemos completar la valoración del mismo considerando la intención, el impacto benéfico o adverso

hacia el agente y/o hacia los otros, de suerte que en el juicio que hacemos de un acto parecen estar implicados no solo los motivos, sino también las circunstancias en las que tal acto se lleva a cabo. Esto nos sugiere que para poder describir un acto como egoísta no hemos de conformarnos con referir el origen del mismo. Si en el sistema penal, la responsabilidad por los actos es gradual dependiendo de las atenuantes y las agravantes, ¿no hemos de esperar que una teoría descriptiva de la conducta humana considere la situación de la misma manera? Aunque una sea descriptiva y la otra se encargue de normar, en el apartado de las descripciones, esperamos que, con cierta justicia, estas vayan más allá de lo que aparece a primera vista; para ello se torna necesario considerar otros elementos más que la mera referencia al agente que posee los deseos, aunque así sea necesario resistirse a la tentación de simplificar las explicaciones como lo hace el egoísmo psicológico (Rachels, 2007: 122). Porque asumir que los demás solo nos interesan en la medida en que podemos obtener beneficio de ellos, contrasta quizá en los actos más cotidianos de nosotros mismos o con algunos personajes que han pasado a la historia como altruistas. Pero para no apelar a lo que la historia nos dice ni al sentido común porque podría no ser buena referencia en este tema (Sober, 2000: 129-148), analicemos si las intenciones cumplen un papel relevante en la valoración que hacemos de un acto.

Aceptando que todos los actos remiten en última instancia a los motivos del agente, aun podemos hacer una distinción en el sentido o dirección que cada uno de los actos tiene, es decir, de la relación que cada acto tiene con su destinatario. Unos son los que hacemos por referencia a nosotros mismos, como los de visitar al médico o los de alimentarnos; pero hay otros cuyo referente es claro que son los otros, como cuando una madre alimenta a su hijo. En este último caso, los intereses, aun fraguándose en el mismo agente su referencia es distinta del mismo agente, y a pesar de que en última instancia nos puede parecer que hay una explicación en la que tal deseo remite a los motivos que tiene el agente para realizar tal acto, por mor de salir de la tautología, distingamos los deseos, simplificando a Broad, en aquellos que

tienen una consideración propia y aquellos que consideran a los demás (Broad, 1950: 105-114).

La distinción más clara radica en la intención que cada uno de ellos tiene. Por un lado podemos pensar que la visita al médico no tiene otro interés que el de llevar un control de nuestro colesterol, por ejemplo. En este caso no hace falta mucho para darnos cuenta que lo que perseguimos va en interés de nuestra propia salud. La intención que tendríamos en este ejemplo sería evitar alguna enfermedad, mantener un control de los niveles de colesterol, encontrar una asociación a los problemas cardiacos, etc., lo cual redundaría en nuestro propio interés. Imaginemos que en el segundo caso la madre despierta de madrugada para alimentar a su hijo, en este sentido diríamos que está sacrificando su sueño por alguien más y que ella es solo la depositaria del deseo pero no la destinataria; el deseo no está dirigido hacia ella misma.

Si queremos ser más precisos, podemos completar la descripción señalando que en el primer caso los deseos son originados en nosotros mismos y con referencia a nosotros mismos; en el segundo caso, los deseos son originados en nosotros mismos pero con referencia a otra persona. En ambos casos hay un componente común, pero también una nota diferencial. Sin embargo, a nuestro juicio hay más de distinción que de semejanza, en tanto que el origen del deseo no puede ser de otra manera, —digo que no puede ser de otra manera porque es necesario que el deseo surja en una persona. El rol que cumple la persona siendo el poseedor de un deseo podemos identificarlo como pasivo, en el que la persona no parece desempeñar ninguna función más que la de soporte para el deseo. Simplemente, el deseo no puede ser tal si no es referido a una persona que lo tenga—mientras que en las intenciones entra en juego la voluntad, la libertad y una serie de factores asociados en los que el agente tiene facultades para direccionar el deseo, incluso calculando los efectos a favor o en contra, y en los que puede valorar si le es conveniente actuar de esa u otra manera.

Tanto en los deseos cuya referencia es uno mismo, como en los que son los demás, la intención representa una condición que el egoísmo psicológico debería atender (Yoshua May, 2009), por ello entendemos que un acto se realiza considerando una serie de elementos y apelan-

do a ciertos proyectos del agente. Aunque no es del todo cierto que hagamos un análisis completo de los factores involucrados para posteriormente llevar a cabo un acto, al menos el propósito que tenemos en esa acción y las posibles y próximas consecuencias no nos pasan desapercibidos. Si bien es cierto que en muchas ocasiones también actuamos por impulso, empatía o por cualquier otra razón en la que no hacemos cálculos, también es cierto que no siempre vamos por la vida tan despreocupados de nuestras acciones, y en cambio sí somos conscientes, y también planeamos, deliberamos y actuamos en aras de un proyecto que nos hayamos propuesto.

La intención es un tema que tiene una amplitud muy grande, y que puede abordarse desde diferentes vías, (Anscombe, 1991; Davidson, 1995), pero para poder referirla en conjunto con los motivos para la posterior acción, conviene acotarla a los planes internos que cada quien elabora, en vistas a ofrecer razones para una acción que en el futuro será realizada: “Si la respuesta a la pregunta por qué, es una simple mención de algo futuro, entonces expresa la intención” (Anscombe. 1991: 82).

La intención supone una planeación en la que podemos distinguir que los actos responden a cálculos y ponderaciones previamente considerados. Asumir, entonces, como lo hace el egoísmo psicológico, que todas las acciones intencionales son auto interesadas o egoístas en algún sentido (May, 2009), supone que el agente actúa siempre considerando pros y contras, es decir, calculando siempre antes de actuar. Por otro lado, perfila una característica a los actos que contribuye a calificarlos negativamente, en tanto que se entiende que los motivos fueron premeditados, es decir, sugiere que esa postura egoísta ha sido previamente planeada.

Si el egoísmo psicológico defiende que todos los actos intencionales tienen un motivo egoísta, podemos preguntarnos, entonces, qué significa en este contexto el término intencional. A primera vista sugiere que el acto se ha planeado con conciencia plena de lo que se va a hacer. En ese sentido diríamos que se elabora un plan en el que se sopesan los pros y los contras; se calcula y se valoran las opciones y se escoge una de ellas para llevar a cabo el acto. Como es de imaginarse todo este proceso implica un ejercicio racional en el que interviene las preferencias del

agente, sus inclinaciones, su formación, el medio, incluso su genética, su género, su edad, etc., en fin, una serie de elementos que harán posible la elección de una de las opciones que tenemos para actuar.

A ello podemos inquirir si efectivamente las cosas suceden de esa manera. Al menos en lo que concierne a mi persona, las cosas no se me manifiestan de esa forma; con cierta frecuencia actúo sin mayor consideración, a veces, incluso de manera impulsiva. No hago mayores cálculos al momento de actuar, a menos que ello implicase un contenido vital, pero a veces, incluso, ni en esos momentos. No me identifico, entonces, con una elaboración detallada de los cálculos para lograr que los actos vayan en mi interés, y aunque de ello no se sigue una generalización, tengo cierta confianza en que muchas de las personas con las que convivo tampoco la llevan a cabo.

Ahora bien, si la intención no implicara una elaboración tan ardua de los planes para realizar una acción, al menos sugiere que el agente se da cuenta, y ello le reporta ciertas ventajas para su posterior acto. En todo caso, la intención pareciera implicar una constante racional a la que se podría apelar en cada uno de los actos. Sin embargo, esta no pareciera mostrarse en la experiencia y al menos en eso el egoísmo psicológico ya no se sostiene del todo. Si todos nuestros actos intencionales fueran egoístas, y si la intención implicara ese proceso deliberativo en el proyecto, nuestros actos se llevarían a cabo atendiendo a aquello que nos pareciera más racional. Faltaría ver si racionalmente el egoísmo es preferible al altruismo, pero eso es otro asunto del que no nos vamos a ocupar.

Entre los motivos y las razones de la acción

Es notorio que de los motivos no se desprende automáticamente la acción como del querer no se da en automático el hacer, aunque claro, los motivos representan el impulso para emprender las posteriores acciones. Del impulso al acto, señalábamos, hay un momento que identificamos con la intención, esto es el matiz que tiene el motivo y su delineación para proyectarse hacia su objetivo. Anscombe sugiere que la intención responde, en ciertas ocasiones, a la pregunta ¿por qué?

(Anscombe, 1991: 53). Entre querer algo y las razones que hay para quererlo, hay una diferencia como la que hay entre motivos y razones del acto; mientras que los motivos ofrecen el impulso, las razones dotan de justificación al motivo, es decir, ofrecen razones para la realización del acto, mismas que aun no siendo del todo elaboradas, al menos sugieren que el individuo no actúa a ciegas.

El egoísmo psicológico une estos dos elementos al considerar que todas las acciones intencionales responden a motivos egoístas. Cómo y de qué manera están relacionados es algo que requiere explicación para constatar que ambas vayan siempre en la misma dirección, y aceptar o rechazar si el egoísmo psicológico lleva razón en lo que dice.

La intención puede entenderse como el propósito que cada quien tiene, y por lo tanto, a veces, no evidente para llevar a cabo un acto. En ello puede compartir ciertos créditos con los motivos, en tanto que ambos dan cuenta del momento primero en el que las acciones empiezan a fraguarse en el interior del agente. Pero mientras que el motivo se refiere más a actos generales o no diferenciados, como lo es el deseo de sobresalir, el de acumular riquezas, etc.; la intención por su parte tiene un punto más fino. Por un lado apelamos a ella para justificar lo que vamos a hacer:

- Sobresalir ¿para qué?
- En aras a tener un mejor empleo
- Un mejor empleo ¿para qué?
- Para ocupar un puesto político
- ¿Para qué quieres tener un puesto político?
- Para proponer estrategias de paz
- Y ello ¿para qué?
- Para que todos vivamos tranquilos.

En la acumulación de las razones podemos ir identificando los propósitos que el agente tiene para llevar a cabo lo que se ha perfilado. La intención con la que actuamos agrega información a la explicación de nuestros actos, en ese sentido podemos señalar que el motivo requiere de la intención para orientarse adecuadamente a lo previs-

to por el agente. Con un símil quizá pueda ser más claro: imaginemos que despertamos en una habitación oscura en la que nunca antes hemos estado, por ello no sabemos la disposición de los muebles, ni hacia dónde está la puerta, pero queremos ir afuera. Nuestro primer impulso es salir, y podríamos hacerlo tropezando con las cosas que encontremos a nuestro paso si no encendemos la luz. Una vez que la encendemos, podemos ir directamente hacia la puerta esquivando los obstáculos que encontremos. En el momento de dar cuenta de los actos de una persona la intención nos ofrece cierta luz para poder entender y si queremos, valorar lo que tal persona hace, de otra manera nos quedaremos solo con el primer impulso que lo movió a actuar de esa manera, haciendo un juicio débil y tal vez erróneo de lo que esa persona pretendía.

Ahora bien, asumir la intención de esta manera nos orilla a una postura en la que el agente es comprendido como actuando siempre en apego a un ejercicio de la razón. Dar cuenta de la intención en este sentido, implica al mismo tiempo una calificación racional de los actos humanos, como ya antes lo hemos señalado. Hay pensadores que no comparten esta idea, “no podemos suponer que siempre que un agente actúa intencionalmente recorra un proceso de deliberación o razonamiento, ordena evidencia y principios y extrae conclusiones” (Davidson, 1995:110). Sin embargo, podemos suponer que aun cuando hay eventos en los que no interviene un factor racional, como los que no son voluntarios o aquellos en los que los impulsos nos gobiernan, hay al menos una cierta conciencia de lo que se hace, y por lo mismo se nos exigirá responsabilidad. Un acto intencional siempre nos pide cuentas, a menos que seamos calificados de incapaces para decidir, como son los débiles mentales.

Desde luego que es muy criticable la idea de que actuamos siempre haciendo proyectos, porque ello implicaría que en cada acto requeriríamos un cierto momento para la deliberación y posteriormente para la elección, de tal suerte que siempre postergaríamos las acciones hasta haber realizado ese proceso. Podemos identificar en nosotros mismos ciertos momentos en los que la decisión es producto de un proceso en el que se ponderan las opciones, decidiendo por una de ellas una

vez que se han calculado las ventajas y desventajas. Para Aristóteles, la elección va acompañada de razón y reflexión (Aristóteles, 2000: 77-79) y al menos en ello denota que las acciones no son del todo ciegas. La relación entre el motivo y la intención la entendemos como la que hay entre un invidente y su lazarillo, en donde el primero proporciona el ánimo de salir y el segundo lo conduce.

Por otro lado, la intención también puede guardar una relación de extensión con los motivos. Mientras que el motivo apunta a un asunto más general, la intención se refiere a un aspecto más concreto de la situación motivada (Anscombe, 1991), y en esa relación el espectro en el que se mueve los motivos es genérico mientras que el de la intención es específico. Esta especificidad de la intención no podemos obviarla al momento de evaluar una acción, puesto que facilita la comprensión del acto para posteriormente hacer un juicio del mismo, y podría mostrarnos una peculiaridad que a nivel genérico pasaría desapercibida. Supóngase que para elegir a qué población destinará su donación económica, el funcionario debe escoger entre las ciudades más necesitadas, y entonces, de entre ellas, lo destina a la que más ciudadanos tiene. Si lo miráramos simplemente a nivel de los motivos, podríamos decir que su propósito es favorecer al mayor número de habitantes, pero no sabemos si la elección de esa población responde a ciertos intereses, como por ejemplo allegarse de los favores del mayor número para las próximas elecciones, o porque en ella viven ciertas personas con las que simpatiza o porque está comprometido con ese sector, en fin, es necesario ser más específicos para no confundirnos en la valoración del acto.

De estas dos maneras la intención parece representar un elemento imprescindible para la comprensión y posterior descripción de los actos. La idea de que en cada uno de nuestros actos buscamos el interés propio, lleva implícita una consecuencia, a saber, que hemos elegido llevar las acciones a nuestro favor. En esa elección es necesario introducir el proceso que le antecede, mismo que implica cierto ejercicio racional, que presupone que tales actos han sido voluntarios y proyectados en aras a conseguir un determinado fin, que por supuesto, nosotros mismos hemos definido. Proyectar los actos hacia una persecución de nuestros propios intereses requiere, entonces, que motivos e intencio-

nes vayan en la misma dirección, y que no encontremos obstáculos que cambien esa dirección, puesto que ello implicaría equivocarnos en los juicios primeros que emitamos, puesto que un acto podría describirse como altruista, como en el ejemplo del funcionario, pero si lo analizamos más específicamente podría ser calificado mejor, como egoísta, y lo mismo puede decirse viceversa.

La intención cobra un gran interés en la distinción entre deseos autorreferenciales y los que son referenciados a los demás, para con ella hacer una valoración de los actos. La estructura que tenemos para valorar si un acto es egoísta o no lo es, debería concederle a la intención un margen amplio de intervención, según pienso, debido a que no siempre ocurre que el plan llegue a realizarse tal como lo diseñamos, puesto que aun no queriendo hacer algo, nos vemos en circunstancias en las que tenemos que responder por actos cuyos resultados son diferentes o contrarios a la intención. En medicina suele haber ejemplos que ilustran esta situación, como el caso del médico cuya intención es ayudar a controlar la gangrena del paciente, y para ello requiere amputarle la pierna. La intención, desde luego, no es dejarlo cojo, y sin embargo ello se deriva de la acción realizada. En otro ejemplo, la intención de Edipo no fue la de asesinar a su padre, y sin embargo, esto se deriva de haber matado a Layo. Lo anterior nos sugiere que hay ocasiones en las que lo que resulta de una acción va más allá de lo que se tenía en mente, es decir, se escapa del plan trazado.

Pero si las cosas ocurrieran de tal manera que siempre que actuáramos lo hiciéramos con vistas a promover nuestro propio interés, ello implicaría que podríamos controlar todas las circunstancias en torno al acto, para que este concluyera siempre en nuestro propio interés, aun a pesar de las circunstancias adversas y las que están fuera de nuestro control.

Es notorio que, a pesar de todos los cálculos que podamos hacer, nunca podemos controlar todas las circunstancias que acompañan a un acto. Hasta para un caso tan vulgar como lo es el de rebasar un coche, hay elementos que se escapan al control que podemos ejercer sobre las situaciones. Imaginemos por un momento que para rebasar un coche ya consideré mi habilidad, la velocidad a la que voy conduciendo y a la

que va el otro vehículo, las dimensiones de mi vehículo y las del otro, la potencia del mío y la del otro, la distancia y la velocidad a la que se aproximan los demás coches, y que finalmente decidí rebasarlo. Los factores que he dejado fuera podrían jugarme una mala pasada: podría ocurrir que un neumático de mi coche o del otro explotara, que el otro conductor o yo mismo, tuviese un problema de salud justo en ese momento; que a alguno de los dos nos ganara el sueño. En fin, que un derrumbe aconteciese justo en esos momentos, o que se me atravesara un animal en la carretera o qué sé yo cuántas cosas más, de tal suerte que cualquier cosa podría impedir que yo hiciese el rebase previsto.

A pesar de la intención que tengo de rebasar, podría ocurrir que no lo haga, aun cuando ya lo he planeado lo mejor posible. En el terreno del egoísmo psicológico las cosas podrían resultar de la misma manera, a menos que se nos diga que los factores antes mencionados no cumplen un rol relevante para la dirección de los actos. Si por causa externa a la planeada resulta que a mi coche se le rompe la dirección justo en el momento en el que voy rebasando y ello hace que tanto mi coche como el de al lado se salgan de la carretera ocasionando un accidente, mi intención desde luego que no era lastimar a los pasajeros del otro coche, tampoco salir lastimado yo.

Podría ocurrir también, que a pesar de haber escogido ayudar a los demás, sea yo quien salga beneficiado, o viceversa, como cuando un jugador de fútbol quiere rechazar una ofensiva y resulta que lleva el balón a su propia meta. Esperar que un acto resulte siempre acorde al motivo es o considerar que los factores que quedan fuera de nuestro alcance no desempeñan ninguna función, o que se tienen controlados todos esos factores.

Aun suponiendo que todos los motivos que mueven a todos nuestros actos fueran egoístas, la descripción de los actos no puede anclarse solo en ello. Los actos podrían resultar incompatibles con el motivo y entonces ocurriría que un acto prefigurado como egoísta termina siendo altruista o viceversa. Aunque a primera vista un motivo tuviese una dirección prefigurada, como por ejemplo obtener cierto placer, es mucho pedir que los resultados sean siempre fieles a los motivos. La confianza que el egoísmo psicológico tiene en esta relación se patent

cuando señala que los actos son egoístas en función de un motivo que así los configura. Sin embargo, los asuntos que quedan fuera de nuestro dominio podrían mostrarlo al revés. Para asegurar que la peculiaridad del motivo se concreta en un acto es necesario haber considerado las contingencias por las cuales el resultado del acto podría ser diferente a lo planeado.

Entre las cosas que perfilan el proceso del desarrollo del acto, que va desde los motivos a la realización del mismo, podemos contar a la intención, de ahí que los motivos puedan tener una dirección y la intención puede acentuar o contravenir el sentido original del motivo. En los discursos siempre podemos encontrar ejemplos de este tema: “quiero ser médico”, diría alguien, y a la pregunta para qué seguramente podría contestar “para ayudar a los enfermos de mi comunidad”. Aquí, aunque el motivo más próximo sea el de satisfacer un deseo, por ahora sirve de medio para otro fin que es el de ayudar a los demás, y en ese sentido la valoración del acto dista de ser egoísta. Aunque el motivo sea en cierto sentido uno, la intención parece ser de otra índole. Diríamos que el motivo es autorreferencial, pero considerando a los demás (Broad. 1950: 105-114).

Que no haya una fidelidad entre el motivo y el resultado del acto puede ser frecuente en nuestra vida diaria, y de ahí no inferimos la bondad o maldad del acto. La intención tampoco implica que se derive un acto en el sentido en el que lo proponemos, ni garantiza que los resultados se apeguen a los motivos, porque las contingencias que hemos mencionado más arriba también intervienen entre la intención y los resultados del acto. Sin embargo, en una línea secuencial la intención adelanta a los motivos a manera de guía que dota de orientación en la prosecución del objetivo, y aunque —“podríamos decir que popularmente el motivo de una acción posee una aplicación mucho más amplia y diversa que la intención con que se ejecuta el acto” (Anscombe, 1991: 63)— la intención parezca reducida a un campo de acción más acotado que el motivo, ello no le resta importancia, y tengo para mí que la calificación moral de un acto no es completa si no consideramos las explicaciones por las cuales tal acto se pretende o se lleva a cabo.

En el caso en que la madre Teresa de Calcuta, se haya propuesto ayudar a los menesterosos, su intención nos daría más luces para saber si sus acciones fueron o no egoístas, aun considerando que en ello llevaba ya el interés de ser grata a Dios. Un acto puede tener un motivo autorreferencial porque en ello nos va la imagen que queremos que otros tengan de nosotros, pero la intención puede sugerir la consideración de los otros, sin que ello implique que en nuestros actos solo valoremos lo primero. Por un lado, la imagen que esta mujer se formó impactó directamente en su interés, en tanto que si su motivo de vida fue la devoción a la ayuda, es notorio que consiguió el objetivo; por otro lado, si su intención era aliviar ciertos dolores en los enfermos, también lo consiguió, y con ello se beneficiaron muchas personas. Ahora bien, la intención puede referirse tanto a los otros como al agente mismo, pero eso es una información que se encuentra directamente en el agente mismo y no es algo que podamos aclarar, a lo más podemos aproximarnos apelando a elementos externos como el conocimiento del agente, y de ahí derivar alguna conclusión, pero nada garantiza que podamos alcanzar alguna certeza a través de la cual valorar objetivamente los actos. Concedemos mucho cuando confiamos en que podemos valorar desde fuera las intenciones de una persona para poder enjuiciarla por lo que ha hecho; bien puede ocurrir que nos mienta sobre las razones que tuvo para actuar. Así, nos encontramos lejos de conocer las intenciones que no sean las nuestras, primero, porque el acto no lo realizamos nosotros mismos y segundo, porque la información para acceder a la intención está sujeta de interpretación. Con todo y eso, concedemos cierta confianza en que las cosas denotan una regularidad, y que lo que en un momento caracterizaba a una persona, se mantiene en cada uno de sus actos, de suerte que nos permita extraer una nota común que posibilite elaborar un juicio sobre lo que realiza. Claro está, siempre concediendo que tenemos elementos suficientes para calificar sus actos.

La intención con la que un acto es realizado ofrece información valiosa para enjuiciar si un acto atiende los propios intereses o los de los demás, o ambos a la vez. No parece haber elementos serios para suponer que son excluyentes, antes bien, la experiencia nos dice que aun

cuando los resultados de algunas de nuestras acciones impacten en los demás, no somos ajenos a lo que hemos realizado, al menos tenemos la responsabilidad por las consecuencias, vayan estas en nuestro reconocimiento o en nuestra descalificación. De la misma manera, cuando nuestras acciones van en nuestro interés, no somos indiferentes al daño o perjuicio que podamos causar a los demás y por lo mismo los tenemos en cuenta antes de llevar a cabo aquello que pueda contravenir sus intereses, más no como un medio para obtener siempre lo nuestro, sino simplemente porque nuestra vida transcurre en una constante de relaciones, en las que un acto tiene efectos que impactan, al menos, al círculo más próximo de personas con las que convivimos.

Un acto, según su motivo puede tener una dirección que se afina con la intención. Así, ayudar a los demás puede no ser el motivo que mueve a hacer un Máster de medicina comunitaria. Mi móvil es la realización de estudios de postgrado, pero mi intención es contribuir para que las sociedades más olvidadas del África cuenten con los elementos mínimos de sanidad. En este caso diríamos que mi deseo es referido a mí mismo, en el sentido en el que contempla mis intereses, pero al mismo tiempo considera los de los demás. A la luz de los motivos, este acto sería considerado como egoísta, pero matizándolo, también podríamos valorarlo como altruista. ¿Por qué habríamos de referenciar los actos solo por los motivos, cuando los matices de la intención implican una dirección complementaria o contraria? Me pregunto si no deberíamos cambiar la perspectiva de la descripción de los actos, en aras de incorporar más elementos para la evaluación, con el propósito de no reducirla a la burbuja del individualismo. A fin de cuentas, vivimos en sociedad, y como dice el propio egoísmo psicológico, no somos buenos jueces de nosotros mismos (Rachels, 2007: 109-127) y por ello, son los otros los que evalúan, enjuician, estiman o desestiman lo que hemos hecho.

Como antes hemos señalado, el egoísmo psicológico se ha entendido libre de valoración, pero en el propio nombre lleva parte del pecado: en tanto un acto es señalado como egoísta, ello implica que lo estamos valorando, y aunque este se asuma libre de calificar los actos en términos de bueno o malo, como lo podemos colegir en algunos

autores (Sober, 2000: 129-148) el enjuiciamiento egoísta supone algo más que atender a los motivos. En todo caso, la referencia a la intención se vuelve necesaria en aras de encontrar más elementos para la valoración del acto.

Claro está, si nos referimos al egoísmo psicológico acotado a la definición en la que se señala como teoría descriptiva de la motivación humana, la intención estaría fuera de contexto, pero me temo que el egoísmo psicológico ha rebasado las fronteras que él mismo se ha propuesto. Sin embargo, siendo la intención un asunto tan implicado en la subjetividad, el egoísmo psicológico siempre puede argumentar que ese es un dominio del propio agente y que tanto sus motivos como sus intenciones son siempre sus motivos y sus intenciones, pero entonces caeríamos nuevamente en el argumento tautológico.

Interés propio y el egoísmo

Pues si alguien se afanara siempre por practicar la justicia más que todos los otros, o la templanza o cualquier otra de las virtudes, o, en general por seguir siempre el camino del honor, nadie lo llamaría egoísta o lo censuraría.

Aristóteles. E.N, IX, 8

Cada día Juan se levanta muy de madrugada, se viste con la ropa adecuada y sale a correr al parque vecino a su casa. El médico le ha recomendado que, para estabilizar los niveles de glucosa en su sangre, le vendría muy bien ejercitarse y llevar una dieta adecuada. Él ha puesto su interés en procurarse esos cuidados a fin de poder cumplir con sus actividades diarias. Nadie diría que Juan está incurriendo en actos egoístas porque se preocupa por su salud, pero sí defenderíamos, por otra parte, que se está preocupando por sus propios intereses.

El egoísmo psicológico considera egoísta al motivo que tiene como dirección el interés propio. Ello puede ser así, porque se estima que esos actos ofrecen un interés a quien los realiza, sea o no sea este un beneficio. Mas, en qué ciframos la confianza al equiparar ambos conceptos. No será que concedemos mucho en la inferencia *si es interés*

propio entonces es egoísta. En lo sucesivo quiero presentar algunos argumentos para señalar que uno y otro son distintos y solo en ciertos aspectos coinciden.

Del interés propio deviene una preocupación por los asuntos que a mí como agente me involucran, y por lo tanto me veo impelido a realizarlos sea porque en ello me va la salud, la seguridad o cualquier otra cosa que me beneficie o me afecte, incluso la propensión hacia el placer y la huida del dolor. En el caso de Juan un diagnóstico de hiperglucemia lo coloca en una situación en la que deberá estar pendiente siempre de sí mismo porque en ello le va la vida, cuando no la salud. A menos que sea un desconsiderado consigo mismo, su actitud será la de procurarse los cuidados necesarios. ¿Se corresponde el egoísmo con esta práctica? O mejor dicho, dados los antecedentes ¿no es forzar la razón para que la conclusión sea que Juan es egoísta?

Desde una primera mirada, el interés propio no es condición suficiente para que un motivo sea valorado como egoísta, a menos que consideremos que egoísmo quiere decir solo que se atiendan los intereses que conciernen al agente, con lo cual todos sus motivos serían egoístas sin más. El interés propio parece ser solo una de las condiciones necesarias para que se dé el egoísmo, más es insuficiente cuando no va acompañado de ciertas circunstancias. Diríamos que una inferencia basada en estos supuestos, que concluyera que Juan es egoísta, ha cometido un error lógico y argumentativo.

Mas, por mor de apelar a nuestra propia experiencia y con afán de hacer más evidente la distinción entre interés propio y egoísmo, acudamos a ejemplos en los que nosotros mismos nos vemos involucrados: ir al dentista por un dolor de muelas, acudir al médico por alguna colitis, tomar los propios alimentos o incluso ducharse son actos que van en nuestro propio interés, pero que, desde luego, no son egoístas (Ortiz- Millan, 2008; Rachels, 2007). Nadie podría calificar nuestros actos de egoístas solo por el hecho de ir en nuestro propio interés sin que se consideren elementos adicionales. El egoísmo, entonces, no se justifica en el interés propio.

En esta dualidad de bueno y malo con la que valoramos los actos, el interés propio no refiere exclusivamente a la malevolencia. Tomar los

medicamentos que me han sido recetados no supone un daño a nadie, aun cuando sea yo el beneficiado. El egoísmo por su lado implica la obtención o satisfacción de algo sin considerar las circunstancias ni la manera en que ese algo se obtiene. El interés propio, en este sentido, no parece un acto malévolo, en tanto que no se asocia con el daño a alguien; tampoco se asocia necesariamente con la descalificación moral. La relación, por su parte, entre el egoísmo y la malevolencia parece ser más directa. Por ello, es de considerar que para asignar una valoración moral negativa a un acto, que es lo que supone el término egoísta, es necesario tener en cuenta otros factores. “El egoísmo consiste en no considerar los intereses de los otros en circunstancias en las que esos intereses deberían tomarse en cuenta” (Ortiz- Millán, 2008).

La forma en la que se obtiene lo que se desea opera de balanza. Si los intereses del agente se satisfacen a pesar de que la situación era propicia para considerar a los otros, tenemos razones para pensar que tal acción puede ser catalogada como egoísta, pero ¿qué queremos decir con ser propicia? ¿Cuándo *deberían* tomarse en cuenta los intereses de los otros?

Es de considerar que hay momentos en los que las circunstancias del acto no tienen un horizonte en el que se vean afectados en grandes cantidades los intereses de los demás, aunque ello no quiere decir que sean totalmente ajenos, solo que no reciben un daño directo, tal es el caso de los cuidados personales como ducharse, cepillarse los dientes, procurar un buen estado de salud. En estos ejemplos se reduce el número de implicados y pareciera que entre menos fueran sería menos la valoración negativa por preocuparse por lo propio. Desde luego que ello aminora la situación, pero el egoísmo no es un adjetivo de cantidad sino de cualidad, ello quiere decir que aun cuando fuese uno solo el que estuviera implicado por nuestros actos, ese otro sentiría el menosprecio por lo suyo, cuando satisficiéramos los nuestros, pudiendo haberlo considerado.

Aun cuando solo sea una persona, las circunstancias en las que obviamos lo suyo y nos preocupamos por lo nuestro, siguen siendo de gran importancia para diferenciar entre egoísmo o interés propio. El egoísmo solo tiene sentido porque estamos en relación con los demás,

y en esa relación hay situaciones en las que ciertos factores nos obligan a considerar a los otros. Pongamos por caso al que habiendo satisfecho su apetito y pudiendo concederle un poco de su comida al que tiene al lado no lo hace. En este caso pareciera que hay una fuerza que nos impulsa a pensar que quien actúa de esa manera merece nuestro descrédito, porque pudiendo hacerlo no atendió al otro. ¿De dónde nos nace esta idea? No es algo que en este trabajo sea pertinente introducir, ni que yo pueda tratar, solo quiero señalar que es importante destacarlo porque ya sea que lo entendamos como deber o como simpatía o como cualquier otra cosa, el caso es que ahí encontramos una buena justificación para el descrédito que hemos señalado al egoísmo.

El interés propio por su lado, puede estar exento de esa valoración negativa en tanto la satisfacción de lo propio no implique un menosprecio a los demás. “Si tengo lo suficiente para vivir bien, eso va en mi propio interés y no diríamos que es egoísta; pero si empiezo a acumular riqueza en un entorno en el que la gente se empobrece y se muere de hambre sin importarme sus intereses, entonces sí podríamos decir que esa conducta es egoísta” (Ortiz-Millán, 2008). El cuidado de sí mismo, por ejemplo, no se halla en contraposición con los intereses de los demás, antes bien podríamos decir que conviven: un enfermo que así mismo se procura los cuidados necesarios logra que la familia no esté preocupada por cuidarlo, mientras que alguien que ya no puede llevarlo a cabo requiere que otros lo hagan por él, implicándolos en su atención, de tal manera que la satisfacción de los propios intereses no tiene porque representar una valoración negativa ante los ojos de los demás. En otras palabras, no siempre que alguien se preocupa por sus propios intereses está actuando de manera egoísta, antes bien, hace lo necesario para atender aquello que requiere, aquello que le concierne como individuo, sea esto alimentarse, cuidarse, adquirir cultura, preocuparse por sus relaciones sociales, su economía, etc., y en ello no falta ni contraviene a ese deber o empatía para con los demás, a menos que ello redunde en contra de otras personas.

Las situaciones en las que las relaciones del agente para con los otros lo sitúan en disposición de ayudarles y pudiendo no lo hace, preparan el terreno para que aflore el egoísmo. Mas esa fuerza que impulsa

a la consideración de los demás se vuelve más intensa cuanto más nos es cercano el otro. De mi familia puedo sentirme muy cercano y por lo mismo aceptar el calificativo egoísta cuando así lo merezca, de los amigos también, quizá de los conciudadanos, pero si intento ir más allá, se torna nebuloso que la carga negativa se me adjudique si soy capaz de ayudar a los niños desnutridos del tercer mundo y no lo hago. En un contexto en el que los otros como especie nos son tan lejanos como lejána nos es la ameba, es difícil suponer que pueda valorarse como egoísta una acción que no los considera, porque “los otros” es un concepto tan amplio, que las relaciones que podamos imaginarnos se quedan cortas para tener en cuenta tantas culturas como la historia reporta.

El interés propio por su lado, puede prescindir de este tipo de relaciones, ya que está presente siempre que haya alguien que tenga en cuenta, al menos, sus necesidades primarias. De cualquiera que se procure una atención podemos decir que se preocupa por su interés propio, pero ello no va en detrimento de sus valores morales, con ello, todavía no es egoísta, hace falta que su acto entre en relación con los demás, y que de cierto modo los excluya cuando tenga condiciones para incorporarlos.

El contexto en el que se dan las acciones es tan importante que sirve de referencia también, para valorar si un agente ha actuado de manera egoísta o simplemente se ha procurado atenciones que todos tenemos. De ahí que no sea fácil atribuir un calificativo solo por el hecho de que el agente que lo realizó es el que se benefició. Que ciertos intereses propios impliquen no considerar los intereses de los demás, como es el caso del patrón que solo quiera acumular riqueza aunque con ello afecte a los intereses de sus empleados, no significa que de cada interés propio podamos inferir un sentido egoísta.

En otras palabras, el sentido negativo del egoísmo no es aplicable al de interés propio. Parafraseando a Sober y Wilson, diríamos que no es lo mismo asumir que todos los fines remotos están dirigidos a uno mismo que decir que los fines remotos se contemplan todos como egoístas (Sober & Wilson, 2000: 195), pues en el fondo el sentido negativo del término egoísta condiciona nuestro juicio para adjudicar el mismo valor a lo que hace referencia a los intereses propios, ello ha

propiciado una disputa por el uso de los términos, de tal manera que asociarlos e incluso hacerlos equivalentes, proporciona herramientas tanto para los defensores del egoísmo psicológico como para sus críticos, en función de que los primeros ven en ello una equívoca adjudicación a la teoría: “que todas las acciones estén al servicio de las motivaciones propias, no implica que todas las acciones sean egoístas” (Mercer, 1998), y los segundos, un defecto de la teoría (Rachels, 2007; Baier, 1995; Feimberg, 2007; Ortiz-Millán, 2008).

En el marco de esta discusión, nos sumamos a la idea de distinguir un sentido negativo del término egoísmo, con el sentido neutro que a veces tiene el interés propio. El motivo remoto establecido por el interés propio, nada dice todavía acerca de la situación de los demás, lo bueno o malo que podamos adjudicarle, siempre está en función de la relación que hay con los otros y del impacto que el acto les produzca.

El interés propio y el propio interés

Hay una sutileza en la que debemos reparar. Preocuparse por aquello que va en el interés del propio agente, es distinto de preocuparse por el interés propio del agente (LaFollette, 1988: 500-507). En el primer caso el interés propio no excluye la consideración hacia los otros, porque estos desempeñan un papel relevante en la vida del propio agente, sea porque tienen una relación de parentesco, amistad compañerismo, o simplemente porque se encuentran en la esfera común en la que cohabitan. Cuando Robinson Crusoe se encuentra solo en la isla, su preocupación se centra en sobrevivir él mismo, en salvaguardar su seguridad y en procurarse el propio alimento, pero cuando se allega de Viernes, su interés se extiende, y lo que antes procuraba para él ahora lo comparte. En la medida en que se preocupa por el otro promueve un sentimiento de correspondencia, y será difícil deshacer esa relación: Cuando se toca el tema de separarse, Viernes le lleva un hacha para decirle que antes prefiere que su amo lo mate a que lo deje (Defoe, 1961: 193-222). Este ejemplo de la literatura no nos es ajeno. Las relaciones que formamos suponen una preocupación a través de la cual incorporamos como nuestros los intereses de los demás, y si ello es

bastante, al menos no somos ajenos a aquello que les acontezca a las personas con las que convivimos. Coincido con la idea que señala que “somos seres sociales y la búsqueda del interés propio es un proyecto inherentemente social” (Colin, 2000: 261-284).

Aun entendiendo lo propio como pertenencia, en el lenguaje cotidiano encontramos algunos indicios que nos señalan el alcance del interés propio. Cuando apelamos a ello incluimos aquello que nos es familiar. Decimos: mi familia, mis amigos, mis compañeros de trabajo; encerramos en una esfera aquello que tiene una relación directa con nosotros mismos. En esa interacción que establecemos, ya sea con los compañeros del trabajo, con los amigos, con el menesteroso, con la familia misma, se expresa la dificultad de definir hasta dónde llega lo propio. Mi salud no solo me preocupa a mí, mi madre y mis hermanos, mis demás parientes, mis amigos quizá, también tendrían cierta preocupación cuando les diga que me han detectado un cáncer en la cabeza y que el pronóstico es muy malo.

En un sentido nuestros intereses no son tan personales, el radio que comprenden se ensancha en la medida en la que somos capaces de relacionarnos, y me atrevería a decir que es muy raro el caso de alguien cuya preocupación única fuera él mismo, y por lo tanto que sus intereses se limitaran a la obtención de ventajas para sí mismo, a menos que lo supongamos sin ningún vínculo afectivo o patológicamente un frío emocional. El interés propio, en este sentido, no se limita a aquello que redunde en pro del propio agente, sino que incluye los intereses de los demás. Digamos, siguiendo esta línea, que el interés propio es tan amplio como lo son nuestros afectos y que al menos en este sentido, podemos incorporar los intereses de los demás con los propios. Pero, claro, siempre se podrá decir que a pesar de esto, son los intereses del agente los que están promoviendo esas acciones en las que se considera a los demás. Sin embargo, esto no es otra cosa que encontrarle un lugar a los intereses, aunque aun nada se diga sobre la naturaleza de los mismos.

En el segundo caso, el interés del propio agente nos remite a una esfera más estrecha, en la que se encuentra solamente el agente con sus creencias, sus actitudes, su mundo. Un mundo que lo asume como

propio y en el que priva el individualismo. Digamos que una consideración en la que todos los intereses estén dirigidos al ámbito exclusivo del agente, refleja una percepción sobre lo que acontece con el agente mismo: se siente el centro desde el cual todo lo que pase le afecta a él con exclusividad, porque es él quien se construye el impulso y la intención de llevar a cabo el acto; es él quien obtendrá el mérito o demérito por lo que haga; es él quien se deleitará por haber realizado lo que se propuso. En fin, que es él quien tuvo los motivos para hacer lo que hizo y es él mismo quien gozará si el acto le es favorable o sufrirá si le es adverso.

Desde luego que una postura en la que prime el puro interés del agente, excluye a los otros como un fin en sí mismo y se allega de ellos solo en la medida en la que le favorecen sus propósitos. Lo propio, en este sentido, excluye la consideración de los demás porque los asume como otros que le son ajenos, y con quienes solo puede comerciar a fin de obtener alguna ventaja. Bajo este esquema el agente se centra en sí mismo y olvida que lo propio va más allá de él, y que las consecuencias del acto tienen implicaciones que rebasan su propia persona.

A pesar de que podamos calificar a los motivos como dirigidos hacia el interés propio o como egoístas, no podemos despegarlos de los actos mismos, porque solo a partir de un acto es que los motivos cobran sentido. No tendría caso hablar del motor de un acto si no lo relacionamos con el acto mismo. En todo caso, cabe pensar que la relación existente entre ellos nos daría más razones para poder juzgar desde una postura más informada, y decantarnos con mayor certeza sobre la valoración que le demos a los motivos.

Ahora bien, partiendo de la idea de que cada uno de nuestros actos los realizamos considerando nuestro propio interés, tampoco queda claro que todos los actos sean egoístas. Esto es porque también para los actos es válida la distinción entre el interés propio y el egoísmo. Vale decir que todos nuestros actos son auto interesados, pero no que son egoístas, porque para valorarlos como tales antes requerimos considerar el impacto que el acto ha tenido en nosotros mismos y en las demás personas, y sobre todo, la responsabilidad del agente al llevar a cabo ese acto.

Como consecuencia de estos razonamientos, el egoísmo psicológico parece perder fuerza en sus interpretaciones de la motivación. Una teoría que adolece de las consideraciones que a lo largo de este trabajo hemos mencionado, se quedaría corta en sus propósitos. Claro que eso no obsta para que se piense que todo lo que se ha aducido en contra de esta teoría no le afecta vertebralmente porque, incluso el autor de este trabajo lo ha presentado con la esperanza de que ello le redunde en su propio interés. Esto es, que su escrito no abruma al lector y que le permita avanzar en su desarrollo académico. Ante ello no tenemos nada que decir, simplemente que ese es un argumento del que no podemos escapar en tanto y cuanto sea él mismo el agente que tiene los motivos y el que realiza u omite la acción, y como ese es un requisito indispensable para poder hablar acerca de lo que alguien hizo o dejó de hacer, resulta ocioso entrar en ese juego del lenguaje.

A manera de ensayo, y tan solo para ver si podemos contagiar a los más cercanos, convendría creernos, cuando la razón no nos dé ocasión de afirmarlo con toda certeza, que tenemos motivos para ser altruistas. ¡Qué importa que tal actitud se fundamente tan solo en eso, en una creencia! ¿De qué cosa tenemos certeza? Si con ello obtenemos una disposición de ánimo como la que Balwina mantuvo con Jusek Polewski (Oliner 1988: 15-19). Tengo para mí, que replicándola en cada uno de nosotros, podríamos aspirar a mejores relaciones sociales, a dejar de vernos como enemigos y quizá, aunque sean pocos los que así lo crean, ello sirva para mantener viva la esperanza que podemos vivir en un mundo mejor.

Bibliografía

- Anscombe G. E. M. *Intención*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1991.
Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos, 2000.
Baier Kurt. "El Egoísmo", en: Singer Peter (ed) *Compendio de Ética*, Madrid: Alianza Editorial, 1995, pp. 281-290.
Broad C. D. "Egoism as a theory of human motives", *The Hibbert Journal*, núm. 48, 1950, pp. 105-114.

- Butler Joseph. *Fifteen Sermons*. Londres: W. Botham, 1726, pp. 201-227.
- Colin Ash. "Social-self-interest". *Annals of public and cooperative economics*, núm. 2, vol. 71, junio 2000, pp. 261-284.
- Davidson Donald. *Ensayos sobre acciones y sucesos*. México: UNAM - Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1995.
- Defoe Daniel. *Robinson Crusoe*. New York: Holt, Rinehart and Winston, Inc. 1961.
- Feinber Joel. "Psychological egoism", en: Shafer-Landau Russ (ed.). *Ethical Theory: An Anthology*. Malden MA: Blackwell Publishing, 2007, pp. 183-195.
- LaFollete, Hugh. "The Truth in Psychological Egoism", en: Feinberg Joel (ed.). *Reason and responsibility*. Belmont CA: Wadsworth, 1988, pp. 500-507.
- Mark Mercer. "Psychological egoism and its critics". *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 36, 1998, pp. 557-576.
- May Joshua. "Relational Desires and Empirical Evidence against Psychological Egoism". *European Journal of Philosophy*, no. doi: 10.1111/j.1468-0378.2009.00379.x, 2009.
- Oliner Samuel P. *The altruistic personality*. New York: The free press, 1988, pp. 1-261.
- Ortiz-Millan Gustavo. "Entre la moral y la prudencia: el comportamiento hacia uno mismo". *Dianoia*, núm. 60, vol. 53. mayo 2008.
- Rachels James. *Introducción a la filosofía moral*. México: FCE, 2007, pp. 109-127.
- Slote Michael. "An Empirical Basis for Psychological Egoism". *Journal of Philosophy*, núm. 18, vol. 61, octubre 1 1964, pp. 530-537.
- Sober & Wilson. *El comportamiento altruista: evolución y psicología*. Madrid: Siglo XXI de España Editores, 2000, pp. 3-292.
- Sober Elliot. "El egoísmo psicológico", en: LaFollette Hugh, (ed.). *The Blackwell guide to ethical theory*. Malden MA: Blackwell Publishing, 2000, pp. 129-148.

The Problem of Rationality and Bioethics

Resumen

La comprensión de la "ciencia", la "filosofía" y la "moral" depende en cierta medida de la comprensión de lo *racional*, entonces, es claro que el problema de fondo es: ¿cuáles son los fundamentos que tienen las diversas "filosofías" para estipular lo *racional*? Así, lo que a continuación exponemos es el carácter *problemático* de la racionalidad, particularmente, la oscilación de la bioética entre dos paradigmas de la moral, cuyas nociones de racionalidad están en disputa. Para ello, dividimos la exposición en tres apartados: primero, describimos el contexto filosófico en el cual surge la bioética; luego, una breve historia de la bioética y el ámbito de esta disciplina; en seguida, desarrollamos la problemática de la racionalidad bajo Nicolas Rescher, y finalmente, ejemplificamos dos tipos de paradigma de la ética: 1) la *phronesis* aristotélica y 2) el *imperativo categórico* kantiano, en las cuales la racionalidad juega distinto papel.

Palabras clave: Ética, bioética, racionalidad

Abstract

The understanding of the "Science", "philosophy" and "morality" depends to some extent for the understanding of the rationality, then is clear that the fundamental problem is: what are the fundamentals that have several "philosophies" to provide what the rational is? This paper exposed a philosophic perspective of the problem of rationality in bioethics and this exposition we divide into three sections: first, describe a brief history of bioethics and the scope of this discipline. Secondly, we develop the issue of rationality under Nicolas Rescher, and the end, we exposed two ethics alternatives for the bioethics: 1) the Aristotelian *phronesis* and 2) the Kantian categorical imperative, which the rationality plays a different role.

Key words: Ethics, Bioethics, rationality

La problemática de la racionalidad y la bioética

*Roberto Estrada Olguín*¹

-
1. Nacionalidad: Mexicana
Grado máximo de estudios: Doctorado en Filosofía de la Ciencia
Especialización: filosofía de la ciencia
Adscripción: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
Correo electrónico: roberto.estrada@uacj.mx

Fecha de recepción: 12 de agosto de 2011

Fecha de aceptación: 11 de junio de 2012

Introducción

“En los departamentos de filosofía de las universidades norteamericanas, con excepción de las universidades católicas, predominaba la influencia del neopositivismo lógico en el estudio de la filosofía moral” Esta afirmación se encuentra en la obra *Para fundamentarla bioética, teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*. Los autores además, señalan lo siguiente: “El primer gran filósofo en interesarse por los temas de lo que vendría a ser la bioética fue Hans Jonas, un alemán trasplantado a los Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial. Jonas se había formado en Alemania en la década de los veinte, bajo la dirección de los grandes maestros Edmund Husserl, Martin Heidegger y del teólogo Rudolf Bultmann”. (Ferrer, J. J. y Álvarez, J., C., 2003, 75 y 76).

Las afirmaciones del párrafo anterior nos permiten señalar tres aspectos sobre el surgimiento de la Bioética. Primero, que tiene preocupaciones compartidas con la filosofía de la ciencia derivada del vertiginoso progreso de las ciencias y particularmente de las ciencias de la salud. En segundo lugar, que el surgimiento de la bioética coincide con el colapso del neopositivismo lógico y por tanto, con el colapso de la ética kantiana. Y en tercer lugar, dado ese colapso, el planteamiento de la bioética se refugia en la vertiente de la hermenéutica que proviene de la ética aristotélica, lo que es patente a partir de la idea según la cual, es necesario unir dos ámbitos: las ciencias (naturales) y las humanidades, expresada por los creadores de la palabra bioética. Es decir, la bioética desde su surgimiento, ha oscilado entre la concepción aristotélica y la concepción kantiana de la moralidad.

La comprensión de la “ciencia”, de la “filosofía”, de la “moral” y por tanto, de la bioética, depende en cierta medida de la comprensión de lo *racional*, entonces, es claro que, tanto para la filosofía y la ciencia, en general, como para la bioética, en particular, el problema de fondo es: ¿cuáles son los fundamentos que tienen las diversas “filosofías” para estipular lo *racional*? Por ello, para mostrar que la *problemática* de la racionalidad en la bioética oscila entre las concepciones aristotélica y kantiana de la moralidad, pensamos que a continuación es pertinente

exponer brevemente, en primer lugar, el contexto filosófico en el cual surge la bioética como una disciplina autónoma; en segundo lugar, describimos una breve historia de la bioética y el ámbito de esta disciplina; en tercer lugar, desarrollamos la *problemática* de la racionalidad bajo Nicolás Rescher, como uno de los principales exponentes de la racionalidad de corte kantiano, y finalmente, ejemplificamos dos tipos de paradigma de la ética, en los cuales la racionalidad juega distinto papel: 1) la *phronesis* aristotélica, como paradigma de la racionalidad asumida por la hermenéutica y 2) el *imperativo categórico* kantiano, como paradigma correspondiente de la racionalidad representada por Nicolás Rescher.

1. Contexto filosófico del surgimiento de la bioética

La influencia ejercida, en el mundo entero, por el pensamiento alemán a partir del siglo XIX es innegable. La filosofía de la ciencia no es la excepción; bien podemos decir que esta nace en ese siglo y bajo el amparo de ese pensamiento. Sin embargo, en la Alemania de la segunda mitad del dicho siglo, y no obstante el predominio de la filosofía orientada exclusivamente a la teoría del conocimiento, se gestaron muchas líneas de pensamiento que, de una forma u otra, posteriormente adquirieron importancia considerable. Pero todas esas líneas tenían un fondo común: Kant y la llamada “crisis de la ciencia”. Lo que marcaba la distinción de esas líneas de pensamiento era que cada una entendió de manera diferente, primero, esa “crisis de la ciencia”, y segundo, el pensamiento de Kant.

En la segunda mitad del siglo XX la filosofía de la ciencia del Círculo de Viena fue sometida a una fuerte crítica que modificó la imagen de la ciencia dibujada por esta corriente filosófica y puso en duda los principios de esta. Esa crítica fue iniciada por Thomas S. Kuhn desde el ámbito de la propia corriente filosófica del Círculo de Viena. Desde ese entonces aparecieron varios escritos dirigidos a señalar semejanzas entre la filosofía de la ciencia surgida del pensamiento de Thomas S. Kuhn y la hermenéutica —y en particular la fenomenología herme-

néutica de Heidegger¹—; así, a través de Kuhn se tendieron posibles relaciones entre dos posturas que originalmente se presentaron como excluyentes. Estos señalamientos, sin embargo, son parciales, pues todos se apoyan exclusivamente en el texto de Heidegger más popular: *Ser y tiempo*. Además, solo se dedican a señalar semejanzas entre los planteamientos de Kuhn y la hermenéutica, sin analizar las posibles consecuencias que esas semejanzas implican para la filosofía de la ciencia positivista.

La filosofía de la ciencia alcanzó un gran auge bajo el llamado proyecto de *unificación de la ciencia*, es decir, con el movimiento promovido por el Círculo de Viena. Este movimiento proporcionó grandes esperanzas para lograr el objetivo que, desde hacía tiempo, la filosofía parecía tener en la mira: separar de manera definitiva a la ciencia de la pseudo-ciencia (la “metafísica”). El proyecto de *unificación de la ciencia* significaba la culminación de esta separación, pues una vez realizada la tarea de poner, por un lado, a la ciencia y por otro, a la “metafísica”, la *unificación* significaba la imposibilidad de que, en un futuro, se volvieran a “mezclar”.

En esta tarea de *unificación*, la filosofía positivista adoptó una concepción de la ciencia; esta fue considerada como *lenguaje*, es decir, la unidad de análisis del positivismo lógico fue entendida como los escritos científicos. Con esto, quedaron fuera del análisis filosófico, por ejemplo, los *motivos* de los científicos para hacer ciencia, la capacidad de juicio de los científicos para elegir teorías, las condiciones sociales, políticas y económicas bajo las cuales los científicos produjeron sus escritos. De esta manera fue establecida la diferencia entre *contexto de descubrimiento* (las condiciones sociales, políticas y económicas alrededor de las cuales realizan su trabajo, en suma la ciencia como una actividad) y *contexto de justificación* (que tiene como unidad de análisis el *lenguaje* científico, el resultado de la actividad científica), siendo este último el que el Círculo de Viena estipuló como el ámbito de la

1 Véase, por ejemplo, el texto de Joseph Rouse, *Knowledge and Power* y también el de Teodor Kiesel, “Heidegger and the new image of science”, en Christopher Macan (editor), *Martin Heidegger*, volumen IV, Routledge, London, 1997.

filosofía de la ciencia y reservando *el contexto de descubrimiento* para la historia, la sociología y la psicología de la ciencia.

Ahora bien, por último, la filosofía de la ciencia que tomó como tarea la *unificación de la ciencia* entendió que el análisis de los textos científicos tenía que llevarse a cabo por un *análisis sintáctico*, para lo cual se adoptó a la lógica moderna como método para este análisis y un *análisis semántico*, para lo cual se pensó que dicho análisis debía estar sustentado por los datos empíricos. De manera que uniendo estos dos tipos de análisis esta filosofía de la ciencia podía conseguir su objetivo: lograr la justificación de todo conocimiento científico.

Esta imagen de la ciencia ha sido frecuentemente resumida enlistando tres aspectos de ella: 1) la aceptación de la experiencia empírica como el último fundamento de nuestro conocimiento, 2) la “verdad” es entendida en términos de *adecuación* empírica, puesto que las proposiciones científicas deben remitir a los datos empíricos como su representación, y 3) la “racionalidad” es *mathesis universalis*, pues la lógica es pensada como un instrumento de análisis metodológico. Esta imagen de la ciencia se defendió en la filosofía de la ciencia hasta la segunda mitad del siglo XX².

2 Señalemos que aquí estamos hablando, *grosso modo*, de la tendencia que predominó en el Círculo de Viena y de la versión más popular de ese Círculo; esta versión tuvo su origen después de 1922 (con la llegada de Schlick a Viena y, posteriormente, Carnap, 1926), pero antes de esa fecha —desde 1907— un grupo de intelectuales con intereses comunes, grupo que encabezaban Hans Han, Otto Neurath y Philip Frank, ya tenía la costumbre de reunirse para discutir asuntos de intereses diversos. De este grupo Neurath fue el miembro que más diferencias manifestó con la tendencia que predominó a partir de 1926. De esta diferencia de opiniones es muestra lo que dice Carnap relativo a Neurath en su *Autobiografía Intelectual*: “...Criticaba duramente la opinión común, mantenida entre otros por Schlick y Russell, en virtud de la cual la aceptación universal de una doctrina filosófica dependía principalmente de la verdad de la misma. Neurath señalaba que la situación sociológica en una cultura dada y en un período histórico dado es favorable a cierto tipo de ideología o actitud filosófica...” Baste con esta cita para ejemplificar esas diferencias, aunque Carnap señala también como temas de discusión entre Neurath y el resto del grupo la distinción entre *Naturalwissenschaften* y *Geisteswissenschaften*, por un lado, y el marxismo y la dialéctica, por otro. En suma, pues, quizá el pensamiento de Neurath sea el más difícil de conciliar con la imagen de la ciencia descrita en esos tres puntos.

Pero en la década de los sesentas, en el ámbito de la filosofía de la ciencia positivista, fue publicada una obra que vendría a cambiar radicalmente esa imagen de la ciencia: *La estructura de las revoluciones científicas* de Thomas S. Kuhn³. Esa nueva imagen de la ciencia marcó así las dos grandes etapas por las cuales ha pasado el desarrollo de la filosofía de la ciencia: el neopositivismo o empirismo lógico y la filosofía post-positivista. La nueva imagen de la ciencia, derivada de dicha obra, vino a modificar los tres aspectos enlistados en el párrafo anterior.

Los teóricos que formularon la nueva imagen de la ciencia ya no entendieron la ciencia únicamente como *lenguaje*, por el contrario, ahora la ciencia fue comprendida como una *actividad*. Así, la unidad de análisis es ahora una actividad y no un texto. La lógica es vista como insuficiente para el análisis de la ciencia como actividad, los datos empíricos dejan de ser neutrales y ahora dependen de esquemas conceptuales y teóricos previos, y la verdad se torna problemática, al grado de perder significación para el análisis de la ciencia.

Con lo dicho en el párrafo anterior es claro que los tres puntos anteriores deben de ser modificados, puesto que: 1) la base empírica como fundamento del conocimiento es puesta en duda, porque los datos empíricos dependen ahora de esquemas conceptuales y teóricos, los cuales son diversos; 2) la “verdad” ya no puede consistir en la correspondencia entre las proposiciones y los datos empíricos, pues, de ser así, cada esquema conceptual o teórico establecería su verdad, y 3) la “racionalidad” deja de ser exclusivamente *mathesis universalis*, porque la metodología de la lógica es, ahora, insuficiente para el análisis de la actividad científica.

Es en este contexto que comienzan a cobrar importancia los señalamientos de las semejanzas entre la filosofía de la ciencia derivada del pensamiento de Kuhn con la hermenéutica, particularmente con

3 Sin embargo, ya a principios del siglo XX existen los elementos que cambiarían la imagen de la ciencia en las obras de Pierre Duhem: *La theorie Physique: sa structure et son objet* y Michael Polanyi: *Personal Knowledge*. Pero su influencia solo se manifestó en la segunda mitad de dicho siglo en parte debido a la importancia que el Círculo de Viena atribuyó a la lógica en el análisis de la ciencia.

la filosofía de Martin Heidegger. Debemos tener en cuenta que los planteamientos de Heidegger vieron la luz pública en el año de 1927, año de la publicación de *Ser y tiempo*, y la publicación de *La Estructura de las Revoluciones Científicas* fue en el año 1962.

La ciencia es analizada por Heidegger bajo el problema de la “fundamentación de la ontología”, de la cual la fundamentación ontológica de la ciencia es una parte, y segundo, la ciencia es vista como una actividad, es decir, se aborda entendiendo que antes que nada está el *comportamiento o actividad* científica. Esto último, es una semejanza con la nueva imagen de la ciencia, pues, como lo hemos visto, una de las características de esta respecto a la imagen de la ciencia del Círculo de Viena, es precisamente el que la ciencia ya no es vista como resultado, como *texto*, sino como una actividad.

Sin embargo, en el pensamiento de Heidegger la ciencia en cuanto “actividad” es ubicada al mismo nivel que el resto de las “actividades” humanas, con lo cual es enmarcada en una estructura más general de la cual ella es un tipo. Ese nivel en Heidegger tomará el nombre de ontológico existencial. Y ese tipo de actividad, a su vez, puede adquirir diversas formas, dependiendo de las determinaciones que adquieran las estructuras más generales. Esto nos conduce al problema de la historia, es decir, el “comportamiento” científico se presenta como un tipo de “comportamiento”, en cuanto a su estructura general, en cuanto a sus condiciones de posibilidad, a su forma, pero con la capacidad de adquirir diferentes concretizaciones; así podemos distinguir, por ejemplo, entre ciencia *antigua* y ciencia *moderna*. Esta perspectiva ontológica permanece en el planteamiento de los problemas bioéticos elaborado por Hans Jonas (Veáse Jonas, H., 2000 y 1992).

Como ya hemos mencionado, la noción de “racionalidad” vino a ponerse en cuestión, en el ámbito de la filosofía de la ciencia, cuando se modifica la imagen de la ciencia que había proporcionado la filosofía del Círculo de Viena. Y puede llegar a pensarse (Laudan, al menos, así lo cree) que esa nueva imagen de la ciencia tiene como consecuencia la imposibilidad de explicar racionalmente el *progreso científico* y por tanto, aceptar al *relativismo* como un problema en todas sus variedades dentro de la explicación de la estructura científica. Sin embargo, la opi-

nión según la cual los supuestos de la nueva imagen de la ciencia tienen como resultado la imposibilidad de explicar racionalmente el progreso científico, supone implícitamente una noción de racionalidad.

Por otra parte, la bioética declara que toda teoría ética nace de la necesidad de justificar de manera racional las alternativas morales: “La elaboración teórica de la moralidad nace, en primer lugar, de la necesidad de comprender nuestro obrar a la luz de la propia racionalidad” (Ferre, J. J. y Álvarez, J. C., 2003, pp. 85y 86). Asimismo, Mark Platts señala lo siguiente refiriéndose al ámbito de la moral: “...la existencia de una reacción sentimental [...] no nos proporciona ninguno de los elementos indispensables para una discusión *razonable*, para una discusión que invoque *razones* en favor o en contra de una práctica” (Platts, M., 1999, p. 33). Vemos, entonces, que la *problemática de la racionalidad* está en la base tanto de las discusiones filosóficas como del surgimiento de la Bioética. Pasemos ahora, a exponer el breve bosquejo del ámbito de la bioética.

2. Bosquejo sobre el ámbito de la bioética

La filosofía de la ciencia surge como una disciplina autónoma debido en parte a la importancia del conocimiento científico en la vida humana, importancia adquirida gracias a los grandes avances de las ciencias. La bioética nace como disciplina autónoma debido a la importancia de la medicina en las sociedades modernas, importancia adquirida gracias a los grandes descubrimientos biológicos y terapéuticos. Sin embargo, los problemas que son objeto de la bioética no son tan recientes. La novedad que probablemente permitió el surgimiento de la bioética fue la mayor frecuencia y/o el conocimiento público de casos que involucran esos problemas que intenta resolver la disciplina.

Por ejemplo, el famoso médico húngaro Ignaz Semmelweis que realizó sus investigaciones sobre las causas de la fiebre puerperal en el Hospital General de Viena entre los años 1844 y 1848, después de confirmar su hipótesis según la cual la materia cadavérica causa la fiebre en cuestión, realizó la siguiente experiencia clínica: él y sus ayudantes se desinfectaron las manos cuidadosamente para revisar a una

paciente con cáncer cervical ulcerado, inmediatamente después sin desinfectarse revisaron a doce mujeres de la misma sala, de las cuales once murieron de fiebre puerperal. Semmelweis concluyó que no solo la materia cadavérica causa la fiebre sino también la materia pútrida procedente de organismos vivos.

Este ejemplo ilustra lo que podemos llamar abusos en la investigación científica y muy probablemente es posible encontrar muchos otros que no son del dominio público. Pero es probable que los primeros abusos en la investigación científica que fueron del dominio público e impactaron al mundo, sean los del gobierno nazi: el gobierno nazi aprobó el 14 de julio de 1933 la ley de esterilización obligatoria de las personas que sufrían defectos mentales congénitos, esquizofrenia, psicosis maníaco-depresiva, epilepsia hereditaria, alcoholismo severo, ceguera hereditaria y Corea de Huntington, y en 1937 se incluye en esta ley a todos los niños de color. En 1939 se pone en marcha el programa Aktion T.4 de eutanasia de niños menores de tres años con defectos congénitos; en 1941 se incluyó a todos los menores de 17 años con dichos defectos y en 1943 se amplió para los niños sanos que fuesen judíos u otras razas no arias.

Por otra parte, en los Estados Unidos se dieron a la publicidad muchos casos de abuso en la investigación científica. Específicamente algunos que muestran la experimentación con pacientes sin su consentimiento, como cuando no se les comunica el diagnóstico a los pacientes y no se les informa de la existencia de algún medicamento para aliviar su enfermedad (el caso Tuskegee, investigación sobre la historia natural de la sífilis), y la inoculación de pacientes con fines de investigación sin informar a los involucrados (el caso Willowbrook, con niños retrasados para estudiar la historia natural de la hepatitis, y el caso Jewish Hospital de Brooklyn, para estudiar el comportamiento del cuerpo ante las células cancerosas).⁴

4 Para consultar datos sobre estos casos véase: Levine, R. J., *Ethics and Regulation of Clinical Research*, New Haven, Yale University Press, 1988, 69-70 y 70-71, y Jonsen A. R., *The Birth of Bioethics*, New York, Oxford University Press, 1998, pág., 146-148 y 153-154.

Estos, y muchos otros abusos en la investigación, estimularon el deseo de impedir que semejantes situaciones se repitieran. El caso nazi se dio a conocer por los procesos de Nuremberg después de la Guerra y dio como resultado el Código de Nuremberg (1946), que junto con las declaraciones de Helsinki (1964), sus modificaciones en Helsinki II (1975) en la asamblea 29ª de Tokio, en Venecia en la asamblea 35ª (1983), en Hong Kong en la asamblea 41ª (1989), en la 48ª asamblea de Somers West, Sudáfrica, (1996), y en la asamblea 52ª de Edimburgo (2000) de la Asociación Médica Mundial (WMA, por sus siglas en inglés), han ejercido influencia en los códigos de ética médica. En los casos estadounidenses se dio origen a la National Commission for the Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research, de cuyos trabajos se obtuvo *The Belmont Report: Ethical Principles and Guidelines for the Protection of Human Subjects of Research*, el cual ha tenido considerable influencia en la bioética con sus principios de respeto a la persona, beneficencia y justicia. Asimismo, surgió *The President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and Biomedical and Behavioral Research*.

Los casos de abuso en la investigación científica quizá solo son los más antiguos de los problemas de la bioética, pero no es el único. Algunos otros de sus problemas surgen directamente de los descubrimientos y avances en la ciencia. Probablemente algunos de los primeros avances que estimularon las reflexiones éticas en la medicina, fueron el uso de la amniocentesis para el diagnóstico prenatal de numerosos defectos congénitos (como el Síndrome de Down) y los anticonceptivos anovulatorios orales. Estos descubrimientos, junto con la legalización del aborto en 1973 y los trasplantes de órganos, dieron origen a los problemas bioéticos actuales: el problema de la legalización del aborto, la interrupción de la gestación y los problemas involucrados en los trasplantes de órganos.⁵

5 Para una visión general de los problemas sobre los trasplantes de órganos puede consultarse el libro de Eduardo Rivera López, *Ética y trasplante de órganos*, FCE-IIF-UNAM, México, 2001.

Por otra parte, los avances en la genética dieron surgimiento a nuevos problemas en la bioética como la eugenesia positiva y negativa.⁶ Finalmente la inseminación artificial y su aplicación con éxito el 25 de julio de 1978 y la clonación de la oveja Dolly en 1997 dan cabida a nuevos y sorprendentes problemas bioéticos bien conocidos actualmente. (Veáse Platts, Mark, compilador, 1997). El problema más preocupante y agudo que surge de esta situación es la de la clonación en la especie humana. Además, existen los problemas de la relación médico-paciente derivados de enfermedades específicas de contagio como el sida.

Podemos resumir el ámbito de los problemas de la bioética en seis grandes rubros: 1) la ética en la investigación con sujetos humanos, 2) la ética genética, 3) la ética en los trasplantes de órganos, 4) la ética en las enfermedades terminales, 5) la ética en la reproducción humana y 6) la ética en la relación médico-paciente. No obstante, esta enumeración no tiene la pretensión de ser exhaustiva.

La palabra bioética fue usada por primera vez por dos médicos simultáneamente en la década de los setenta: en la universidad de Wisconsin en Madison la uso Van Rensselaer Potter, un oncólogo quien en 1971 publicó un libro con el título *Bioethics: Bridge to the future* y antes ya había usado la palabra en dos artículos; en la Universidad de Georgetown en Washington, la uso André Hellegers, obstetra holandés, quien fundó el primer instituto universitario dedicado al estudio de los problemas de la bioética: *The Joseph and Rose Kennedy Institute for the Study of Human Reproduction and Bioethics*. Para terminar esta breve reseña, esquematizamos a continuación las diferentes teorías existentes en la bioética.

Primero tenemos la naciente reflexión sobre los asuntos que posteriormente pasarán a constituir los problemas del ámbito de la bioética. Desde una perspectiva filosófica occidental de carácter muy tradicio-

6 Para un panorama general sobre los problemas específicos de la eugenesia puede consultarse el reciente libro titulado *Los desafíos éticos de la genética humana*, que compilan Florencia Luna y Eduardo Rivera López, que editan el Fondo de Cultura Económica y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 2005.

nal nos encontramos con Hans Jonas, de quien como ya hemos señalado, elabora una biología filosófica desde una perspectiva ontológica influenciado por Heidegger. Entre otros pioneros se pueden citar a Samuel Gorotvitz, Ruth Macklin, Baruch Brody, Stuart Spicker, Dan-ner Clouster y Stephen Toulmin. Este último titula uno de sus artículos: *How Medicine Saved the Life of Ethics* y se le atribuye la frase: “la bioética ha salvado a la ética filosófica”.

De acuerdo con Jorge José Ferrer y Juan Carlos Álvarez, en su libro ya citado, dividen las teorías bioéticas en dos grandes rubros: la bioética angloamericana y la bioética mediterránea. A pesar de que esta clasificación no es exhaustiva, es suficiente para proporcionar un panorama general sobre los diferentes enfoques desde los cuales se ha intentado desarrollar la bioética, por lo cual la aceptamos de manera preliminar.

Dentro de la bioética angloamericana, estos autores incluyen una amplia gama de perspectivas. En primer lugar, ponen lo que llaman el principialismo, cuya perspectiva está influenciada por los principios del Informe Belmont: *el respeto a la persona, la beneficencia y la justicia*. Posteriormente, prosiguen con el paradigma casuístico que se ciñe al tipo de razonamiento de la *phronesis* aristotélica. En seguida, colocan el paradigma de las virtudes que postula el regreso a las virtudes antiguas de la Grecia clásica. Luego, la bioética del permiso en la obra de H. T. Engelhardt; la ética médica comunitarista que se instaura como oposición al principialismo de corte liberal; la bioética utilitarista de Peter Siger, y el pragmatismo clínico, cuyos fundamentos son tomados del pragmatismo anglosajón. Finalmente, desarrollan el paradigma de la moralidad.

En el rubro de la bioética mediterránea únicamente desarrollan las perspectivas de Italia y de España, de esta última particularmente la ética formal de bienes y el principialismo jerarquizado de Diego Gracia. Este esquema está orientado por el desarrollo de la ética a partir del término bioética, pero las reflexiones sobre la ética en la ciencia y la tecnología no se limitan a las llevadas a cabo por teóricos relacionados específicamente con las ciencias de la salud y no debemos olvidar estas otras reflexiones éticas.

Particularmente las desarrolladas en el ámbito de la hermenéutica como la de Gadamer y otras derivadas de una perspectiva histórico-filosófica de la ciencia como la de Stanley Jaki que relaciona sus reflexiones con la religión y la teología. Y ya que la Bioética sugiere tender un puente entre las ciencias naturales y las humanidades con mayor razón no podemos olvidar las perspectivas que más han desarrollado las humanidades. A este respecto, la siguiente frase viene a resaltar la condición de posibilidad de dicho puente: “it should be clear that the proper use of science calls for convictions, for norms, that the science cannot provide”. La ciencia debe reconocer sus límites y aceptar los conocimientos de otros ámbitos humanos.

Por esto, y como hemos señalado anteriormente, la bioética tiene que ver con la racionalidad de nuestras acciones y cualquier ética que pretenda estudiar los valores morales de la ciencia y la tecnología, tendrá que reflexionar sobre los fines de la ciencia, por ello a continuación pretendemos desarrollar la problemática filosófica de la racionalidad de los medios y los fines de la ciencia y de la tecnología y su aplicación en dos perspectivas éticas (la *phronesis* aristotélica y el *imperativo categórico* kantiano) influyentes en las recientes teorías y paradigmas de la bioética.

3. Racionalidad y la relación medios-fines

Rescher elabora un análisis de la racionalidad desde una perspectiva Kantiana. Clasifica, por ejemplo, los diferentes tipos de racionalidad siguiendo las tres *críticas* de Kant en: Racionalidad cognoscitiva (*Crítica de la razón pura*); racionalidad en las acciones (*Crítica de la razón Práctica*), y racionalidad evaluativa (*Crítica del juicio*). Sin embargo, afirma que:

...pese a ello, en el fondo, la cuestión es sólo una, y consiste en efectuar una elección de alternativas de la mejor manera posible, teniendo en cuenta las razones más poderosas. Quienes son racionales están *ex officio* en condiciones de presentar una justificación de las “buenas razones por las que actúan. (Rescher, N., 1991 pág., 18)

Es decir, a pesar de la distinción de diferentes tipos de racionalidad la razón es solo una. Esta distinción es únicamente expositiva. ¿Pero cómo realiza Rescher la unificación de los distintos tipos? La respuesta es con la racionalidad de los fines, es decir, para él no basta tener razones, sino buenas o adecuadas razones (fines).

La cita anterior menciona que la justificación es un aspecto inherente de la racionalidad. En efecto, según Rescher, “quienes son racionales están en condiciones de presentar una justificación de las buenas razones por las que actúan”. De tal modo que, para justificar nuestras creencias, acciones y valores, es necesario, por un lado, tener no solo razones sino “buenas” razones y por el otro, convencer a los otros de que nuestras razones son “buenas”, por eso Rescher dice:

Alguien actúan racionalmente en el ámbito de la creencia, la acción o la valoración, cuando sus razones son razones “convincientes”. En consecuencia, la racionalidad se halla conectada con la capacidad de “dar cuenta”, es decir, de usar la inteligencia para dar cuenta [dar razón] de la “razón” de lo que uno hace, de establecer su adecuación. (Rescher, N., p. 17)

En suma, Rescher está guiado por la perspectiva de la justificación, lo cual ya comienza a mostrar el carácter circular del problema (dar razón de las “razones”). De acuerdo con Rescher la racionalidad está conectada con la capacidad de “dar cuenta”, de justificar las razones de por qué se hace, se cree o se valora algo; pero este “dar cuenta” o dar razón de la razón es lo que nos hace pensar en el carácter circular. Pero ese carácter circular se muestra con mayor claridad en la formulación de problema y el objetivo que se plantea este filósofo en la siguiente cita:

Pero el hecho de que la racionalidad forme parte de la condición humana no la *válida* automáticamente. En particular, no establece que aunque la razón nos ha servido bien en el pasado, no pudiéramos en este momento desenvolvernos mejor si buscásemos algo diferente. En este contexto, la tarea principal de este libro es la de clarificar la idea de racionalidad y responder a la pregunta provoca-

tiva y fundamental: ¿por qué ser racional?, o ¿hay buenas razones para ello? (Rescher, N., p. 18)

La pregunta ¿por qué ser racional? supone un entendimiento de “lo racional” como algo que podemos decidir usar o no usar. Pensamos que aquí hay una confusión entre “lo racional” como capacidad humana y un determinado uso de la razón. Por el momento, solo queremos dejar mencionado esto, esperando desarrollarlo más adelante. Nuestra preocupación inmediata es analizar el modo en que se aborda el problema.

La propia pregunta, ¿por qué ser racional? —Rescher mismo lo reconoce— es absurda (es tonta por cierto sentido, dice Rescher). En efecto, se está formulando una pregunta que es imposible responder. Rescher mismo cita a un tal Kurt Baier, señalando que este ha explicado lo absurdo de la pregunta de una manera que resulta difícil superar, las primeras líneas de esta cita dicen lo siguiente:

La pregunta “¿Por qué debo guiarme por la razón?” simplemente no tiene sentido. Preguntarlo muestra una falta completa de la comprensión del significado de una pregunta por el porqué? (Rescher, N., p. 49)

A pesar de que Baier resalta la carencia de sentido de la pregunta, Rescher parece no comprender estas frases, pues, haciendo oídos sordos a las palabras de aquel, no dice que la pregunta carezca de respuesta, ya que no tiene sentido, sino que la respuesta es obvia. Es decir, Rescher sí encuentra una respuesta —la cual es obvia para él—, pero encuentra respuesta porque su perspectiva es la de la justificación. Como hemos visto responder a tal pregunta es la tarea que se propone con su libro. Las preguntas del porqué son del modo en que pregunta la perspectiva de la justificación.

Kurt Baier termina diciendo —en el párrafo citado por Rescher— que la pregunta *¿por qué ser racional?* es como preguntar *¿por qué un círculo es un círculo?* Nosotros añadiríamos que es como preguntar *¿por qué una piedra es una piedra?* La respuesta a preguntas como estas no es obvia, sino que la pregunta no tiene sentido, porque las posibles res-

puestas son: *la piedra es piedra porque así son las piedras o porque así las hizo el creador*. Esto es hacer patente que la pregunta no tiene sentido, puesto que en realidad no se está, con tales respuestas, respondiendo a la pregunta, sino solo se está diciendo que la piedra —o el círculo— es tal cual es. Pero esto es renunciar a la pregunta, a la *quaestio juris*, y limitarse a la *quaestio facti*.

Es un problema análogo al querer formular la siguiente pregunta a Newton: ¿por qué hay gravedad? La respuesta fue inmediata: “*Hypothesis non fingo*”. La ley de gravedad fue deducida de los fenómenos, es decir, sirve para explicar todos los movimientos de los cuerpos celestes. En otras palabras, preguntar por la causa de la gravedad es poner los caballos atrás de la carreta y modificar radicalmente el método newtoniano de deducir las causas a partir de los fenómenos. Es querer dar primero, las causas y posteriormente, decir los efectos que dichas causas producen.

En suma, pues, las preguntas tales como *¿por qué existe la gravedad?*, *¿por qué un círculo es un círculo?* *¿por qué una piedra es una piedra?* y *¿por qué —o cuáles son las razones de— ser racional?*, son preguntas que no se deben formular, pues hacerlo es desconocer —como dice Kurt Baier— completamente el significado del porqué. Asuntos de esta naturaleza, esto es, abordar una elucidación de lo racional no es posible mediante su formulación de la pregunta del porqué, sino del cómo, ¿cómo es lo racional? El mostrar, el patentizar cómo es lo racional es su elucidación, lo cual significa formular el problema desde la “*quaestio facti*”.

Dos consecuencias de la manera en que la perspectiva de la justificación aborda el problema de la racionalidad, son de importancia considerable: 1) el entendimiento de la razón como un *medio*, como un “instrumento” y 2) la racionalidad de los *finés* o la justificación de los objetivos de la ciencia. Estos dos aspectos están estrechamente relacionados. Aquí es importante señalar la posibilidad de una confusión de niveles de discurso. En efecto, con la clasificación que Rescher ha elaborado de la racionalidad en cognoscitiva, de las acciones y evaluativa, en su exposición parece que la racionalidad es un *medio* sea para elegir nuestras creencias, sea para elegir nuestras acciones o sea para

elegir nuestros objetivos y valores; pero ¿qué pasa cuando se concibe a la racionalidad como un *fin* en sí mismo y no ya como un *medio*?

Es decir, ¿qué pasa cuando se define al hombre como ser racional? Cuando en esta definición se busca determinar la racionalidad como característica esencial del hombre, no se habla de la racionalidad como un *medio* de elección, sino como un *fin* en sí mismo; en este nivel no hay deliberación a través de la cual se elija ser racional o no. Entonces, una cosa es elegir nuestras creencias, acciones o valores y otra muy distinta la definición del ser que realiza esas elecciones. En suma no es lo mismo el “uso de la racionalidad” y la racionalidad en sí misma.⁷

Pero lo más importante es la consecuencia de la violencia de la racionalidad para con otras nociones de racionalidad. Así, pues, en lo que resta expondremos esta posible confusión de niveles de discurso en el curso de la argumentación de Rescher e intentaremos mostrar que es necesario distinguir esos niveles para una adecuada determinación de la racionalidad.

Rescher elabora una crítica de la famosa frase de Hume, según la cual “la razón es esclava de las pasiones”, argumentando que una concepción instrumental de la racionalidad es demasiado estrecha o limitada. Según Rescher basta con que la razón delibere sobre los fines —y no solo sobre los medios— para alejarla de una concepción instrumentalista.

El profundo error de Hume —dice Rescher—, radica en haber considerado una parte de la “razón” como el “todo”. La razón se ocupa tanto de los fines como de los medios. Si nuestros fines (nuestros objetivos y valores) son ellos mismos inadecuados, si van en sentido contrario a nuestros intereses legítimos y reales, entonces, aunque los desarrollemos con seguridad, no estamos siendo racionales. (Rescher, N., p. 114)

7 Es posible incluso interpretar a Rescher de manera que encontremos contradicción en su argumentación, pues define a la razón y a la racionalidad como un instrumento y posteriormente señala que una concepción instrumentalista (Hume) es una concepción muy estrecha; no es claro si habla del “uso de la racionalidad” o de la racionalidad misma.

Así, pues, Rescher parece estar en contra de una concepción “instrumentalista” de la racionalidad. La cual tiene el defecto de no aceptar que la razón se ocupa de nuestros fines. Según esta cita textual parece que la razón o el uso de la razón es quien se ocupa de decidir si “nuestros objetivos y valores” son adecuados, esto es, si no “van en sentido contrario a nuestros intereses legítimos y reales”. Sin embargo, Rescher mismo ha dado una definición de la razón y de la racionalidad, desde una perspectiva que puede interpretarse como instrumental, por no hacer una distinción entre “uso de la razón” y la racionalidad propiamente dicha:

La racionalidad —dice Rescher— consiste en el “uso” apropiado de la razón para elegir de la mejor manera posible. Comportarse racionalmente es hacer uso de nuestra inteligencia para calcular que hacer en ciertas circunstancias de la mejor manera.

Y más adelante dice:

La racionalidad no es una característica inevitable de la vida orgánica consciente. Por lo menos aquí, en la Tierra, nuestra instrumentalidad específicamente humana tiene que ver con nuestra particular herencia evolutiva. La inteligencia racional, es decir, el uso de nuestro cerebro como guía de la acción en el cálculo de lo que aparentemente constituye lo mejor —es el instrumento del *Homo sapiens*... (Rescher, N., pp. 15 y 16)

Señalemos que en esta cita no hay una distinción entre “racionalidad” y “uso de la razón” o en el mejor de los casos la “racionalidad” consiste, según Rescher, en el “uso apropiado de nuestro cerebro” o de nuestra inteligencia. Aquí, puede entenderse a la razón como un “instrumento” de uso, es decir, como algo que nos sirve como medio para el logro de algo más, de algo distinto a este medio. Como una herramienta a disposición de una especie, la del *Homo sapiens*. Según lo anterior, entonces, la racionalidad o el “uso de la razón” es un “instrumento” sea para análisis de los fines que debemos perseguir, sea para

la elección de los medios que debemos emplear para el logro de esos fines o sea para ambas cosas a la vez. Pero la racionalidad se presenta, según estas citas textuales, como un instrumento, cuyo uso depende de la voluntad de los individuos. Además, no se plantea la cuestión de si puede considerarse a la racionalidad como un fin en sí mismo.

Es importante, ahora, aclarar la distinción entre fines y medios, distinción que ha sido elaborada desde Platón y Aristóteles, y ver si existe una manera distinta de comprender la relación entre medios y fines a la proporcionada por Rescher, que nos permita comprender la racionalidad fuera de una interpretación *instrumentalista*. Según este último, Aristóteles se equivoca al afirmar que no se delibera sobre los fines, sino sobre los medios (Ibidem, pp. 110-111). Y argumentando que también deliberamos sobre los fines, llega a establecer lo equivocado que estaba Aristóteles, respecto al asunto de medios y fines.

Pongamos de relieve, antes que nada, que la propia interpretación que hace Rescher de la famosa definición del hombre proporcionada por Aristóteles, tiene una tendencia a poder ser interpretada de manera instrumentalista. Lo cual ya debe ponernos alerta respecto a la relación entre medios y fines en el filósofo griego, pues, es claro que para el estagirita existen fines en sí mismos, bienes últimos:

Los antiguos concibieron —dice Rescher— al hombre como el “animal racional” (ζῷον λόγον ἔχον), que difería de otras criaturas por su capacidad de habla y deliberación. Los pensadores occidentales, con el precedente de la filosofía griega, consideraban en general que el “uso del pensamiento” en la orientación de nuestro proceder es la gloria y el deber del *homo sapiens*. (Rescher, N., p. 15)

La frase: “uso del pensamiento en la orientación de nuestro proceder”, puede tener un carácter esencialmente instrumentalista, más aun si ese uso se entiende no como un hecho, sino como un “deber”. En efecto, pues en esta cita se habla de la definición del hombre como ser racional, pero no se hace distinción alguna entre “uso de la racionalidad” y la racionalidad misma, como ya hemos visto en citas anteriores. Sin embargo, en la consecución de su argumentación Rescher llega al

siguiente señalamiento, donde concede la razón a Aristóteles sobre el mismo aspecto en que antes lo crítico:

Los “bienes” [fines] a que nos referimos [información, afecto, libertad de acción y mucho más] no son simplemente medios “instrumentales” para otros bienes, sino también aspectos componentes del buen fin, el del “florecimiento” o felicidad de lo humano. Florecer como *humanos*, como el tipo de criaturas que somos, evidentemente es *para nosotros* un bien intrínseco (aunque no necesariamente el bien supremo) (...) No necesitamos deliberar sobre esto, ni se requiere que lo establezcamos desde premisas: para nosotros se presenta directamente como algo <<dato>> e inevitable.

...Desde esta perspectiva, Aristóteles ciertamente llegó al corazón de la cuestión. Para nosotros, el bien humano (εὐδαιμονία) es por cierto la fundamentación adecuada de la racionalidad sustantiva práctica. Tenemos que continuar a partir de donde estamos. Sólo en este sentido no hay deliberación sobre los fines. Los fines universalmente adecuados que estamos tratando, en lo que respecta a nuestra condición humana, no son de ninguna manera *elegidos* libremente por nosotros; más bien, están establecidos por la *circunstancia ontológica* inevitable (para nosotros) de que, nos guste o no, nos encontramos existiendo como seres humanos y, por tanto, como *agentes racionales, libres*. (Rescher, N., p. 123)

Dos aspectos son importantes para destacar de esta última cita: 1) que los fines para el hombre se remiten al bien, a lo bueno para los seres humanos. Y bajo esta vista la racionalidad, según Rescher, tiene como fundamento el bien humano, con esto la racionalidad misma se ha convertido en un fin —al estilo de Aristóteles—, dejando de ser simplemente un medio de uso. Los fines respecto a nuestra condición humana no son elegidos libremente por nosotros, Aristóteles tenía razón (“llegó al corazón de la cuestión”) no se delibera sobre los fines, y 2) la última frase de la cita dice totalmente lo opuesto a lo que Rescher dijo con anterioridad: “la racionalidad no es una característica inevi-

table de la vida orgánica consciente”. Además dice: “Pero el hecho de que la racionalidad forme parte de la condición humana no la “válida” automáticamente” (pág. 16). Sin embargo, ahora, nos dice que, por lo menos para el hombre, nos guste o no, *inevitablemente* somos seres humanos y por lo tanto, seres racionales libres.

Podríamos decir que cuando Rescher habla de esa “circunstancia ontológica”, está hablando de la racionalidad como la capacidad de razonamiento del hombre, y cuando formula la pregunta: ¿por qué ser racional?, se refiere a la racionalidad como el “uso de esa capacidad”. Pero nosotros hemos venido señalando que Rescher no distingue ambos aspectos, para él, como hemos visto, “la racionalidad consiste en el uso de la razón”. Además, según Rescher, el carácter “instrumental” de la racionalidad se cancela aceptando que ella delibere sobre la adecuación de los fines; pero “usar” la racionalidad para decidir cuáles son los fines adecuados, no cancela el carácter “instrumental” de ella.

El tomar una cosa como un “instrumento” significa que es un *medio* que se usa para conseguir algo diferente a este medio. Por ejemplo, un sillón es un medio para descansar o un ciclotrón es un medio para acelerar partículas. De tal manera que si la racionalidad es un *medio* para decidir cuáles son nuestros fines adecuados, entonces, sigue teniendo un carácter “instrumental”. No importa si la racionalidad es usada para la elección de los mejores medios o para la determinación de los fines más adecuados. Se sigue percibiendo como un “instrumento”. Solo cuando algo se concibe como un fin en sí mismo deja de tener un carácter “instrumental”.

Aristóteles, entonces, tiene razón al decir que no deliberamos sobre los fines, al menos “en lo que respecta a nuestra condición humana”. Pongamos de relieve que Rescher está aceptando —implícitamente y sin darse cuenta— que no es posible “justificar” esa “circunstancia ontológica”, es decir, que la pregunta *¿por qué ser racionales?* no tiene respuesta, porque esa “circunstancia ontológica” no puede ser puesta a deliberación, porque ser racional es un fin en sí mismo.

En otras palabras, según Rescher, no podemos “elegir” ser racionales o no, sino que el serlo es nuestra “circunstancia ontológica” (la pregunta *¿por qué ser racionales?* o *¿si tenemos buenas razones para serlo?*

implica deliberación). Rescher plantea la tarea por realizar, a saber: responder a la pregunta *¿por qué ser racionales?*, como si fuese posible “elegir” el serlo o no, como si ser racional dependiera de la voluntad o el arbitrio del hombre, y luego, nos presenta a la racionalidad como una “circunstancia ontológica”, de la cual no podemos “elegir” poseerla o no, por el contrario, ella nos constriñe como seres humanos.

Lo que produce esta contradicción, desde nuestro punto de vista, es una confusión de niveles en los que se está hablando. Podemos atribuir al propio Rescher el error que él ha atribuido a Hume: que toma la parte por el todo. Cuando Rescher llega a la racionalidad como “circunstancia ontológica”, está hablando de la racionalidad como capacidad humana, pero cuando define a la racionalidad como un instrumento, está hablando no de la capacidad propiamente dicha, sino del “uso” o “ejercicio” de la racionalidad: aquí está hablando del cálculo de costos y utilidades, de con los menores costos obtener las máximas utilidades.⁸ Si bien en el cálculo de costos y utilidades hay racionalidad, no toda racionalidad es cálculo de gastos y ganancias.

Al parecer para salirnos de tal concepción son necesarias dos condiciones: 1) aceptar que el ser racional es una “circunstancia ontológica” del ser humano, en el sentido que señala Rescher de algo inevitable y no susceptible de deliberación, y 2) concebir a la racionalidad como un fin en sí mismo. Existen, al menos, dos maneras de entender los “fines” y su relación con los “medios”. Rescher señala que la vía por la cual la racionalidad se aleja de la estrecha interpretación instrumentalista es a través de hacer que la racionalidad se use también para elegir los “fines” —esta es una manera. Con esto, parece proponer que la racionalidad y los fines son dos cosas distintas.

Sin embargo, desde Aristóteles se ha entendido por fin o fin último aquello que se persigue por sí mismo y no en vista de otra cosa —y esta es la segunda manera. Es decir, el fin no es algo que se “usa” para

8 “...la racionalidad posee —dice Rescher— de modo crucial una dimensión económica, ya que se considera que la tendencia económica es inherente al comportamiento inteligente. Costes y beneficios son factores fundamentales. Ya sea en asuntos de creencia, acción o evaluación, la racionalidad involucra el intento de optimizar beneficios en relación con el coste de los recursos disponibles.” (Rescher, N., 1991, p. 16.)

obtener otra cosa, sino algo que se persigue por sí mismo (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1094a-1094b). La racionalidad, esto es, el *logos* griego, es la definición del hombre como su fin, si se prefiere como su causa final. En Aristóteles, la razón, el *logos* es el fin (el bien) del hombre y no algo distinto a los fines.⁹

En suma, cuando Rescher define a la razón como el “medio” a través del cual decidimos: 1) *¿qué creer?* (racionalidad cognitiva); 2) *¿qué hacer?* (racionalidad práctica), y 3) *¿qué preferir?* (racionalidad evaluativa), con esto no se escapa de entender a la razón como un medio, un instrumento a través del cual se obtiene una cosa diferente a ella misma, pues los fines elegidos pueden ser distintos a la propia racionalidad. Así, pues, si la razón es el “instrumento o “medio” a través del cual “deliberamos” sobre creencias, acciones o valores, entonces, la razón no ha dejado, por ello, de ser entendida como un medio, un instrumento de uso. Solo cuando entendemos a la razón como un “fin” (como una condición ontológica y, por ello, inevitable, en términos de Rescher) y no como un “medio”, escapamos de la interpretación instrumentalista de ella.

Para finalizar, intentaremos indicar un posible camino por el cual la racionalidad no sea percibida como un *medio*, sino como un *fin*, para lo cual desarrollamos el concepto aristotélico de *phronesis* y el Imperativo Categórico kantiano, y los añadimos como elementos en *la problemática de la racionalidad*, no para tomar una decisión definitiva respecto a la racionalidad, sino para intentar mostrar la complejidad de dicha problemática mediante una breve comparación entre la *phronesis* y el Imperativo categórico kantiano. No estamos en condiciones de llegar a una conclusión definitiva respecto a la racionalidad, preferimos dejar el asunto en calidad de *problemática*.

9 Cfr., *Política*, 1252b-1253a. Hay que señalar que la definición aristotélica supone la distinción entre acto y potencia. En efecto, el *logos* es análogo al sentido de la vista: la finalidad de este es ver, pero si cerramos los ojos, no estamos viendo actualmente, ello, sin embargo, no significa que los ojos carezcan de la potencialidad del ver; de la misma manera sucede con la facultad de pensar puede ser en acto o en potencia.

4. Breve comparación entre *phronesis aristotélica e imperativo categórico kantiano*

a) *Phronesis*.

El planteamiento *ético* de Aristóteles adquiere relevancia por su posible actualidad. No obstante, ello plantea el problema según el cual para Aristóteles la *Ética* y la *Política* es algo genéricamente distinto de la *Ciencia (episteme)*. Este problema no es observado por la filosofía de la ciencia, lo cual tiene consecuencias relativas a las distinciones establecidas por Aristóteles entre *theoria, praxis* y *poiesis*. Estas consecuencias fueron apuntadas ya por Gadamer en su *Réplica a Hermenéutica y crítica de la ideología* (Gadamer, H.-G., 1985, capítulo 19, págs., 243-265). Sin embargo, Gadamer no aborda con detalle la distinción entre *episteme* y *phronesis*, por lo cual es necesario desarrollar esa distinción para mostrar porqué la segunda no puede reducirse a la primera, ni *vice versa*. Sin embargo, la elucidación de la *phronesis* también requiere que esta sea distinguida de otras capacidades del alma para poder ver con claridad la distinción entre teoría, práctica y producción.

En Aristóteles hay una interrelación entre ontología y epistemología, entre lo que se conoce y el cómo se conoce. En el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, se distingue la parte racional (*logos*) de la parte irracional (*alogos*) del alma. Ahora, los seres u objetos cuyos principios no pueden ser de otra manera de como son (objetos necesarios) deberán ser conocidos por una capacidad del alma distinta de la capacidad cognoscitiva con la que se conocen los seres u objetos, cuyos principios sí pueden ser de otra manera de como son (objetos contingentes). Por lo tanto, la parte racional del alma debe sufrir una división que corresponda a la división de los objetos. Así, la parte racional del alma la divide Aristóteles en lo *epistemonikon* (cuyos objetos son los necesarios) y lo *logistikon* (cuyos objetos son los contingentes) (Cf., *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139a 2-20. Véase también: Marino, López Antonio, 1995, pp., 29-52 y asimismo: Aubenque, Pierre, 1963, pp., 7-8).

La distinción anterior solo ha señalado la temporalidad o no temporalidad de los objetos. Los objetos necesarios son eternos, mientras

que los contingentes están en el tiempo. Pero los objetos de la *techne*, como los de la *phronesis*, también pertenecen a lo *logistikon*, son seres contingentes, pero no son iguales a los de la *phronesis*. Los objetos de la *techne* son objetos fabricados, son productos manufacturados; los de la *phronesis*, son acciones. Los objetos de la primera pertenecen a la *poiesis*, los de la segunda a la *praxis*. Esta distinción ha sido desarrollada por Hanna Arendt como trabajo y acción, respectivamente (Arendt, Hanna, 1993).

Es posible aun realizar una distinción más detallada, en el pensamiento de Aristóteles, a partir de la diferencia entre potencialidad y actualidad; además de que esta distinción muestra la relación entre ética y biología. Para lo cual seguiremos el artículo de John White titulado: *A Biological Theme in Aristotle's Ethics* (Editado en *The St. John's Review*, Vol. XLII, no. 3, 1994, págs., 18-43).

White ubica su análisis en la diferencia entre “pensamiento matemático” y “pensamiento físico” en Aristóteles, esto es, en cómo piensan la matemática y la física a sus objetos. La diferencia principal entre ambos tipos de pensamiento radica en que la matemática no hace la distinción entre potencialidad y actualidad, mientras que la física sí la hace. El argumento para mostrar esto parte de cómo entiende cada una de las ciencias la relación entre el espacio y sus objetos.

Para la matemática un objeto, una cosa, está presente (*a this-there*) en sus límites; el ser-ahí (*the being-there*) de una cosa es entendido como los límites de su extensión, como “lo externo de lo que es interno” (*outside of what is inside*). En matemáticas la idea fundamental es la figura o forma (*shape*); pero no hay diferencia entre figura y lugar, pues los límites no están separados de lo interior. Para las matemáticas no hay diferencia entre lo externo y lo interno, puesto que no hay en los objetos matemáticos ningún intervalo entre el objeto delineado por los límites (la figura) y los límites mismos.

En la física, por otro lado, el lugar de una cosa no es lo mismo que su figura, pues la forma de una cosa no puede existir independientemente de la cosa, mientras que el lugar de la cosa existe independientemente de ella; para la física una cosa es algo y algo otro el exterior

a ella. El lugar de una cosa es, para la física, “lo interior de lo que es exterior” (*inside of what outside*) (White, J., 1994, pp. 23-24)

Esta diferencia entre los objetos de la matemática y de la física determina la diferencia en la relación que cada tipo de objetos establece con el espacio. La relación de los objetos de la matemática con el espacio es meramente convencional; así, el arriba-abajo, izquierda-derecha, enfrente-atrás solo son posibles en los objetos matemáticos con relación al hombre, pero no en sí mismos. Mientras que los objetos de la física poseen —para Aristóteles— esas determinaciones espaciales en sí mismos, están en su naturaleza (el fuego posee por naturaleza “el hacia arriba”, la tierra “el hacia abajo”, etc.). (White, J., p. 25).

También es posible establecer un nuevo tipo de relación con el espacio si ahora se considera a los seres vivos y no a los seres de la física y de la matemática. Los seres vivos tienen dos formas diferentes de relacionarse con el espacio: la sensación y la acción. En la primera, ya no tienen la relación de “lugar” con lo externo, como los seres de la física, sino que, para los seres vivos algo es externo, en tanto es *sentido*, en cuanto es *percibido* (y no en tanto tiene un lugar, como los de la física). Los sentidos son la perspectiva desde la cual los seres vivos captan los objetos como externos.¹⁰

La segunda forma de relación de los seres vivos con el espacio está dada por la función del organismo como un todo. Un organismo (una

10 “In sensation, even in touch, my body is not present as a body (which it surely is and has to be for the possibility of sensation). Rather, in sensing the table, my body ‘mediates’ between me and the table. My body is the transparent medium of my presence...When I sense something, I do not sense the thing directly (without my body as a medium), nor do I sense the medium directly —I do not sense my hand touching the table. When I see something, my body is not present as a visible object. My body is present in vision as a ‘point of view’. The ‘Here’ of my body is present in sensation as a perspective.” (“En la sensación, incluso en el tacto, mi cuerpo no está presente como un cuerpo (que seguramente está y ha de estar para la posibilidad de la sensación). Más bien, sintiendo la mesa, mi cuerpo ‘media’ entre yo y la mesa. Mi cuerpo es el medium transparente de mi presencia...Cuando yo siento algo, no siento la cosa directamente (sin mi cuerpo como un medio), ni siento el medium directamente —no siento mi mano tocando la mesa. Cuando veo algo, mi cuerpo no está presente como un objeto visible. Mi cuerpo está presente como un ‘punto de vista’. El ‘Aquí’ de mi cuerpo está presente en la sensación como una perspectiva”). (White, J., 1994 p., 26).

forma orgánica) no es la suma de sus partes y sus partes no son homogéneas. La función del organismo como un todo es, de alguna manera, independiente de las funciones de sus partes por separado. La relación de un ser vivo activo con el espacio ya no es la relación de perspectiva (*from over here*) de la sensación, pues un ser *activo* —esto es capaz de acciones, de conducta— está colocado en el espacio como el origen de sus acciones, como el principio de sus acciones, y el espacio a su alrededor está organizado funcionalmente. En tanto principio de la acción, el ser vivo es también un “ahora” (White, J., p. 27). Es decir, algo no acabado (no necesario), sino algo que tiene un futuro, que está en el tiempo.

La diferencia entre potencialidad y actualidad comenzó con la distinción entre forma y lugar continuando hasta la sensación y la acción; pero dicha diferencia solo es posible —señala White— si nosotros pertenecemos a la propia diferencia, solo si nosotros experimentamos el paso de lo potencial a lo actual, podemos distinguir la conducta voluntaria, distinguir las acciones de, por ejemplo el simple movimiento de los cuerpos físicos; en otras palabras, que lo actual solo puede ser apprehendido por lo actual (*conocimiento actual de lo actual*) (White, J., p. 28).

Esto significa que cuando nosotros vemos a un animal, estamos viendo una Forma, no una figura geométrica, y los movimientos que vemos no son movimientos sino *acciones* [cursivas del original], conducta. Este tipo de visión es tan actual, tan real, como el animal que vemos, porque ver también es una acción de un ser vivo... (White, J., p. 32)

Así, pues, los seres vivos capaces de acciones, en tanto origen de la acción construyen su futuro en el presente —por eso son un “ahora”, un presente. Biológicamente son seres en el tiempo (no son eternos), son contingentes. En la ética, también el futuro se construye en el presente: la elección (*proairesis*) es el futuro construido en decisiones hechas en el presente¹¹. Y, como ya hemos señalado, una acción solo es reconocida por un ser capaz de acciones (*conocimiento actual de lo actual*).

11 La *proairesis* se distingue de la *airesis* (conducta voluntaria) en que mira al futuro.

La relación entre biología y ética en Aristóteles complementa la ontología de la distinción aristotélica entre los objetos de la *episteme* y la *phronesis* (como también la diferencia entre física y biología), pues muestra que los seres vivos y las acciones son seres temporales, objetos de lo *logistikon* y no seres necesarios, no son objetos de lo *epistemonikon*.

A continuación nos ocuparemos más en detalle de la *phronesis*, pues, la distinción ontológica no es suficiente para elucidar la naturaleza de la *phronesis*. Hemos visto, por ejemplo, que los objetos del conocimiento ético, a diferencia de los de la *episteme*, son entes espacio-temporales, son contingentes y no eternos ni necesarios. Pertenecen a lo que es captado por lo *logistikon*, pero a este también pertenecen los objetos de la *techne*. Sin embargo, la *phronesis* tampoco es *techne*.

Enfatizamos, ante todo, que Aristóteles parte, para la elucidación de la *phronesis*, de la idea de que de hecho distinguimos los actos prudentes de los imprudentes, y que para ello no es necesario poseer una definición de lo que es la prudencia. No obstante que este aspecto ha sido frecuentemente señalado (Cfr., Aubenque, P., 1964, pp., 35-36 y Marino, L., A., 1995, p. 35), queremos notar que —cosa que no ha sido, por lo menos, explícitamente, enfatizada— con este punto de partida, se muestra que este es un tipo de *conocimiento actual de lo actual*. En otras palabras, que la *phronesis* es un tipo de conocimiento de los que no es posible definición alguna, pero podemos captarla por analogía. Esto, por lo demás, es lo que llevó a Aristóteles, al final del capítulo VI de la *Ética a Nicómaco*, a preguntarse por la utilidad del análisis de la naturaleza de la *phronesis*.

Lo característico del *phronimos* —regresando al tema— es que delibera correcta o excelentemente acerca del vivir bien, tanto en las cosas referentes a lo privado como en las referentes a lo público. En qué consiste la deliberación excelente, lo expresa Aristóteles de la forma siguiente:

“De manera que, puesto que la virtud moral es una disposición capaz de elección y esta elección es un deseo deliberativo, es necesario por eso mismo que la norma sea

buena y el deseo sea recto, si la elección deliberada ha de ser buena, y que sea lo mismo lo que la regla afirma y lo que el deseo persigue” (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. 1139a 22-25)

Gadamer, interpretando esta cita, dice que para Aristóteles el conocimiento ético consiste en la apetencia (*orexis*) y la elaboración de esta hacia un hábito (*hexis*) (Gadamer, H-G, 1962, p. 384). Que la apetencia sopesada (*orexis bouletike*) pase a ser hábito¹². La elección deliberada¹³ (Gadamer, H-G, 1962, p. 384) o el escoger correctamente, consiste en que cada capacidad del alma involucrada (en este caso la *orexis* o apetencia y el *nous* o intelecto) en ella, realice su buena disposición. Y la buena disposición del intelecto es la verdad —de lo afirmado—, mientras que la buena disposición de la *orexis* es lo correcto —en lo buscado. Así la excelencia ética consiste en hacer de esta manera de elegir (*proairesis*) un hábito (*hexis*).

De este modo, entonces, aquí ya no se habla solo de la elección deliberada como una apetencia (*orexis*) deliberada —que puede ser correcta o incorrecta—, sino de la elección excelente o correcta (de la buena elección) que es, por tanto, una apetencia (*orexis*) que razona o un intelecto que desea, cuyo principio, dice Aristóteles, es un hombre (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI, 2, 1139b).

Es pertinente mencionar que la buena deliberación (*euboulia*) o buen consejo¹⁴ supone el “buen juicio” (*eusinesia*), el cual es definido

12 Marino López ve aquí la integración de la parte irracional con la parte racional del alma: la inclinación (*orexis*) mutable se transforma en hábito (*hexis*) permanente (Marino Antonio, 1995., p. 34). Véase también Ando, Takatura, *Aristotle's Theory of Practical Cognition*, Martinus Nijhoff, Netherlands, 1971: este autor entiende lo irracional y lo racional en Aristóteles en dos sentidos uno donde lo irracional no tiene relación alguna con lo racional, y otra donde lo irracional se puede relacionar con lo racional. El punto en el cual se establece esta relación es precisamente la apetencia (*orexis*); véase el capítulo II The functions of the soul, págs., 76-137. Cf., Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 13, 1102b-1103a.

13 Aristóteles definió la elección (*proairesis*) en el libro III, 5, 1113a 11, como un deseo deliberado (*bouletike orexis*), ahora se trata de una elección (y, por tanto de un deseo deliberado) correcta.

14 Este término es traducido por Aubenque y por Samaranch (traductor de Aristóteles de

como un tipo de saber (*gnome*) que capta lo adecuado (*epieikos*) de cada caso. Siendo esto lo que distingue al hombre prudente del resto de los humanos. Este tipo de conocimiento o saber es lo que más adelante denominaremos —siguiendo a Antonio Marino— *percepción prudencial*.

La *phronesis* queda caracterizada como una *hexis*, acompañada de razón verdadera, dirigida a la acción y con referencia a lo que es bueno y malo para el hombre (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1140b, 20). Ahora, con lo anteriormente dicho podemos distinguir más claramente a la *phronesis* de la *episteme* y de la *techne*.

La *episteme*, por su parte, en tanto trata sobre objetos de lo necesario y eterno, no tiene como su objeto lo bueno y malo para el hombre, no es en lo eterno donde Aristóteles busca lo bueno, sino en lo *logistikón*, pues lo eterno y necesario no admiten ser de otra manera de como es, pero el hombre y su vida pertenecen a lo que sí puede ser de otra manera de como es. Además, la *episteme*, en tanto es susceptible de ser enseñada y aprendida, no es práctica sino teórica. (Marino López, 1995, p. 34).

La *techne*, por su lado, a pesar de referirse a los objetos de lo *logistikón* —igual que la *phronesis*— tampoco tiene como su objeto lo bueno y malo para el hombre, pues en tanto disposición (*hexis*) productiva —y no práctica— es un conocimiento que se busca no por sí mismo, sino en vista de un fin externo; mientras que la *phronesis* es un conocimiento que se busca por sí mismo. Podemos decir que en la *techne* no es necesario que el deseo (*orexis*) sea recto y la razón verdadera, pues el fin de la producción es otro que la producción misma. Mientras que para la *phronesis* la acción buena, el acto virtuoso, es el fin en sí mismo. Además, la *techne* admite grados, mientras que en la *phronesis* no hay grados.

la editorial Aguilar) como “buena deliberación” y por Marino López como “buen consejo”. Hay desacuerdo igualmente entre estos autores para traducir la palabra *epieikos*, los dos primeros la traducen como “equitativo” (Pierre Aubenque, 1963, pág., 116 y ss; también 151), mientras que el último la traduce como “lo adecuado” o “lo idóneo” (Marino, L..A., 1995, pág., 37).

Aristóteles hace algunas otras distinciones de la *phronesis* con capacidades del alma que dicen verdad,¹⁵ de las cuales es de nuestro interés destacar la referente a la *phronesis* y el *nous* (“inteligencia intuitiva”). Antonio Marino señala, con referencia a la relación entre estas dos capacidades del alma, que se asemejan en que no son discursivas, pero que son diferentes en que se encuentran en extremos opuestos. Y que esta relación suscita la necesidad de distinguir con más precisión lo que él llama *la percepción sensible, la percepción noética y la percepción prudencial*. (Marino, L., A., 1995, p., 37).

El primer tipo de percepción se refiere a la *aisthesis* (la cual fue incluida por Aristóteles, junto con la *orexis* y el *nous*, en el concepto de *kuria* o “poderes” que determinan la acción y la verdad) que es un elemento de distinción entre la *phronesis* y la *techne*, pues la *aisthesis* (que generalmente es traducida por “sensación”) es percepción de objetos sensibles (objetos no necesarios), por lo cual pertenece a lo *logistikon*, y es la percepción de los objetos de la *techne*, pero no de la *phronesis*, puesto que “ver” una acción no es simplemente ver los movimientos de un cuerpo.¹⁶

b) Imperativo categórico.

Por ahora, quizá, un ejemplo de una manera opuesta de ver la ética, el conocimiento práctico, nos muestre la importancia que tiene el ver dicho conocimiento de una o de otra manera. Comparemos, por ejemplo, lo que plantea Kant en la *Metafísica de las costumbres*. Sin olvidar que es probable que el propio Kant cambiara su planteamiento con la introducción del *Juicio reflexivo* en la Tercer Crítica.¹⁷

15 En específico distingue a la *phronesis* de la *sophia* (*sabiduría*) diciendo que esta es *episteme* en el más alto grado (*episteme* y entendimiento intuitivo, *nous*) y, por tanto, tiene todas las características de la *episteme*.

16 “Para la vista, por ejemplo, una acción es un movimiento de un cuerpo que en cuanto tal no es distinguible de movimientos no voluntarios. Para saber que un movimiento de un cuerpo es una acción necesito más que meramente verlo” (Marino L., A., 1995, p., 32).

17 *Cfr.* Introducción a la *Crítica del Juicio*. Por lo demás, el Juicio reflexivo introducido por Kant ha dado lugar a una interpretación donde se incorpora a la hermenéutica como parte fundamental en la filosofía kantiana.

Kant también distingue entre lo necesario —en su terminología lo universal— y lo contingente. Cuando Aristóteles habla de objetos o seres necesarios, o que no pueden ser de otra manera de como son, se refiere a lo que es eterno, y en ese sentido universal. Cuando Kant habla de Imperativo categórico o ley moral, que debe valer para todo ser racional, y en ese sentido universal, se refiere a lo que no depende de las situaciones (particularmente de las inclinaciones humanas), y en ese sentido es eterno, puesto que no está expuesto a las contingencias del tiempo. Si es correcto este paralelismo entre los conceptos aristotélicos y kantianos, entonces es posible mostrar que ambos autores entienden a la ética de forma completamente opuesta.

El punto de partida de Kant es buscar aquello que puede ser “bueno absolutamente” y lo encuentra en la “buena voluntad”, y es buena no por lo que realice o efectúe, sino en sí misma. No es buena por ser adecuada para la obtención de algún fin. Kant introduce —para desarrollar el concepto de buena voluntad— el concepto de *deber*. Y distingue el actuar conforme al *deber* del actuar por *deber*.¹⁸ El actuar conforme al deber es accidental (por ejemplo, no suicidarse, por cobardía; se respeta la vida pero no por el propio respeto a la vida), pero actuar por deber es siempre por *respeto* a una máxima (no suicidarse por respeto a la vida). Así el contenido moral de la acción, es decir, aquello que hace que sea una acción moral, reside no en los efectos esperados (en nuestro ejemplo, el no suicidarse —el efecto— no es lo que hace moral a la acción) sino en “la representación de la ley en sí misma” (o sea, siguiendo el ejemplo, no haberse suicidado, a pesar de que el vivir implicara infelicidad).

Sin embargo, el *deber* no puede obtenerse de la experiencia, pues nunca podemos estar seguros de que la acción fuera por *deber* (y no solo conforme al *deber*), por lo cual la experiencia no puede proporcionarnos ningún ejemplo de acción por deber. El principio, pues, del

18 “...cuando se trata del valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven” (*Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 1983, p., 30).

deber será *a priori* y por tanto, universal. Es en la universalidad de la ley en donde se funda el principio de la moralidad.

Así, mientras Aristóteles busca lo bueno y malo, para el hombre, en lo contingente, en lo que puede ser de otra manera de como es (y por tanto, aquí ubicaría la libertad), Kant lo busca en lo universal, en lo bueno y malo no solo para el hombre, sino para todo ser racional. Y la libertad la ubica Kant en lo universal, ya que la *autonomía* de la voluntad (en tanto opuesta a la *heteronomía*) está dada por la posibilidad de que la voluntad pueda darse una ley a sí misma (que la ley que la determina no sea externa, no sea dada por otro que ella misma). Es decir, que la voluntad esté sometida a la ley si y solo si ella es la legisladora de la ley a que se somete, de lo contrario no sería autónoma, sino heterónoma. (Kant, I., *Fundamentación metafísica de las costumbres*, p. 47 y ss).

Puesto que la ley que determina a la buena voluntad es válida para todo ser racional, la determinación toma dos formas: la ley como principio objetivo se opone a un principio subjetivo siempre conforme a ley (Dios y toda voluntad santa, dice Kant) y a un principio subjetivo no siempre conforme a la ley (la voluntad humana). El último tipo de determinación llámase *constricción* y el principio llámase *mandato*.

La forma del *mandato*, que se expresa por un “deber ser”, se llama *imperativo*. Los imperativos son hipotéticos cuando son medios para conseguir alguna otra cosa y son categóricos cuando la acción es el fin en sí misma. Aquí Ando Takatura ha visto una analogía con los conceptos de *techne* y *phronesis* de Aristóteles. El imperativo hipotético manda lo que se debe hacer para alcanzar el fin deseado, así como la *techne* es un conocimiento que tiene un fin externo y es un medio para producir la cosa deseada; mientras que el imperativo categórico representa la acción y su necesidad como fin en sí misma, así como la *phronesis* es un conocimiento cuyo fin es la acción misma.

Kant busca el fundamento de la moralidad, como buscó las condiciones que hacen posible el conocimiento de la naturaleza, el conocimiento teórico. Y encuentra que solo puede haber moralidad, esto es solo podemos responsabilizar a alguien de sus actos, si tiene como fundamento a la libertad. Esta determina a la voluntad como causalidad

y por tanto, alguien es responsable de sus actos, si y solo si, asumimos que es causa de dichos actos.

La diferencia entre el uso teórico y el uso práctico de la razón reside en que, mientras el primero se funda en los conceptos del entendimiento y su crítica (crítica de la razón pura y práctica) se refería a las condiciones de posibilidad del conocimiento humano; la segunda tiene su principio en una idea de la razón y se refiere no a la moralidad según la naturaleza humana, sino a la moralidad válida para todo ser racional.

Es claro que esto es una oposición más con Aristóteles —como hemos mencionado—, de hecho, distinguimos los actos prudentes de los imprudentes, sin haber definido la *phronesis*; Kant, por el contrario, parte de definir lo que es bueno absolutamente (universalmente) y luego aplicarlo a las condiciones humanas (a la voluntad que además de ser determinada por la razón también es determinada por las inclinaciones).

Una consecuencia de esta oposición es que, en tanto que para Aristóteles la parte irracional del alma (la *orexis*, que puede ser traducida por apetencia o inclinaciones) se articula con la parte racional mediante el hábito (*hexis*) de la buena deliberación, en la cual la apetencia (*orexis*) es una apetencia que razona o el intelecto (*nous*), un intelecto que desea y cuyo principio es un hombre; para Kant —como él mismo señala en la *Introducción a la Crítica del Juicio* (parágrafos I y II)— la voluntad como determinada por las inclinaciones, esto es, en tanto objeto de la razón teórica y por tanto, como *fenómeno*, pertenece a la naturaleza, y en tanto, determinada por la libertad (como voluntad determinada por la razón) y por tanto, como *noumeno*, como cosa en sí, pertenece a lo suprasensible, quedando separada una de la otra.

Bibliografía

- Ando, Takatura. *Aristotle's Theory of Practical Cognition*. Netherlands: Martinus Nijhoff, 1971.
- Arendt, Hanna. *La condición humana*. Barcelona: Editorial Paidós, 1983.
- Aristotéles. "Ética a Nicómaco", en: *Obras escogidas*. Madrid: Editorial Aguilar, 1990.
- Aristotéles. "Política", en: *Obras escogidas*. Madrid: Editorial Aguilar, 1990.
- Aubenque, Pierre. *La prudence chez Aristote*. France: Press Universitaires de France, 1963.
- Ferrer, J.J. y Álvarez, J., C. *Para fundamentar la bioética. Teorías y paradigmas teóricos en la bioética contemporánea*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas y Editorial Desclée Da Brouwer, 2003.
- Gadamer, H.-G. *Verdad y método*. Barcelona: Sígueme, 1985.
- Gadamer, H.-G. *Verdad y método II*. Barcelona: Sígueme, 1985.
- Jonas, H. *El principio vida hacia una biología filosófica*. Traducción de José Mardomingo, Madrid: Editorial Trotta, 2000.
- Jonas, H. *Pensar sobre Dios y otros ensayos*. Traducción de Angela Ackermann, Barcelona: Editorial Herder, 1992.
- Jonsen A. R. *The Birth of Bioethics*. New York: Oxford University Press, 1998.
- Kant, I. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México: Porrúa, 1983.
- Levine, R. J. *Ethics and Regulation of Clinical Research*, New Haven: Yale University Press, 1988.
- Luna, Florencia y Rivera Eduardo (compiladores). *Los desafíos éticos de la genética humana*. México: Fondo de Cultura Económica y el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM, 2005.
- Marino, López Antonio, (editor). "Phronesis y sapiencia filosófica", en: *Inter Alia Hermenéutica*, UNAM-ENEP-ACATLAN, 1995.
- Platts, Mark. *Sobre usos y abusos de la moral ética, sida y sociedad*. México: Paidós-IIF-UNAM, 1999.

- Platts, Mark (compilador). *Dilemas éticos*. México: FEC-IIF-UNAM, 1997.
- Rescher, N. *La Racionalidad, una indagación filosófica sobre la naturaleza y la justificación de la razón*, Tecnos, 1991.
- Rivera, López, Eduardo. *Ética y trasplante de órganos*. México: FCE-IIF-UNAM, 2001.
- Rouse, Joseph. *Knowledge and Power: toward a political philosophy of science*. Ithaca Cornell University Press, 1987.
- Kiesel, Teodor. "Heidegger and the new image of science", en: Christopher Macan (editor). *Martin Heidegger*, volumen IV, London: Routledge, 1997.
- White, Jhon. *A Biological Theme in Aristotle's Ethics*, Editado en *The St. John's Review*, Vol. XLII, no. 3, 1994.

The Difficulty of Measuring

Resumen

El análisis de redes se ha popularizado porque ha facilitado abordar relaciones estructurales que otros métodos ignoraban, sin embargo todavía quedan pendientes algunos problemas metodológicos que conviene abordar para buscar explicaciones más complejas, como por ejemplo la generación de índices de centralidad donde se manejen conexiones con peso y atributos diferenciados. En este artículo se apuntan algunas de las problemáticas encontradas en nuestro análisis de la red de poder mexicana para mostrar la centralidad de los actores y la dificultad de generar un índice de poder.

Palabras clave: Índice de centralidad, índice de poder, medición, México

Abstract

Network analysis has popularized because it has facilitated approaching structural relationships which other methods ignored, however, still some methodological problems remain to be solved in the search of more complex explanations, such as the generation of centrality indexes in which connections with weight and attributes. In this article we indicate some of the problems we found in our centrality analysis of the Mexican network of power and the difficulty to generate an index of power.

Key words: Centrality index, power index, measurement, Mexico

La dificultad de medir

*Samuel Schmidt Nedvedovich*¹

-
1. Nacionalidad: Mexicana
Grado máximo de estudios: Doctorado
Especialización: Ciencias Políticas
Adscripción: Vicepresidente para Asuntos Académicos. Universidad de Guadalajara. Los Ángeles
Correo electrónico: shmil50@hotmail.com

Fecha de recepción: 12 de agosto de 2011
Fecha de aceptación: 21 de agosto de 2012

Introducción¹

En “El problema del mundo pequeño” (Milgram, 2003) se medían los pasos que se debía dar para conectar a dos nodos sabiendo a través de quién había pasado un paquete y se pudo llegar a conclusiones sobre la trayectoria y las distancias existentes entre nodos. Al establecerse una medición para la comunicación entre nodos en una red, no se consideró el peso de cada conexión, lo que pudo haber explicado la velocidad entre las trayectorias. Siguiendo esta noción, Deutsch (1962) concluye que la comunicación se sustenta en conexiones sociales al plantear que la velocidad en que se transmite la información muestra la cohesión de la sociedad. En este nivel de abstracción las conclusiones son correctas pero se requiere mayor detalle para entender la arquitectura de la red y por ende la forma como se dan las conexiones en la sociedad.

Muchos estudios han resuelto el problema del acopio de la información por medio de entrevistas, asumiendo que la información recolectada es fidedigna, de ahí que la medición permita alcanzar conclusiones válidas. ¿Y si esa información no fuera tan fidedigna como pensamos? Muchos antropólogos piensan que lo que escuchan es necesariamente verdadero y puede no serlo. Uno puede asumir que el entrevistado dice la verdad y no hay razón para no creerle. ¿Pero que sucedería si no dice la verdad cuando identifica contactos o cuando los niega, por cualquier consideración? Aun asumiendo que hay un cierto margen de error difícil de determinar, este podría ser un problema controlado si pudiéramos introducir mecanismos de verificación de la información. Hipotéticamente el error se puede reducir en estudios con una muestra de población relativamente pequeña donde se pueda confirmar la información, pero no todos los estudios ofrecen la ventaja de mostrarnos la versión de los actores; al analizar una red política existe la dificultad de conocer de viva voz quiénes son los contactos o

1 Agradezco los comentarios de Jorge Gil-Mendieta y la colaboración de Alejandro Ruiz en los cálculos de los índices.

que nos respondan cuestionarios². En nuestro caso hablamos de una red de grandes dimensiones, y los políticos no se prestan fácilmente a dar información sobre sus contactos, ya que piensan que eso los vulnera. En una ocasión presenté al gobernador de Tlaxcala un esquema de su red, la vio con cuidado y con exclamaciones expresó: “ah, de este ya no me acordaba”, lo que pudo haber sido cierto, pero también pudo haber sido para no mostrar que uno había descubierto sus relaciones políticas.

Frente a la dificultad de entrevistar políticos, aun con el riesgo que no digan toda la verdad, hemos decidido descansar sobre fuentes de segunda mano que pueden dar un cuadro cercano a la realidad, sin dejar de asumir que pueden tener cierto sesgo. En una ocasión invitamos a presentar uno de nuestros libros a un político connotado (Manuel Camacho Solís) y pusimos en una pared la gráfica sobre el gabinete de Carlos Salinas de Gortari donde el participó de manera destacada. Cuando le mostramos su posición en la red, de inmediato indicó hacia una conexión de tipo 1 y exclamó: “A esta mujer ni siquiera la conozco”, lo que para él era suficiente para descalificar el estudio. Era poco probable que no la conociera dada su notoriedad en ese gabinete presidencial y a que ella aparecía a un paso de un secretario de Estado; pero, aceptando que era posible que no la conociera, en cuyo caso podía haber un error en la fuente que nos llevó a incluirla en la gráfica; también existe la posibilidad que él mintiera por varias razones: tenía algún interés en negar su relación con esa mujer o porque siendo político venía al evento decidido a mostrar que nuestro análisis carecía de validez, cosa que sugirió hasta que le mostramos su propia red. Pero parecía establecerse que una relación burocrática no es necesariamente una conexión, planteamiento que tiene una gran implicación para el análisis de redes. Nosotros asumimos según información de diversas entrevistas que en el sistema político mexicano hay funcionarios nombrados sin que sean del equipo del funcionario al que fueron asignados,

2 Al conducir un estudio Delphi, encontramos que el panel de legisladores registró el menor nivel de respuesta y que sus integrantes expresaron la perspicacia sobre el “verdadero” interesado en conseguir la información.

con lo cual la conexión 1 puede ser irrelevante, la pregunta es, ¿en cuál ocasión se vuelve irrelevante y en cuál no? ¿Cómo saber si al colaborador lo nombró alguien más para ponerlo como cuña?, ¿cómo manejar el dato cuando el nombrado como cuña no pertenece a la misma red que su jefe?, ¿puede la cuña convertirse en miembro de la red a donde fue colocada? Cuando se trata de una red muy grande, su tamaño puede representar un problema serio al medir la centralidad, ya que el margen de error es difícil de determinar. Existe la posibilidad que sea un tema menor que no afecta de manera seria los valores de centralidad si se tratara de un solo actor porque distorsionaría muy poco los valores, pero no tenemos la certeza de cuántos actores estarán en esta situación. Nosotros salvamos este problema eliminando los valores uno en el análisis de la red, pero esto puede conllevar otros errores porque pudimos haber eliminado conexiones importantes. Cualquiera que sea la conclusión de esta discusión, para una red tan grande como la que analizamos, en un sistema con la cultura política del mexicano, nos quedamos con una cierta incertidumbre difícil de valorar.

Existe un problema en la consideración de homogeneidad en una red. Dentro de una misma formación política hay contrincantes y hasta enemigos³. Medir su concurrencia en el tiempo puede llevar a error. Imaginemos que hay dos diputados del mismo partido en la misma comisión legislativa, pero pertenecen a distintos grupos políticos que se encuentran en pugna. Desde un cierto nivel de abstracción están en la misma red, pero sus conexiones aunque parecerían fuertes son débiles, y esto a reserva de considerar que la pertenencia al mismo partido implica una conexión, lo cual está sujeto a duda, podría ser una coincidencia.

La etnografía es un instrumento de gran valor. Investigaciones como las de Douglas White et. al. (2002) son valiosas porque muestran elementos culturales que influyen en la conformación de la red. En ese estudio encontraron que el compadrazgo facilita la reconexión, pero perdieron de vista que las dificultades económicas han elevado

3 Véase una interesante descripción de este problema desde la perspectiva de un ex dirigente del servicio de inteligencia israelí (Mosad). (Halevy 2006).

el número de compadrazgos, generando que no todos tengan el mismo peso, ni emotivo, ni simbólico, ni de compromiso: no es lo mismo un padrino de pastel que uno de bautizo. En nuestro caso también recurrimos a la etnografía para completar información. Cuando trabajamos sobre la red de Miguel Alemán un médico nos consiguió una entrevista con uno de los colaboradores cercanos del ex presidente que estaba hospitalizado y este dio información sobre ciertas actividades donde Alemán tenía relaciones estrechas con ciertos actores, la información había sido aportada por Alemán en su autobiografía y el informante la corroboró, pero este fue un “garbanzo de a libra” y no hay muchas oportunidades para corroborar información de esta manera. Uno de los temas básicos del análisis de redes consiste en mostrar una conexión capaz de ser medible, sin embargo, ya vimos que en ciertos casos esto puede ser complicado al grado de no poder introducirse mecanismos de verificación.

Gil y Schmidt (1996) desarrollaron un índice de centralidad que mide las distancias entre los actores asumiendo que aquel que tiene el mayor número de conexiones tiene una posición central más importante; se descubrió que hay actores que tienen un índice de centralidad superior al del presidente, no obstante que el presidente juega una posición política superior (y tiene poderes metaconstitucionales) —pensábamos— a la de cualquier actor político. La decisión entonces fue intentar elaborar un índice de poder político que mostrara qué es el capital político bajo el supuesto que se debía elaborar un índice donde se considerara el peso diferenciado de las conexiones. En contra de lo que piensa Sinclair (2007), por diversas razones que abordaremos más adelante, este índice va más allá del índice de centralidad referido teniendo que ver hasta con las definiciones mismas.

La definición de poder

Hemos optado por la definición del poder en combinación con la influencia (Dahl 1963, ver especialmente el capítulo “Power and Influence”). La influencia consiste en la posesión y el uso de recursos políticos. Se debe diferenciar entre influencia potencial e influencia real,

ya que todos tenemos recursos (influencia potencial), pero no todos los sabemos usar, aquellos que los usan de una manera efectiva tienen influencia real, por ejemplo, dos actores tienen dinero, uno de ellos lo usa para cabildar a favor de sus intereses⁴, ambos tienen influencia, pero la de uno es real.

El poder político puede considerarse como influencia coercitiva, ya que está directamente relacionado con la autoridad y la pertenencia a una estructura jerárquica e involucra la capacidad de castigar y/o recompensar. Esta definición sugiere complementarla considerando a Weber, pero lo omitimos en esta discusión.

Capital político (PK)

Esta categoría es un poco más elusiva. Habiendo arrancado de la definición de poder tendremos que constreñirnos a instancias institucionales para determinar el capital político. Uno usualmente escucha que los actores políticos tienen capital político (PK), pero la definición es tan ambigua que depende del entrevistado. Algunos políticos lo consideran como la base de los votos recibidos en la elección inmediatamente anterior en que participaron, aunque diferentes escenarios pueden afectar esa consideración: Un gobernante puede perder parte de sus seguidores si su actividad de gobierno se percibe negativamente; puede aumentar si su gestión se considera positiva, nosotros el único dato que podemos manejar es el de la elección pasada y no podemos especular sobre el comportamiento electoral potencial, para esta definición la variable tiempo es crucial. Esto puede combinarse con las encuestas —en el caso de haberlas— pero nos mete al terreno de la incertidumbre.

4 Hay una anécdota sobre una persona que puede pedirle un favor al Virrey en la Ciudad de México y lo hizo de la siguiente manera: “Señor, usted cruza por la intersección de dos calles (las nombró), yo estaré ahí cada día en la mañana y solamente le pido que me salude”. Después de unos meses era una de las personas más influyentes porque “conocía” al Virrey.

Un gobernador consideraba que su PK era alto porque había sido buen gobernante⁵, aunque era criticado ya que había ganado la elección por medio de fraude electoral, su partido perdió la elección intermedia y cedió el puesto a la oposición al término de su mandato, no obstante esto, mantenía una gran influencia. Podemos asumir que su PK estaba basado en sus conexiones a nivel local y nacional, independientemente de los “seguidores” y el proceso electoral.

Entrevistamos a un político que basaba el PK en tres elementos: ¿a quién conoce?, los recursos con que cuenta y su imagen pública. La primera variable podría ser medible aunque requiere su colaboración, dificultad que ya comentamos, en su caso, él manejaba abiertamente su pertenencia a diversas instituciones, como son: sindicato, partido político, grupo político; la segunda variable es medible toda vez que tenía una posición administrativa que le daba recursos económicos y políticos, aunque podía cambiar inesperadamente y no se podía considerar como una constante; la tercera variable era mucho más complicada de medir porque su imagen pública estaba basada en percepciones que se mueven en diferentes niveles, por ejemplo: qué tan bien es aceptado entre sus pares, entre sus enemigos, entre sus seguidores, entre seguidores potenciales, entre sus colaboradores, en los medios de comunicación (que muchas veces son comprados); para esta carecemos de fuentes confiables, con lo cual 1/3 de los criterios es difícil de evaluar. Tal vez pudiera medirse el PK de este actor, pero no hay garantía para replicar el caso en una red grande por la falta de información consistente para todos los actores.

Otra entrevista generó el criterio que el PK era la capacidad de interlocución, que resulta en creación de consenso, esto pudiera estar basado en conexiones, pero parece tener un cierto sustento subjetivo, ya que el argumento parece referirse a las habilidades del individuo.

5 Decir que una persona es un buen gobernante es un concepto difuso porque se basa en criterios subjetivos, aún ahora con el uso frecuente de encuestas que miden el desempeño gubernamental, se tienen serios problemas, ya sea por falta de consistencia y sistematización o porque la publicidad gubernamental, puede influir en las opiniones de corto alcance. Una opinión positiva no necesariamente se traduce en votos a favor del gobernante y su partido.

Puede haber un político con muchas conexiones y poca habilidad para lograr consensos y viceversa.

Algunas conexiones pueden cambiar a lo largo del tiempo, ya que están sostenidas por una posición administrativa o política, aspecto drásticamente contrario a las conexiones sociales que usualmente se mantienen en el tiempo. Aquí conviene referirnos a la cuestión del momento en que un contacto se convierte en conexión, para medir cosas similares y evitar el riesgo de considerar a una élite como si fuera una red; la élite es una categoría más amplia que incluye a personas que comparten ciertos atributos y cuya conectividad amerita ser medida, pero que no necesariamente conforman una red.

Mientras más elevada es la posición en la jerarquía mayor es el acceso a recursos (humanos, económicos y políticos), pero tampoco esto es una constante. Asumimos que no se puede suponer que todos los actores son iguales, y que las distintas conexiones tienen pesos distintos. La combinación de las conexiones genera una red que probablemente sea única.

Revisando el In, algunas consideraciones metodológicas

En el In (Gil y Schmidt 1996) medimos la centralidad de acuerdo a las distancias.

Así tenemos que:

$$I_n = \frac{1}{N-1} (N_{d1} + \frac{1}{2} N_{d2} + \dots + \frac{1}{m} N_{dm})$$

Donde:

es el índice del nodo.

es el número de nodos a distancia m del nodo n

Cuando desarrollamos el índice de centralidad y lo aplicamos a la red de poder mexicana sorprendió encontrar que en ocasiones el presidente no tenía el valor máximo. Pensamos que algunos actores ten-

drían más conexiones que el presidente y eso mostraba que sus valores fueran más altos, pero quedaba la duda sobre esta discrepancia, ¿por qué un actor con los valores de centralidad más altos no llegaba a ser presidente?, o ¿por qué un actor sin los valores más altos se convertía en el presidente? Una de las respuestas fue que las conexiones, aunque mostraban una parte importante de la lógica del sistema, no podían ser el único criterio para entender la nominación presidencial, puesto que nosotros le dábamos el mismo valor a todos los tipos de conexiones, 1 si existía y cero si no existía; metodológicamente fue necesario para construir la matriz de relaciones, pero al parecer es insuficiente para dar otras explicaciones.

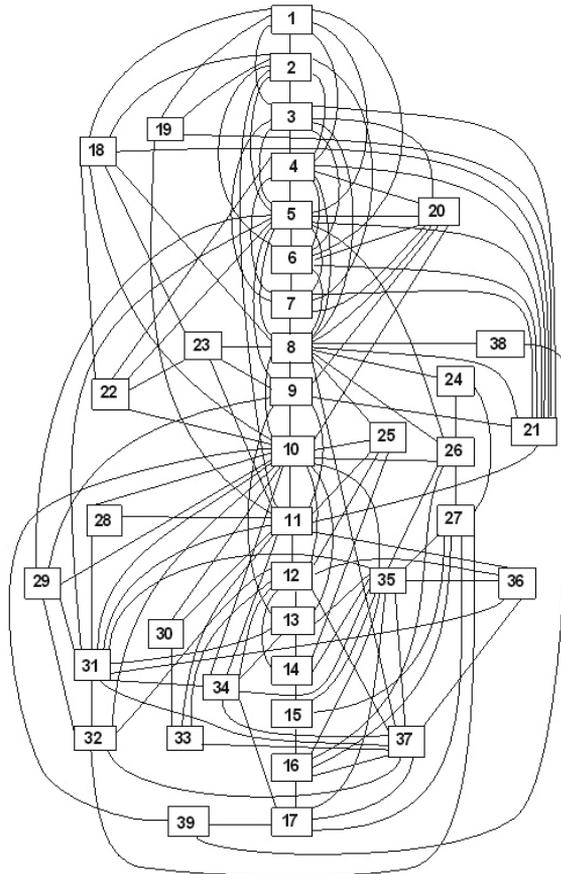
Una segunda consideración metodológica es que el número de personas analizadas en la red era insuficiente, la información sobre los actores era desigual y nuestro análisis no incorporaba la heterogeneidad de los actores, entonces, la discrepancia encontrada reflejaba las carencias en el índice.

La tercera consideración metodológica es que inicialmente incluimos en la red actores que no coinciden en el tiempo, pero son miembros de una red mayor (gráfica 1), posteriormente corregimos este error analizando a la red cada cinco años y produciendo indicadores más cercanos a la realidad (ver tabla 5), pero los valores de los últimos presidentes posiblemente eran bajos debido a una omisión de actores posteriores a su presidencia, problema ausente para los valores de sus predecesores. Queda la duda sobre cuál es la medición adecuada y la inclusión de actores óptima para acercarnos a la realidad.

La cuarta consideración es que la red se construyó alrededor de los presidentes (gráfica 1) poniendo a los más tempranos arriba y moviéndonos cronológicamente hacia abajo, pero si lo hacemos por medio de los valores del In resulta otra gráfica (gráfica 2) que no tiene muchas variaciones. Este problema nos lo presentó Frank Harary, sugiriendo que debíamos tratar de convertir una gráfica no plana por una plana y luego analizar qué cambiaba en el aspecto politológico (Harary, Gil y Schmidt 2001). Del cambio de la visualización se pueden extraer conclusiones politológicas distintas, lo que no resuelve la problemática planteada en este ensayo.

Gráfica 1. La red mexicana de poder 1920-1990 por orden cronológico

1. Madero González, Francisco I.
2. Carranza Garza, Venustiano
3. Obregón Salido, Álvaro
4. Elías Calles, Plutarco
5. Portes Gil, Emilio
6. Ortiz Rubio, Pascual
7. Rodríguez Luján, Abelardo L.
8. Cárdenas del Río, Lázaro
9. Ávila Camacho, Manuel
10. Alemán Valdés, Miguel
11. Ruiz Cortines, Adolfo
12. López Mateos, Adolfo
13. Díaz Ordaz, Gustavo
14. Echeverría Álvarez, Luis
15. López Portillo, José
16. De la Madrid Hurtado, Miguel
17. Salinas de Gortari, Carlos
18. Aguilar Vargas, Cándido
19. Treviño González, Jacinto B.
20. Gómez Segura, Marte R.
21. Santos Rivera, Gonzalo N.
22. Alemán González
23. Jara Rodríguez, Heriberto
24. Beteta Quintana, Ignacio
25. Sánchez Taboada, Rodolfo
26. Betata Quintana, Ramón
27. Beteta Monsalve, Mario Ramón
28. Carbajal Bernal, Ángel
29. Serra Rojas, Andrés
30. Ruiz Galindo, Antonio
31. Carrillo Flores, Antonio
32. Bustamante Vasconcelos, Eduardo
33. Loyo González, Gilberto
34. Ortiz Mena, Antonio
35. Margáin Gleason, Hugo B.
36. González Blanco, Salomón
37. Salinas Lozano, Raúl
38. Cárdenas Solórzano, Cuauhtémoc
39. Alemán Velasco, Miguel



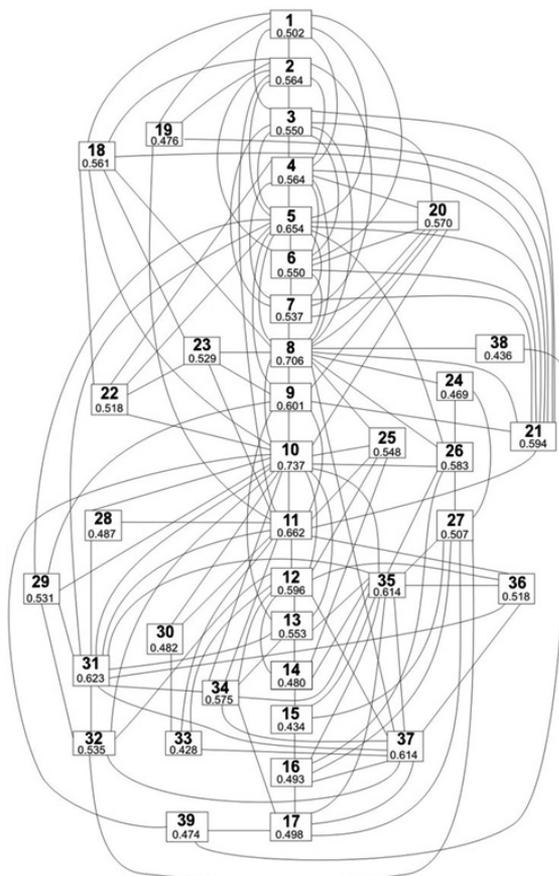
Fuente: Elaboración propia.

En la gráfica 2 pusimos el valor In mayor en el centro de la gráfica en cada periodo presidencial. Los actores del 1 al 7 se mantienen en el centro porque el análisis arranca desde 1940 y carecíamos de una perspectiva comparativa hacia atrás .

Los actores del 8 al 12 se mantienen en el centro aunque no tienen los valores In más altos durante su administración, y es que los actores con los valores In altos ya están en el centro y son ex presidentes.

Gráfica 2. La red de poder mexicana 1920-1990 según valores In

1. Madero González, Francisco I.
2. Carranza Garza, Venustiano
3. Obregón Salido, Álvaro
4. Elías Calles, Plutarco
5. Portes Gil, Emilio
6. Ortiz Rubio, Pascual
7. Rodríguez Luján, Abelardo L.
8. Cárdenas del Río, Lázaro
9. Ávila Camacho, Manuel
10. Alemán Valdés, Miguel
11. Ruiz Cortines, Adolfo
12. López Mateos, Adolfo
13. Díaz Ordaz, Gustavo
14. Echeverría Álvarez, Luis
15. López Portillo, José
16. De la Madrid Hurtado, Miguel
17. Salinas de Gortari, Carlos
18. Aguilar Vargas, Cándido
19. Treviño González, Jacinto B.
20. Gómez Segura, Marte R.
21. Santos Rivera, Gonzalo N.
22. Alemán González
23. Jara Rodríguez, Heriberto
24. Beteta Quintana, Ignacio
25. Sánchez Taboada, Rodolfo
26. Betata Quintana, Ramón
27. Beteta Monsalve, Mario Ramón
28. Carbajal Bernal, Ángel
29. Serra Rojas, Andrés
30. Ruiz Galindo, Antonio
31. Carrillo Flores, Antonio
32. Bustamante Vasconcelos, Eduardo
33. Loyo González, Gilberto
34. Ortiz Mena, Antonio
35. Margáin Gleason, Hugo B.
36. González Blanco, Salomón
37. Salinas Lozano, Raúl
38. Cárdenas Solórzano, Cuauhtémoc
39. Alemán Velasco, Miguel



Fuente: Elaboración propia.

Desde 1965 empezamos a notar cambios en la gráfica, como es el caso del actor 31, Antonio Carrillo Flores cuyo $In = 0.720$ es superior al del actor 13, el presidente Gustavo Díaz Ordaz con $In = 0.598$; otros actores tienen un In superior al de Díaz Ordaz, pero el valor superior se colocó en el centro.

Seguimos el mismo procedimiento hasta 1985. Para 1990 el presidente Carlos Salinas de Gortari fue ubicado en el centro, otros actores tenían In superiores, pero ya estaban en el centro y él tenía el valor siguiente. La tabla 1 ayuda a ver estos valores.

Tabla 1. La red de poder mexicana 1920–1990 por In

| | 40 | 45 | 50 | 55 | 60 | 65 | 70 | 75 | 80 | 85 | 90 |
|---------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|----|----|----|
| 1 Madero González, Francisco I. | | | | | | | | | | | |
| 2 Carranza Garza, Venustiano | | | | | | | | | | | |
| 3 Obregón Salido, Álvaro | | | | | | | | | | | |
| 22 Alemán González, Miguel | | | | | | | | | | | |
| 4 Elías Calles, Plutarco | 0.657 | | | | | | | | | | |
| 25 Sánchez Taboada, Rodolfo | 0.583 | 0.583 | 0.591 | | | | | | | | |
| 9 Ávila Camacho, Manuel | 0.722 | 0.750 | 0.705 | | | | | | | | |
| 18 Aguilar Vargas, Cándido | 0.602 | 0.602 | 0.583 | 0.576 | | | | | | | |
| 6 Ortiz Rubio, Pascual | 0.657 | 0.620 | 0.568 | 0.561 | 0.540 | | | | | | |
| 26 Beteta Quintana, Ramón | 0.593 | 0.593 | 0.576 | 0.568 | 0.558 | | | | | | |
| 7 Rodríguez Luján, Abelardo L. | 0.657 | 0.620 | 0.568 | 0.561 | 0.540 | 0.511 | | | | | |
| 23 Jara Rodríguez, Heriberto | 0.611 | 0.611 | 0.583 | 0.545 | 0.514 | 0.508 | | | | | |
| 12 López Mateos, Adolfo | | | 0.629 | 0.629 | 0.667 | 0.682 | | | | | |
| 8 Cárdenas del Río, Lázaro | 0.889 | 0.861 | 0.795 | 0.750 | 0.710 | 0.674 | | | | | |
| 19 Treviño González, Jacinto | 0.509 | 0.500 | 0.492 | 0.492 | 0.486 | 0.485 | 0.448 | | | | |
| 33 Loyo González, Gilberto | | | | 0.530 | 0.536 | 0.553 | 0.504 | | | | |
| 11 Ruiz Cortines, Adolfo | 0.685 | 0.685 | 0.720 | 0.720 | 0.732 | 0.742 | 0.688 | | | | |
| 20 Gómez Segura, Marte R. | 0.676 | 0.648 | 0.621 | 0.591 | 0.580 | 0.561 | 0.479 | | | | |
| 21 Santos Rivera, Gonzalo N. | 0.750 | 0.722 | 0.674 | 0.644 | 0.609 | 0.583 | 0.489 | 0.348 | | | |
| 5 Portes Gil, Emilio | 0.741 | 0.713 | 0.652 | 0.659 | 0.645 | 0.606 | 0.546 | 0.525 | | | |

| | | | | | | | | | | | | |
|----|---------------------------------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|-------|
| 13 | Díaz Ordaz, Gustavo | | 0.500 | 0.538 | 0.523 | 0.565 | 0.598 | 0.592 | 0.627 | | | |
| 30 | Ruiz Galindo, Antonio | | | 0.508 | 0.538 | 0.529 | 0.538 | 0.529 | 0.431 | 0.446 | | |
| 10 | Alemán Valdés, Miguel | 0.722 | 0.750 | 0.795 | 0.773 | 0.761 | 0.773 | 0.742 | 0.716 | 0.738 | | |
| 28 | Carvajal Bernal, Ángel | | | 0.508 | 0.545 | 0.536 | 0.545 | 0.538 | 0.495 | 0.506 | | |
| 31 | Carrillo Flores, Antonio | | | | 0.674 | 0.688 | 0.720 | 0.742 | 0.755 | 0.738 | 0.694 | |
| 24 | Beteta Quintana, Ignacio | 0.519 | 0.509 | 0.477 | 0.462 | 0.446 | 0.413 | 0.353 | 0.377 | 0.417 | 0.458 | |
| 32 | Bustamante Vasconcelos, Eduardo | | | 0.545 | 0.568 | 0.565 | 0.576 | 0.600 | 0.627 | 0.667 | 0.653 | 0.633 |
| 36 | González Blanco, Salomón | 0.472 | 0.472 | 0.508 | 0.545 | 0.551 | 0.591 | 0.583 | 0.559 | 0.583 | 0.611 | 0.583 |
| 29 | Sierra Rojas, Andrés | 0.546 | 0.546 | 0.568 | 0.561 | 0.551 | 0.553 | 0.558 | 0.578 | 0.560 | 0.514 | 0.425 |
| 34 | Ortiz Mena, Antonio | | | | | 0.609 | 0.644 | 0.642 | 0.627 | 0.631 | 0.653 | 0.633 |
| 35 | Margáin Gleason, Hugo B. | | | | | | 0.621 | 0.708 | 0.784 | 0.821 | 0.875 | 0.883 |
| 37 | Salinas Lozano, Raúl | 0.537 | 0.528 | 0.568 | 0.629 | 0.645 | 0.674 | 0.617 | 0.647 | 0.690 | 0.778 | 0.800 |
| 15 | López Portillo, José | | | | | | | 0.492 | 0.564 | 0.607 | 0.653 | 0.683 |
| 14 | Echeverría Álvarez, Luis | | | | | 0.438 | 0.477 | 0.475 | 0.515 | 0.512 | 0.542 | 0.558 |
| 27 | Beteta Monsalve, Mario Ramón | | | | | | | 0.525 | 0.603 | 0.655 | 0.750 | 0.750 |
| 39 | Alemán Velasco, Miguel | | | | | | | | | | | |
| 38 | Cárdenas Solórzano, Cuauhtémoc | | | | | | | | | | | |
| 16 | De la Madrid Hurtado, Miguel | | | | | | | | 0.564 | 0.607 | 0.694 | 0.733 |
| 17 | Salinas de Gortari, Carlos | | | | | | | | | | 0.694 | 0.733 |

Fuente: Elaboración propia

El índice del capital político (PK)

El desarrollo de un índice como el PK es complicado. El primer problema consiste en asignarle un valor a los indicadores, especialmente porque los actores políticos tienen varios tipos de conexiones (amistad, familiar, económica, participación en distintos grupos, etcétera). En virtud de que las conexiones pueden ser muchas por tener especificidades que influyen en la vida de los actores, resolvimos agrupar indicadores que consideramos similares asignándole un valor binario a esas categorías (tabla 2), por ejemplo, todas las actividades políticas reciben el mismo valor.

Otra dificultad analítica a considerar es que el peso político-administrativo de las diferentes posiciones políticas varía. La diferencia en la influencia puede ser enorme entre el líder de una bancada en el congreso, un miembro del gabinete presidencial, un diputado local, un líder de sindicato (y depende de que sindicato). Dos actores son diputados, pero uno es presidente de una comisión de elevada importancia y el otro de una comisión con menor importancia⁶. Ambas conexiones aparecerán como políticas, pero hay una clara diferencia entre ellas. Se puede asignar un valor binario específico para cada una, pero el desglose puede ser muy amplio, lo que de nuevo nos remite a la congruencia de la información a lo largo del tiempo.

6 En el lore político mexicano se habla de la “burbuja” en el congreso para referirse a los diputados con mayor influencia y en los que recaen las decisiones, mientras en el otro extremo se encuentra el “bronx”.

Tabla 2. El grupo de Miguel Alemán

| | Relaciones | Indicadores agrupados | Valor Binario |
|-----|------------|---|---------------|
| I | Político | (G ₇) Gobernador de Veracruz | 8 |
| | | (G ₈) Campaña Presidencial | |
| | | (G ₉) Miembro del gobierno en Veracruz | |
| | | (G ₁₀) Gabinete presidencial | |
| II | Negocio | (G ₆) Despacho Privado | 4 |
| III | Académicas | (G ₁) Preparatoria | 2 |
| | | (G ₂) <i>Revista Eureka</i> | |
| | | (G ₃) Estudios universitarios | |
| | | (G ₄) Congreso en Oaxaca | |
| | | (G ₅) Profesores | |
| | | (G ₁₃) Miembro de la generación 1920-1924 | |
| | | (G ₁₁) Fraccionamiento | |
| | | (G ₁₂) Amigos cercanos | |

Fuente: Elaboración propia

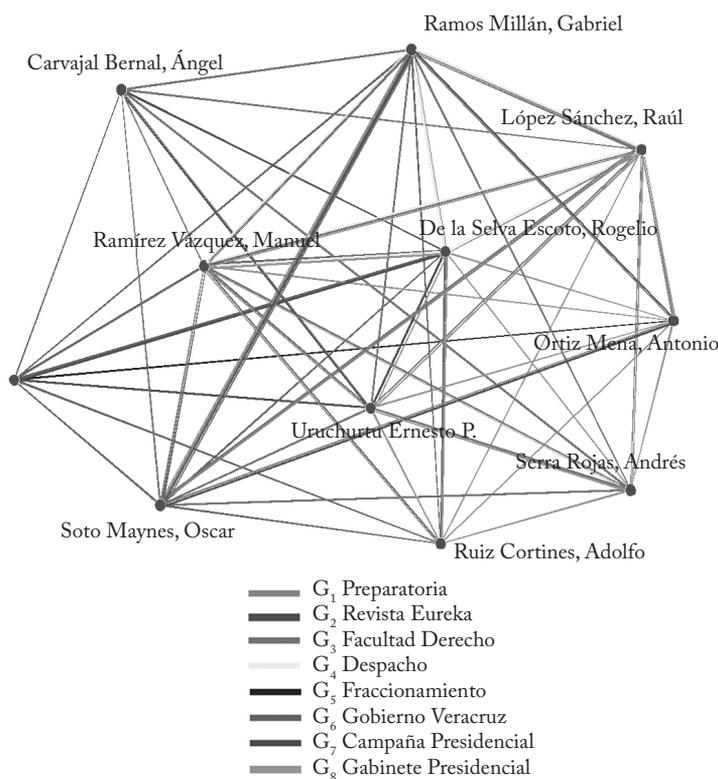
Nota: Las categorías fueron tomadas de la autobiografía de Alemán (1986), donde él definió los momentos más relevantes de su vida, lo que en principio implica que puede cambiar para otros grupos.

Cuando le presentamos este problema a Frank Harary, su respuesta fue: “Es muy fácil, simplemente pinta con diferentes colores el tipo de conexión”. Él pensaba en una solución visual, ya que la visualización de una red puede definirse de tal manera que contenga información que se convierta en una base para el conocimiento” (Brandes, Kenis, Raab 2005:2). Es una solución colorida, pero difícil de usar cuando se analiza una red grande, como en este caso, donde se incluía a 82 actores. Cuando coloreamos la gráfica decidimos usar rosa, azul y amarillo para las relaciones políticas; gris y verde para negocios, y otro tono de verde, azul y naranja para relaciones académicas. Cuando dos nodos

comparten más de una relación la gráfica se empieza a complicar. Así, en el ejemplo que estamos utilizando, para los nodos que comparten cuatro tipos de relaciones, las líneas adquieren un color difícil de determinar. Incluimos la gráfica 3 con once actores.

Dada la dificultad de mostrar con colores la configuración del poder en una red política de gran dimensión, intentamos crear un índice para lo cual asignamos valores binarios a las diferentes conexiones: 8, el valor más alto para las conexiones políticas y 1, el valor más bajo, para las conexiones de tipo académico, por ejemplo, coincidir en la escuela nacional preparatoria. La suma de todos los indicadores da un total de 15.

Gráfica 3. El grupo Alemán. Once actores cuyas conexiones fueron coloreadas



Fuente: Elaboración propia

Construcción de un índice para medir el PK

Los componentes del PK presentados aquí no son únicos, es posible considerar que puede haber relaciones distintas lo que plantea varios problemas. Hay un problema en el sentido que hay múltiples valores en los enlaces, se pueden comparar los valores que tiene ese nodo. Existe el problema de que cada caso específico determina la propiedad de las variables. Nosotros formulamos las variables a partir de la definición que hizo un actor importante y central en una red.

La fórmula que usamos para calcular el PK es

$$PK = \frac{(X_0)}{2^0} + \frac{(X_1)}{2^1} + \dots - 1$$

Donde

$$X_n \rightarrow n = 0, 1$$

$$PK = 0 \rightarrow (2^n - 1)$$

Posteriormente comparamos el PK a dos índices de centralidad: nuestro (In) y el de Freeman (1979). Freeman considera las distancias uno para cada nodo midiendo la centralidad de nodos adyacentes. Nosotros consideramos que el In es más adecuado que el de Freeman porque calcula nodos lejanos bajo el supuesto que las conexiones a diversas distancias permiten analizar intercambios adicionales y no solamente los que se dan en la adyacencia. Véase más arriba nuestra alerta al error posible en la conexión uno.

Hipotéticamente consideramos que el PK debería mostrar valores distintos al In y Freeman porque mide otras propiedades. Y en efecto los valores no se acercan (tabla 3), sin embargo, al seleccionar al grupo más cerrado de la red de Alemán, encontramos que el orden de importancia de los actores coincide en los tres índices (tabla 4). Uno de los temas que nos motivó a elaborar el PK es que ciertos eventos políticos parecían contradecir los valores de los índices de centralidad y se repitió con el PK. En los tres índices, Adolfo Ruiz Cortines termina casi en

último lugar con los valores más bajos y sin embargo fue el sucesor de Alemán. Hay que continuar buscando las causas de esta discrepancia.

Tabla 3. Índices de centralidad. In, Freeman y PK

| Actor | In | Freeman | PK |
|-------------------------|--------|---------|-------|
| Ramírez Vázquez, Manuel | 0.8481 | 0.6707 | .3522 |
| Ramos Millán, Gabriel | 0.8038 | 0.5854 | .2895 |
| De la Selva, Rogelio | 0.8354 | 0.6463 | .4791 |
| Soto Máynez, Oscar | 0.8228 | 0.6220 | .3185 |
| Uruchurtu, Ernesto | 0.7785 | 0.5366 | .2726 |
| Ruiz Cortines, Adolfo | 0.5401 | 0.0976 | .1122 |
| López Sánchez, Raúl | 0.8165 | 0.6098 | .2332 |
| Serra Rojas, Andrés | 0.8481 | 0.6707 | .1890 |
| Ortiz Mena, Antonio | 0.7489 | 0.5000 | .1119 |
| Carvajal Bernal, Ángel | 0.8165 | 0.6098 | .2945 |
| Casas Alemán, Fernando | 0.7616 | 0.5244 | .3791 |

Fuente: Elaboración propia

Tabla 4. Posición de actores políticos de la red de Alemán según su lugar en los índices de mayor a menor

| In | Freeman | PK |
|------------------------------|----------------------------|----------------------------|
| Ramírez Vázquez, Manuel 1ero | Ramírez Vázquez, Manuel | De la Selva, Rogerio |
| Serra Rojas, Andrés 1ero | Serra Rojas, Andrés | Casas Alemán, Fernando |
| De la Selva, Rogerio | De la Selva, Rogerio | Ramírez Vázquez, Manuel |
| Soto Máynez, Óscar | Soto Máynez, Oscar | Soto Máynez, Oscar |
| Carvajal Bernal, Ángel 4to | Carvajal Bernal, Ángel 4to | Carvajal Bernal, Ángel 4to |
| López Sánchez, Raúl 4to | López Sánchez, Raúl | Ramos Millán Gabriel |
| Ramos Millán, Gabriel | Ramos Millán Gabriel | Uruchurtu, Ernesto |
| Uruchurtu, Ernesto | Uruchurtu, Ernesto | López Sánchez, Raúl |
| Casas Alemán, Fernando | Casas Alemán, Fernando | Serra Rojas, Andrés |
| Ortiz Mena, Antonio | Ortiz Mena, Antonio | Ruiz Cortines, Adolfo |
| Ruiz Cortines, Adolfo | Ruiz Cortines, Adolfo | Ortiz Mena, Antonio |

Fuente: Tabla 3

Una dificultad consiste en que es común la creación de círculos cerrados o semi-secretos (gabinete de cocina —*kitchen cabinet*—) (sobre el caso israelí ver Halevy 2006), donde se pueden encontrar funcionarios gubernamentales, confidentes y hasta amigos del jefe de estado.

El grupo de Alemán tenía 80 miembros, de los cuales diez tenían una relación de largo alcance con Alemán, ya que se habían conocido en la preparatoria, hipotéticamente, por lo menos uno de ellos pudo haber estado en ese círculo cerrado, su índice puede ser bajo y, sin embargo, tener una gran influencia. Algunos de los “amigos” de Alemán eran intelectuales reconocidos que llegarían a tener una fuerte influencia en el sistema, pero con un bajo PK.

El PK que calculamos es apropiado para el periodo específico que hemos analizado, pero para conocer la influencia real de los actores se debe hacer un estudio longitudinal. Esto es a la vez la fortaleza del índice porque indica las condiciones coyunturales y su debilidad porque no se puede extender para toda la red en otros periodos.

Análisis de los datos. Un estudio de caso

Abordamos aquí al grupo cerrado del presidente Miguel Alemán (1946-1952), ya que lo hemos analizado exhaustivamente (Gil, Schmidt, Castro 1993) y tenemos datos duros para extraer conclusiones válidas.

Para el análisis de la red de poder más amplia, cuya información se encuentra alojada en Redmex, contamos 15 indicadores, además contamos con el testimonio de Alemán (Alemán 1986) que listó los momentos clave de su carrera política, lo que es importante, ya que la senda que recorre un político es donde se crean las principales conexiones políticas⁷. Agrupamos los indicadores para tener un número consistente para todos los actores y una cantidad manejable de las categorías.

Este grupo es parte de una red mayor que cuenta con 80 actores. A cada nodo se le asocia un número que será la suma de los valores

7 Esto no es generalizable porque los caminos pueden ser diferentes para cada político.

binarios que dependen del número de enlaces y su calidad. En el caso del ejemplo analizado, los enlaces tienen trece variables diferentes a las que se les asignaron cuatro valores binarios, lo que abre la posibilidad de que haya varios nodos con los mismos valores.

Realizamos dos cálculos: primero comparamos a los once actores principales con Alemán,⁸ de donde resultaron valores similares para el In y para Freeman con una variación sustancial para el PK (Tabla 5).

Tabla 5. Posición de actores por valores In, Freeman y PK

| Actor | In | Freeman | PK |
|-------------------------|------|---------|--------|
| Ramírez Vázquez, Manuel | 1.0 | 1.0 | 0.6745 |
| Ramos Millán, Gabriel | 1.0 | 1.0 | 0.1843 |
| De la Selva, Rogerio | 1.0 | 1.0 | 0.9098 |
| Soto Máynez, Oscar | 1.0 | 1.0 | 0.1529 |
| Uruchurtu, Ernesto | 1.0 | 1.0 | 0.7686 |
| Ruiz Cortines, Adolfo | 0.95 | 0.9 | 0.6275 |
| López Sánchez, Raúl | 0.95 | 0.9 | 0.5529 |
| Serra Rojas, Andrés | 0.59 | 0.9 | 0.5176 |
| Ortiz Mena, Antonio | 0.95 | 0.9 | 0.5765 |
| Carvajal Bernal, Ángel | 0.90 | 0.8 | 0.2667 |
| Casas Alemán, Fernando | 0.90 | 0.8 | 0.4392 |

Fuente: Elaboración propia

El índice de Freeman y el In produjeron un grado de 10 en cinco actores, este valor demuestra una alta adyacencia, mientras que el valor más alto del PK fue 0.9098. El sucesor de Alemán fue Ruiz Cortines, su In nunca fue elevado como se ve en la tabla 1 (0.685 en 1940, 0.685 en 1945, 0.720 en 1950, 0.720 en 1955, 0.732 en 1960, 0.742 en 1965, 0.688 en 1970), y en los índices de Freeman e In se ubicó en el segun-

8 Alemán fue excluido, ya que su valor es 1 toda vez que tiene conexiones con todos los actores.

do bloque, mientras que su PK fue 0.6275, muy lejos del valor más alto de 0.9098. Posiblemente sus valores variarían si lo analizamos desde su red, o sea como actor central, lo que nos lleva al tema de la posibilidad de analizar una red desde distintas perspectivas.

Hicimos otro cálculo incluyendo a los 80 miembros de la red de Alemán, la densidad fue menor y los valores cambiaron (tabla 6), y como era de esperarse el índice de Freeman se distanció del In.

Tabla 6. Densidades por valores In, Freeman y PK

| Actor | In | Freeman. | PK2 |
|-------------------------|--------|----------|------|
| Ramírez Vázquez, Manuel | 0.8481 | 0.6707 | 0.48 |
| Ramos Millán, Gabriel | 0.8038 | 0.5854 | 0.40 |
| De la Selva, Rogerio | 0.8354 | 0.6463 | 0.62 |
| Soto Máynez, Oscar | 0.8228 | 0.6220 | 0.46 |
| Uruchurtu, Ernesto | 0.7785 | 0.5366 | 0.36 |
| Ruiz Cortines, Adolfo | 0.5401 | 0.0976 | 0.16 |
| López Sánchez, Raúl | 0.8165 | 0.6098 | 0.34 |
| Serra Rojas, Andrés | 0.8481 | 0.6707 | 0.28 |
| Ortiz Mena, Antonio | 0.7489 | 0.5000 | 0.18 |
| Carvajal Bernal, Ángel | 0.8165 | 0.6098 | 0.40 |
| Casas Alemán, Fernando | 0.7616 | 0.5244 | 0.50 |

Fuente: Elaboración propia

El índice Pk refleja la suma de los valores binarios de los grupos a que pertenece el actor: los actores con los valores más altos pertenecen a los grupos con valores más altos: los grupos políticos. Para normalizar el PK la suma de los valores binarios se dividió entre el valor binario más alto que debió haber recibido un actor si hubiera pertenecido a todos los grupos. Este valor era de 15.

Para calcular un índice que puede ser más correcto y que definimos como PK2, consideramos el valor binario asignado al grupo y el In de todos los actores pertenecientes a este grupo. Esto se formula así:

$$\text{VMG} = \text{SIG} / \text{NAG}$$

Donde VMG: promedio del In de los actores en el grupo

SIG: es la suma de los In en el grupo.

NAG: número de actores en el grupo

entonces $P_g = \text{VBG} * \text{VMG}$ y $P_{k2} = P_{g1} + P_{g2} + P_{g3} + \dots + P_{gn}$

Donde

P_{k2} : es el capital político del actor

VBG es el valor binario del grupo

Si el In de los actores permite medir la centralidad de todos los nodos de acuerdo a su distancia, VMG calcula la centralidad promedio de los actores. Dado que este es un clique tal vez sea pertinente otro cálculo basado en el Ic (un índice de centralidad de cliques). En síntesis, hay una diferencia sustancial entre ambos valores (tabla 7); el PK mide la pertenencia a las categorías relevantes para este grupo, y el PK2 calcula la pertenencia agregada a la centralidad. Los valores del PK2 son más bajos, lo que tampoco explica la discrepancia mencionada, o sea, porque sucede que llega a la presidencia un político con valores de centralidad bajos.

Tabla 7. Diferencia en los valores In, Freeman, PK2 y PK

| Actor | In | Freeman | PK2 | PK |
|-------------------------|--------|---------|--------|------|
| Ramírez Vázquez, Manuel | 0.8481 | 0.6707 | 0.3522 | 0.48 |
| Ramos Millán, Gabriel | 0.8038 | 0.5854 | 0.2895 | 0.40 |
| De la Selva, Rogerio | 0.8354 | 0.6463 | 0.4791 | 0.62 |
| Soto Máynez, Oscar | 0.8228 | 0.6220 | 0.3185 | 0.46 |
| Uruchurtu, Ernesto | 0.7785 | 0.5366 | 0.2726 | 0.36 |
| Ruiz Cortines, Adolfo | 0.5401 | 0.0976 | 0.1122 | 0.16 |
| López Sánchez, Raúl | 0.8165 | 0.6098 | 0.2332 | 0.34 |
| Serra Rojas, Andrés | 0.8481 | 0.6707 | 0.1890 | 0.28 |
| Ortiz Mena, Antonio | 0.7489 | 0.5000 | 0.1119 | 0.18 |
| Carvajal Bernal, Ángel | 0.8165 | 0.6098 | 0.2945 | 0.40 |
| Casas Alemán, Fernando | 0.7616 | 0.5244 | 0.3791 | 0.50 |

Fuente: Elaboración propia

Conclusión preliminar al PK

El PK puede complementar el análisis de la centralidad porque incluye la calidad de las conexiones. Tiene la limitación de mostrar la condición del actor en un periodo específico de tiempo, para tener un cuadro más amplio y más preciso se requiere lograr el análisis en un periodo más largo de tiempo, pero se dificulta la disponibilidad de información homogénea y consistente.

Hay una dificultad para determinar el PK en virtud de existir un sustento subjetivo, ya que los componentes conceptuales significan diversas cosas para distintos actores lo que conlleva una cierta dificultad para ser operacionalizado en toda su complejidad. No obstante lo anterior, en un cierto nivel de abstracción nos permite acercarnos un poco más al peso de los distintos nodos e inclusive encontrar relaciones fuertes.

Hipotéticamente sugerimos que se puede complementar el PK con un índice de poder por clique PKC, cuestión que abordaremos en el futuro en otros artículos.

Resulta más sencillo analizar una red más chica aunque conlleva el riesgo de mostrar mayor densidad y valores que tal vez no muestran la verdadera naturaleza del índice de poder. Para una red más grande tenemos el riesgo de perder algunos indicadores sobre conexiones relevantes. En el caso de Alemania los momentos de su vida política están bien definidos, pero tal vez no sean los mismos para todos los grupos en la red y los políticos no siempre son tan abiertos como para relatar los datos específicos de su vida política. De aquí se desprende la duda sobre la posibilidad de generalizar a partir de este caso y sacar conclusiones para la red in extenso, aunque este grupo sea parte de la misma. Esto agrega una complicación para analizar una red tan amplia como la que tenemos en nuestra base de datos y que llega casi a 9,000 actores. También existe la posibilidad de estudiar distintos componentes de la red más grande y sacar conclusiones específicas para cada uno de ellos aunque no se generalicen para toda la red, a final de cuentas, junto con la red cambia la sociedad y el país.

En la discusión sobre el problema de la calidad de las conexiones hemos recibido propuestas de visualización. Desde la noción de Harary hasta el planteamiento de pintar líneas de diverso grosor, que redundan en el mismo tipo de enfoque y cae en el mismo tipo de problemática.

Un enfoque adicional es la sugerencia de aplicar redes de Petri. Gonzales Urmachea (2007) sostiene que

las PN ofrecen una forma de expresar procesos que requieren sincronía. Y quizás lo más importante es que las PN pueden ser analizadas de manera formal y obtener información del comportamiento dinámico del sistema modelado. Una idea fundamental en un sistema es que se compone de módulos que interactúan entre sí, los cuales pueden ser considerados por sí mismos un sistema, y podríamos estudiar su comportamiento por separado y de esta manera aislarlos, pero siempre teniendo en cuenta la

interacción que guardan con los otros módulos.

Ahora deseamos conocer en qué condiciones se encuentran los módulos, es como si detuviéramos al sistema en el tiempo, las condiciones internas de los módulos determinarían el estado en el que se encuentran, para esto entendemos que un sistema es un arreglo dinámico que en el transcurso del tiempo tiene variaciones y no permanece estático. El estado de un módulo con frecuencia depende de su historia, es decir de las acciones dadas en un tiempo anterior.

Una coincidencia en el tiempo y el espacio no es necesariamente una conexión, lo que limita de alguna manera este enfoque.

Continúa Gonzales Urmachea: "Las PN es una alternativa de modelado de sistemas, aplicados principalmente hacia el control y proceso, por su facilidad de manejo en el problema de la sincronización de procesos".

En la política en ciertos aspectos (elecciones) se puede hablar de sincronización de procesos, pero no se da en todas las relaciones, así que sería importante considerar si tal sincronización se presenta en la configuración de una red política.

Conclusión adicional

Como ya vimos, agregado a las dificultades metodológicas para crear un índice de poder lo más preciso posible, es difícil contar con buena información proveniente de los políticos y esto dificulta de gran manera que pueda establecerse las conexiones entre actores, empero, ante la ausencia de fuentes fidedignas se puede trabajar desde datos públicos que podrían tener algún margen de error, lo que requiere explorar la manera de reducirlo.

Hemos concluido que la existencia de la red de poder explica en gran medida la estabilidad política mexicana y especialmente el que se haya avanzado de la existencia de un sistema de partido único a un sistema de competencia moderada con relativa turbulencia. Todavía falta camino por andar para entender las relaciones de poder más pro-

fundas y que explican el movimiento de élites, grupos y redes adentro del sistema, y sin duda el PK es un paso en la dirección correcta aunque todavía requiere afinación. Uno de los pasos que creemos ayudará a resolver la duda es desarrollar un índice de poder por clique aunque habrá que determinar las relaciones determinantes en el clique y que lo diferencia de los otros.

Bibliografía

- Alemán Valdés, Miguel. *Remembranzas y testimonios*. México D.F.: Grijalbo, 1986.
- Brandes, Ulrick, Kenis, Patrick, Raab, Jörg. “La explicación a través de la visualización de redes”. *Revista Redes*, Vol. 9, No. 6. Dic., 2005.
- Dahl, R. A. *Modern political analysis*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1963.
- Deutsch, Karl. *Nationalism and social communications*. Cambridge: MIT Press, 1962.
- Freeman, L.C. “Centrality in social networks: I. Conceptual clarification”. *Social Networks*. 1979, 1: 215-239.
- Gil, Jorge y Samuel Schmidt. “The Mexican Network of Power”. *Social Networks*. No. 18, 1996.
- Gil, Jorge, Schmidt, Samuel y Castro, Jorge. “La Red de Poder Mexicana: El Caso de Miguel Alemán”. *Revista Mexicana de Sociología*. No. 3, 1993, pp. 103-117.
- Gonzales Urmachea, Mabel. *Redes De Petri*. <http://www.monografias.com/trabajos14/redesdepetri/redesdepetri.shtml>. Revisado 8-6-07, 2007.
- Halevy, Efraim. *Man in the shadows*. New York: Martin Press, 2006.
- Harary, Frank, Jorge Gil-Mendieta and Samuel Schmidt. “The Minimally Nonplanar Graph of a Mexican Power Network”. *Connections*, 24(2), 2001, pp. 47-53.
- Milgram, Stanley. “El Problema del mundo pequeño”. *Araucaria*. No. 10 (Primera traducción al español), 2003.
- Sinclair, P.A. “A representation for the mexican political networks”. *Social Networks*. Volume 29, Issue 1, january, 2007.

White, Douglas R, Schnegg Michael, Brudner, Lilyan A, Nutini, Hugo G. “Conectividad múltiple, fronteras e integración: parentesco y compadrazgo en Tlaxcala rural”, en: Gil, Jorge y Schmidt, Samuel. Ed. 2002. *Análisis de redes. Aplicaciones en Ciencias Sociales*. México: D. F., UNAM-IIMAS, 2002.

Nietzsche and the Poetic Reason

(Thoughts on Nietzsche's claims
on the question about the modern reason)

(Article)

Resumen

Este trabajo analiza la posibilidad que ofrece el planteamiento nietzscheano de la razón poética como un conocimiento independiente y diferente de los que son caracterizados por una racionalidad fuerte con sus connotadas características ("sistematicidad", "metodicidad", "claridad", etc.), e intenta abrir un diálogo con estas posturas del conocimiento rígido confrontando sus tesis fundamentales. Mi análisis de la razón poética estará dirigido por el estudio de la obra nietzscheana *Also sprach Zarathustra* [1883-5], cuyo eje hermenéutico lo he obtenido del estudio de *Ecce Homo* [1888] y *Morgenröthe* [1882], tomando en cuenta los estudios que sobre este problema realizan M. Heidegger, K. Jaspers y S. Rosen, fundamentalmente.

Palabras clave: Razón poética, razón, modernidad, filosofía y poesía

Abstract

This paper analyses the possibility that opens up Nietzsche's claim about the poetic reason as an independent and different knowledge against the one that is characterized with the canonical characteristics of the strong rationality (such as "system", "method", "clarity", etc.), and try to scrutinize its epistemological thesis. My approach of Nietzsche's poetic reason will be directed by my studies on Nietzsche's *Also sprach Zarathustra* [1883-5], which hermeneutical axis I have obtained from Nietzsche's *Ecce Homo* [1888] and *Morgenröthe* [1882], but also being directed by the great books on this topic written by M. Heidegger, K. Jaspers and S. Rosen.

Key words: Poetic reason, reason, (philosophical) Modernism, philosophy and poetry

Nietzsche y la razón poética

(Reflexión sobre la postura nietzscheana
en torno a la cuestión de la razón moderna)

(Artículo)

*Luis Antonio Velasco Guzmán*¹

1. Nacionalidad: Mexicana

Grado máximo de estudios: Maestría en Filosofía con mención honorífica

Especialización: Filosofía política y filosofía de la cultura.

Adscripción: Facultad de Estudios Superiores Acatlán, División de Humanidades, Programa de Humanidades, Licenciatura en Filosofía.

Universidad Nacional Autónoma de México

Correo electrónico: seisabril68@gmail.com

Fecha de recepción: 12 de agosto de 2011

Fecha de aceptación: 23 de julio de 2012

Introducción

Es un hecho que el origen de la filosofía se encuentra ligado a la poesía. Quienes a lo largo de la tradición filosófica occidental han ido a la búsqueda del origen de la filosofía, insoslayablemente han sido conducidos, por la naturaleza misma de su objeto, a este fundamental punto de partida. La relación original entre filosofía y poesía, sin embargo, presenta complicaciones inherentes a los principios, pretensiones e implicaciones de cada una de las partes de esta relación. Las complicaciones para la comprensión del origen de la filosofía a la luz de la relación entre esta y la poesía no fueron canceladas a lo largo del desarrollo de la filosofía; por el contrario, parece que esta relación cada vez es más problemática. Nietzsche, quizás, fue el primero después de dos mil quinientos años de tradición, en reconsiderar con seriedad el problema original y presentarlo asumiendo congruentemente las consecuencias de su exposición —aunque para “probar” su congruencia hubiera de requerir una presentación esencialmente incongruente. El testimonio de pensadores como Heidegger, Gadamer, Derrida o Rosen, por caminos diversos, apoyan esta hipótesis.

El camino que ha tomado la relación entre filosofía y poesía es un camino tan sinuoso y largo como el mismo desarrollo de la filosofía desde su origen hasta nuestros días. Por esta razón y atendiendo a que en este trabajo intentaré mostrar la importancia de la tesis nietzscheana —generalmente sobreestimada y subestimada, por diferentes corrientes filosóficas actuales: respectivamente, la hermenéutica filosófica y la filosofía de la ciencia—, me veo en la necesidad de mostrar brevemente cuál es la postura filosófica moderna respecto de la poesía, por ser esta la que en el desarrollo de la tradición filosófica es más cercana a Nietzsche, para realizar posteriormente un estudio comparativo de la postura moderna y nietzscheana sobre la importancia de esta relación, y con ello, por lo menos, aportar alguna luz que ayude a valorar en su justa medida los alcances de las posturas que defienden a ultranza una racionalidad fuerte y unívoca (para explicar y poseer al mundo a través de *su* conocimiento), así como las que pretenden cancelar, por inoperante, una comprensión unívoca del mundo, defendiendo así una

apertura absoluta de interpretaciones (perdiendo con ello, quizás, la posibilidad de la experiencia de la verdad —que, dicho sea de paso, tanto defienden).

A modo de justificación, cabe señalar que el pensamiento de Nietzsche conduce, irremediablemente, a quien lo abre, hacia indefectibles aporías teóricas e ilimitadas perplejidades argumentales que difícilmente encuentran solución a través de las vías de una racionalidad unívoca. Aquí, preciso indicar que parto del supuesto que al pensamiento nietzscheano le es inherente un orden no evidente a la luz de los cánones y usos acostumbrados por las posturas filosóficas que apelan a una racionalidad fuerte (*clara y distinta* —estilo Descartes y muchos otros), pero que sí puede ser develado mediante acercamientos minuciosos, si no es que *filológicos* —estilo Nietzsche, o sea, cuidadosamente, sin prisas, develando prejuicios y separándose de ellos.

El problema de la relación entre filosofía y poesía en la modernidad es un problema inagotable básicamente por dos causas: uno, la relación misma, y dos, lo vasto de la modernidad. Por razones metodológicas, me abocaré a la presentación del problema en el origen de la filosofía moderna, particularmente con Descartes, y explicaré sucintamente cómo se desarrolla una implicación de esta postura inicial en el devenir del pensamiento moderno, de manera específica en un supuesto de la epistemología kantiana. El propósito de la primera parte de la exposición —esencialmente esquemática— es el de aclarar el horizonte del problema para reconocer, en la segunda, qué toma en cuenta Nietzsche de la modernidad y de qué se separa.

Filosofía y poesía en la modernidad

Desde una perspectiva histórica —evidentemente, una perspectiva no nietzscheana— se podría aceptar que la piedra de toque en la reflexión filosófica de la modernidad no es otra que la cuestión de la experiencia y con esta, la posibilidad, alcances y límites del conocimiento y la ciencia. Como paradigma de ello, considérese la *Fenomenología del Espíritu* de 1807, cuyo subtítulo por sí solo ya muestra cómo esta obra es la apoteosis del proyecto moderno, no solo respecto de la posibilidad

de la experiencia, el conocimiento y la ciencia, sino sobre todo, de su realización efectiva en lo que Hegel llama “el verdadero saber”, pues de hecho, su pensamiento desarrolla, muestra y con ambas acciones “realiza”... *la ciencia de la experiencia de la conciencia*. En el desarrollo de la historia de la filosofía anterior a la de Hegel, reconocemos sin muchas dificultades las posturas dogmáticas y las escépticas al respecto; incluso, podríamos admirarnos de las contradicciones internas entre posturas que se nos mostrarían pertenecientes a una misma corriente, pero también, en la medida en que las contradicciones inherentes a cada elemento de esta tradición son asumidas en un proyecto sistemático que comprende la totalidad de ellas, tenemos que aceptar que con la *Fenomenología del Espíritu* la filosofía moderna llegó a su fin. Razón de más para el advenimiento de Nietzsche, quien sería el primero en considerar seriamente la crisis de la modernidad, sin que esto signifique, por supuesto, que encontraría una salida amable u optimista para la filosofía —aunque pretenda hacernos ver lo contrario con lo que piensa públicamente de su *Zaratustra*, por ejemplo, en la sección en que se dedica a explicar el génesis del *Zaratustra* en su *Ecce Homo* (cfr., Nietzsche, 1999b: 335-349).

Aunque se ha considerado que con Hegel la filosofía moderna llega a su fin, realmente lo que se consume es un sistema absoluto que abarca todas las opiniones filosóficas anteriores, inclusive las que respondían incipientemente a un origen sistemático (“idealismo alemán”, sobre todo). No obstante, la filosofía cartesiana y la hegeliana comparten un fundamento esencial: ambas se encuentran en el contexto de la misma tradición filosófica (a saber, en el de la modernidad) y el proyecto moderno, como todos sabemos, trata de resolver el problema del mundo a través de la inmanencia de su comprensión y origen, con sus respectivos signos, a saber, la ciencia y el progreso de la misma. En el relato autobiográfico cartesiano, el más famoso y más adquirido de todos los escritos filosóficos en la historia de esta disciplina, *el único que su autor publica en lengua vulgar y que si se prefiere puede ser tenida como una fábula* (Descartes, AT: V, 77-8; 4), se presenta un método infalible para alcanzar la verdad en las ciencias. Este método, como sabemos, está sustentado en las matemáticas y su tarea consiste en evidenciar

la necesidad de un principio que a su vez, será la *petitio principii* de la construcción de su mundo verdadero (entre paréntesis, la verdad de este mundo está sustentada en los criterios de *claridad* y *distinción* que solo el entendimiento matemático puede ofrecer), es decir, la ciencia que se puede obtener al relacionarse de esta manera con el mundo (si es que a esto se le puede llamar “relación”), estará restringida, necesariamente a lo matematizable. Límite que casi doscientos años después será reconsiderado esotéricamente en las dos últimas líneas de la propia *Fenomenología del Espíritu* (Hegel, 1998: 591) —cuando Hegel cita, para concluir, al poeta Schiller.¹

En el escrutinio cartesiano de las ciencias presentado en la “Primera Parte” del *Discurso del Método*, encontramos, en primer lugar la comprensión que tiene de su propia época, pues la describe claramente como la *más fértil de grandes inteligencias que ninguno de los [siglos] precedentes* [ha tenido]..., con lo que se tiene a la mano la comprensión cartesiana de la modernidad. Resulta muy importante resaltar en este acercamiento a la comprensión cartesiana de su propia época el escrutinio que de las ciencias hace el padre de la filosofía moderna y su veredicto final respecto de su importancia para el conocimiento verdaderamente cierto; así, tenemos: 1. narraciones novelescas, 2. las lenguas, 3. las fábulas, 4. la historia, 5. la lectura de buenos libros, 6. la elocuencia, 7. la poesía, 8. las matemáticas, 9. el estudio de las costumbres, 10. la teología, 11. la filosofía (anterior a la suya), 12. la jurisprudencia, 13. la medicina, 14. la alquimia y 15. la astrología; de todas estas, la única disciplina que considera verdadera ciencia es la matemática, pues es la única que no solo *contenta a los curiosos*, sino que también, *facilita las artes y disminuye el trabajo de los hombres* (AT, VI: 7) consideraciones que evidenciará y desarrollará en la siguiente parte de su *Discurso*, donde presenta propiamente los pasos de su método.

1 No es el caso que solo se trate aquí de un uso de la época (*sic.*, el *Sturm und Drang* alemán), sino que efectivamente, parece que el discurso filosófico requiere del apoyo del discurso poético para enunciar la verdad. Autores como Pippin (1997), Velkley (1989) y Pinkard (2002) explican estas hipótesis de una forma completamente fundamentada.

Sin embargo, aunque Descartes destaca en general que *es conveniente conocerlas todas (hasta las más supersticiosas y falsas) a fin de apreciarlas en su justo valor y no incurrir en errores frecuentes*, particularmente, respecto de la poesía, la historia, las narraciones novelescas y la elocuencia, indica lo siguiente:

Además, las fábulas *nos llevan a pensar, como posibles, acontecimientos que no lo son*, y los más escrupulosos historiadores, si no cambian o aumentan el valor de las cosas para hacerlas más dignas de ser leídas, omiten casi siempre las circunstancias menos notables y atractivas, y *de aquí que lo que nos cuentan no es lo que parece*, y los que ajustan sus costumbres a los modelos que sacan de sus lecturas, caen en las extravagancias de los caballeros errantes de nuestras novelas de caballería, y conciben designios que no están al alcance de sus fuerzas.

Admiraba *la elocuencia y la poesía* me encantaba, pero creía que tanto una como otra, *eran más bien dones del espíritu que frutos del estudio*. Los que tienen vigoroso el razonamiento y dirigen bien las ideas, a fin de hacerlas claras e inteligibles, pueden siempre persuadir, aunque no sepan retórica y se expresen en bajo bretón, siendo además áspero al oído... (AT, VI: 6-7)

Al respecto, deseo enfatizar algunos aspectos de lo que Descartes tan solo señala en este fragmento de su obra; en ella, todos los conocimientos que puede demostrar que de alguna manera inducen al error, proceda este mediante una mala interpretación del objeto, mediante una falsa suposición del objeto o de alguna implicación errónea en la conclusión, son excluidos de la relación de conocimientos verídicos (si bien como es sabido, la única ciencia aceptable es la matemática). Particularmente, descarta de la relación de ciencias verdaderas, todos aquellos conocimientos que confunden lo real con lo imaginario: las fábulas *nos llevan a pensar, como posibles, acontecimientos que no lo son*; *lo que nos cuentan* los historiadores *no es lo que parece* porque ellos todo el tiempo embellecen sus escritos con tal de que llamen la atención y sean leídos y finalmente, aunque admiraba *la elocuencia y la poesía* le encan-

taba, creía que, tanto una como otra, *eran más bien dones del espíritu que frutos del estudio*. Este pasaje cartesiano es especialmente complicado porque todo lo que atribuye a estas disciplinas (poesía, fábulas, historia) puede ser atribuible a su propio texto, pues ¿qué no él mismo está mostrándonos su *Discurso* como una reflexión autobiográfica, histórica —aunque fuera en un nivel individual? Por otro lado, en la *Olimpica* (cfr., Cottingham, 1995: 243-247), su obra de juventud, Descartes muestra justamente lo contrario de lo que dice aquí acerca de la poesía (cfr., Kennington, 2004: 79-104; Lachterman, 1989: 1-24).

Si entendemos correctamente las aseveraciones cartesianas recientemente aducidas, podemos ver con claridad que la tradición filosófica asume como verdad irrefutable el principio básico del proyecto cartesiano, a saber, que la única verdad válida es la matematizable, razón por la que esta ciencia —esto es, la matemática— sea la que más le agrada por la certeza y evidencia de sus razonamientos. No hay más duda: el proyecto moderno estará sustentado en este doble criterio univocista e intolerante: certeza y evidencia, claridad y distinción. A partir de este inicio, se cancela la opinión, lo imaginario, lo posible, inclusive, se advierten como innecesarios los dones del espíritu frente a los frutos de las ciencias que se obtienen mediante los métodos de la ciencia moderna. En general, lo único que puede ser aceptado en la experiencia moderna de la verdad es lo que proviene de los frutos del estudio, es decir, mediante un cultivo de la ciencia, o sea, cuando este estudio está cimentado en el criterio de la claridad y distinción. Así, lo real queda en el ámbito de lo matematizable (AT, VI: 19), cuando uno mismo pone *a priori* en las cosas aquello que puede llegar a conocer (Kant, 1995: B1-B30) o, si llegamos al extremo más elevado de esta historia, el extremo absoluto, podemos llegar a afirmar: *...Das Geistige allein ist das Wirkliche*: solo lo espiritual es lo *real* (Hegel, 1985: 14). Visto panorámicamente, más de la mitad de la experiencia del hombre es cancelada.

Veamos cómo responde Nietzsche a este estado de cosas.

Nietzsche y la razón poética

En la misma época, por diferentes vías y con implicaciones divergentes, M. Heidegger (1987b), K. Jaspers (1997) y K. Löwith (1997) expusieron y justificaron la necesidad de considerar a Nietzsche como filósofo. En esa época tal consideración no era un lugar común como lo es para la nuestra, pues en la década en que estos pensadores retomaron el caso Nietzsche como un caso filosófico, Nietzsche era conocido (por lo menos en Alemania y sus fronteras) como un fenómeno literario, incluso ya había sido elevado al estatus de profeta por Stefan Georg (y su círculo de poetas), y lo que es más, como crítico y médico de la cultura en otros círculos (*cf.* Nehamas, 2002, y Pippin, 2010). En pocas palabras, antes de la década de los años treinta del siglo XX, Nietzsche era considerado como un *homme de lettres*, con la implicaciones culturales y críticas que esto suponía, por lo que los tres autores mencionados al principio de este párrafo, reapropiándose de la obra nietzscheana e interpretándola de una manera radicalmente distinta a como aquel era comprendido antes que ellos, lograron modificar las posturas tradicionales en relación con la relevancia del pensamiento nietzscheano y lo presentaron por primera vez en la historia del pensamiento de Occidente como filósofo. Esta innovadora orientación con la que la tradición filosófica incluye a un pensador de la talla de Nietzsche es la que nos permite acercarnos en este momento a la postura nietzscheana que destaca su oposición a la racionalidad (incluyendo en este concepto amplio las nociones específicas de conocimiento y ciencia, derivadas del desarrollo de la modernidad filosófica), destacando algunas de sus implicaciones más relevantes para la comprensión de la cultura contemporánea.

Una aparente contingencia que nos puede ubicar justo en el centro del problema de la relación entre filosofía y poesía en el laberíntico universo nietzscheano, es la afortunada descripción que el propio filósofo realiza acerca de lo que él denomina *la razón poética* o, en sus propios términos, *die Dichtende Vernunft*. Antes de dirigirnos al pasaje nietzscheano donde explica el asunto que nos interesa, considero necesario

alumbrar un poco sobre el sentido que posee el verbo alemán *dichten*. Stanley Rosen ayuda ante esta complejidad de la siguiente manera:

El verbo alemán *dichten* significa “*escribir o componer* [un libro o una obra musical]”, y por extensión, “*escribir poesía*”. El mismo verbo, en otro contexto, podría significar “*estrecharse*” o “*apretarse*”, como por ejemplo al hacer un escudo en contra de las inclemencias del medio ambiente o al calafatear una grieta en un buque. Así, quizás se entiende que la poesía es más densa, en el sentido de más pura o más concentrada, por ejemplo, que la prosa. Uno recuerda la discusión paralela de Heidegger en que afirma que el poema es el lenguaje puro [*Rein Gesprochenes ist das Gedicht*]. La afirmación ocurre en “*Die Sprache*”, en *Unterwegs zur Sprache*, (1959)]. Ciertamente, existe una conexión para Nietzsche entre *dichten* y protección en contra de la naturaleza.

Sin embargo, el texto nietzscheano establece de manera más directa, quizá, una identidad, entre *dichten* e interpretación. [...] Finalmente, notamos que *dichten* no es, al emplearlo Nietzsche, sinónimo de “*poetizar*”, y que aquí no será entendido como la creación o escritura de versos, [... siguiendo a Valéry] *escribir poesía es un ejemplo, no la esencia, de die dichtende Vernunft*. (Rosen, 1989: 209-210)

Aunque sí traduciremos *die dichtende Vernunft* como “*razón poética*”, será preciso insistir en que en adelante comprenderemos “*poético*” como “*constructivo*” o “*productivo*”, y aunque *dichten* no preserva el sentido de la literalidad o escritura, en Nietzsche, la textualidad de *dichten* resulta ser una dimensión esencial en su uso. Además, el sentido de los términos “*constructivo*” y “*productivo*” no debe engañarnos para hacernos olvidar que el *dichten* nietzscheano no se identifica ni con la razón productiva del idealismo alemán ni con el *poiein* griego. Al decir de Rosen, el *dichten* nietzscheano no produce mundo al estilo cartesiano, tampoco lo concibe ensayando, en el modo del pensar, el nuevo estilo del giro copernicano, ni mucho menos, lo construye dialécticamente, ni mediante una identidad o una diferencia en su punto de partida, ni tampoco mediante el desarrollo de la totalidad de los

momentos supuestos en el inicio del sistema y mediatizados negativamente en el punto final del desarrollo de una conciencia que llega al saber absoluto. Más compleja y misteriosamente todavía, tampoco al estilo del filósofo-poeta por excelencia, el divino Platón. —¿La razón de esto? —Porque el *dichten* nietzscheano es al mismo tiempo el modo y la esencia de la filosofía de Nietzsche; en la *razón poética* nietzscheana, efectivamente, permanece la textualidad o escritura, pero la diferencia entre lo aparente y lo profundo ha desaparecido de ese modo, pues estas distinciones (sustentadas en la tradición filosófica iniciada con la escritura de los *Diálogos* de Platón y su interpretación) suponen un orden o una jerarquía presentada falsamente de manera inmediata y develada su verdad a través de las mediaciones (procesos o métodos) requeridas. A diferencia de todas las posturas anteriores, la comprensión nietzscheana del mundo ve que el orden no gobierna las cosas, que el mundo verdadero no es sino una apariencia y que todo es caos.

¿Qué fundamenta esta perspectiva? En primer lugar, que no es una perspectiva, sino el verdadero modo de ser de las cosas; que así se manifieste no es relevante para la naturaleza de su ser. De hecho, lo problemático, es el alejamiento de esta experiencia, pues en el alejamiento se comienza a requerir de un orden que realmente no existe; de acuerdo con Nietzsche, la distinción tradicional (sobre todo hegeliana y kantiana) entre apariencia (“phenomenon”) e ilusión (*Schein*) desaparece porque para él *el ser se satisface a sí mismo en completa ilusión* —según un apunte de sus cuadernos que data del periodo de 1870 a 1871². Esto es: el ser no requiere nada más que a sí mismo, se satisface a sí mismo en completa ilusión, no en una ilusión parcial o limitada que después se cancela o puede ser superada por un momento posterior “más elevado”; él mismo es ilusión abarcante. En numerosos pasajes de la obra nietzscheana encontramos el juicio que indica que el mundo inteligible del ser (mediante ideas, esencias, categorías, reglas, etc.) es produ-

2 “Das Sein befriedigt sich im vollkommenem Schein” en *Sämtliche Werke* (ed. G. Colli and M. Montinari; Berlin: Walter de Gruyter: 1999). En todos los casos las traducciones son mías. Cuando se trate de esta edición de la obra nietzscheana, señalaré entre paréntesis el volumen y la página al interior del propio texto, en este caso: 7:200.

cido por el alejamiento de la experiencia original del ser, es decir, por el trabajo de la tradición filosófica (véase: cualquier “platonismo”). Y con más fuerza que esta develación, encontramos también varios pasajes en los que Nietzsche hace patente el repudio a los órdenes, estructuras o jerarquías, siempre moralizantes y por supuesto, canceladores, del mundo sensible (“phenomenon”), que es llamado *ilusión* (*Schein*): Esta es la producción de la tradición.

El paradigma de la producción de la tradición (como ilusión) es la propia producción poética. En un pasaje de *Die fröhliche Wissenschaft* [1880] (3:37) aparece una roma expresión en la que Nietzsche observa que *los poetas siempre fueron los valets de alguna u otra doctrina moral*, dando a entender con ello básicamente dos cosas: que los poetas también forman parte de la tradición que se aleja de la verdad del ser mediante la producción de la tradición, y probablemente peor aún, que los poetas son los ayudantes de alguna otra finalidad (oscura para ellos) que trasciende los límites de su propia producción y excede las fuerzas de la praxis poética misma. Si son los *valets* de cualquier otra doctrina moral son el *dramatis personae* en la escena del mundo que detenta la conciencia de los esclavos, pues tienen su finalidad fuera de sí, en otro que ellos. Incluso, no solo *valets*, sino sobre todo, *doctrinarios*: su verdad es una doctrina; probablemente no solo no saben que adoctrinan, aunque crean que su originalidad productiva verdaderamente adoctrina al vulgo, sino que ellos mismos siguen una doctrina impuesta por otros. En este sentido, los poetas tienen una conciencia de esclavo, pues no comprenden su propia función (cfr., *Ión* de Platón).

¿Quiénes pueden ser los otros que imponen el camino a la producción poética que hace tradición? En una expresión sita en *Jenseits von Gut und Böse* [1886] (5:211), Nietzsche exhibe el siguiente pensamiento que muy bien puede considerarse como autobiográfico: *Los filósofos genuinos son, no obstante, comandantes y legisladores: ellos dicen, “¡así sea esto!” [‘so soll es sein!’]*. Con su decir que manifiesta una orden pone en claro el carácter del genuino filósofo; no siguen la doctrina de nadie y tampoco tratan de adoctrinar a nadie: solo ordenan; indican cómo es algo —el ser. A la vez, mediante la reflexión de este pensamiento nietzscheano se ve con cierta claridad que los filósofos

que adoctrinan o “hacen doctrinas” siguen la tradición filosófica y la desarrollan, y con ello ya no pueden ser más filósofos. Al respecto, Nietzsche exige de los hombres en su *Zarathustra* que nadie sea su discípulo: *él [Zarathustra] ama a quien es de espíritu libre y de corazón libre* [“Vorrede”, 4, 1883 (4:18)] o más adelante en el mismo “Prólogo”, donde se advierte simplemente una de las aporías más esenciales de la experiencia del pensamiento nietzscheano: *Compañeros de viaje vivos es lo que yo [Zarathustra] necesito, que me sigan porque quieren seguirse a sí mismos* [“Vorrede”, 4 (4:25)]. Como sabemos, en el propio texto del *Zarathustra*, nadie entiende a este personaje fundamental; él mismo adelanta que pueblo y rebaño se irritarán contra él, pues el verdadero creador es el quebrantador ilimitado y absoluto (el que rompe todas las tablas, reglas o modos establecidos —o *mores*). En una nota que data de 1881 (dos años antes de la composición del *Zarathustra*, pero ya habiendo vivido la idea de este texto, según la última parte de una de las secciones de *Die fröhliche Wissenschaft* [1881], y asimismo de acuerdo con la descripción nietzscheana de su libro *Also sprach Zarathustra* en *Ecce Homo* [1888]), afirma categóricamente en qué consiste su filosofía: —*¡En extirpar la ilusión de la humanidad por enorme que sea el riesgo! También, el miedo que enfrenta la destrucción de la vida.* (9:620).

Pareciera que la doble finalidad de la filosofía nietzscheana fuera un oxímoron: extirpar la ilusión de la humanidad y enfrentar la destrucción de la vida. El primer ejercicio, extirpar la ilusión de la humanidad a cualquier costo, alude al costo de la vida misma. Pero enfrentar el costo de la extirpación de la ilusión de la humanidad, o sea, extirpar la idea (ilusoria) que indica que hay vida, es lo más difícil por hacer en la filosofía nietzscheana frente a los ojos de las conciencias que han fincado su realidad en tal ideal. ¿Qué hay realmente en vez de vida en ilusión? Nietzsche responde que lo único es la consideración de la vida como “salud”, y más fundamentalmente todavía, como una intoxicación que se debe curar. *El mundo que nos concierne es falso, es decir, no es algo dado sino más bien una creación derivada de o rodeada de múltiples observaciones; el mundo [lo mismo que la vida o la totalidad] fluye como algo en constante devenir, como una falsedad que de nuevo se está*

desplazando continuamente, y que nunca alcanza a ser verdad: pues no hay “verdad” (12:114).

Tal como podemos ver, poetizar (*Dichten*) es “crear de” (*Ausdichten*), un proceso de interpretación por selección del inagotable e intrínsecamente caótico flujo de percepciones, sensaciones, representaciones, instintos, choques, pulsiones e infinitas intersecciones del devenir. La única verdad es el devenir y este no es otra cosa que la voluntad de poder: Caos. En palabras de Nietzsche, *el mundo es una obra de arte que se da nacimiento a sí misma* [1885-6 (12:119)] alude a la consideración de la fuerza esencial del eterno retorno de lo mismo, pero simultáneamente, a la idea del arte como ilusión. El mundo, concebido como *la voluntad de poder —¡y nada más allá de eso!* [1885 (11:611)], nos ayuda a comprender que la vida, lo mismo que el arte, no son sino manifestaciones de la verdad del ser, a saber, el devenir y el caos. La destrucción de la vida es un regreso a lo que Nietzsche denominó, en una nota de 1887: “la inocencia del Devenir” (12:385). Realmente no hay más nada; el arte pertenece no a la naturaleza, sino a lo humano; todo es voluntad de poder, y más allá de eso, nada.

En la medida en que se comprenda efectivamente la afirmación nietzscheana que indica que todo es voluntad de poder —*¡y nada más allá de eso!*, cualquier intento humano por explicar las causas de las cosas entran indefectiblemente en la morada de la *dichtende Vernunft*, según la sección “*Erleben und Erdichten*” (“119. Vivir e inventar”) de *Morgenröthe* [1882]:

Sea cual fuere el grado de autoconocimiento que alcancemos, lo más incompleto será siempre la imagen que nos formemos de nuestra individualidad. Ni siquiera podemos designar los instintos más primarios; su número y su fuerza, su flujo y su reflujo, su acción recíproca, y, sobre todo, las leyes que rigen su *satisfacción*, nos son totalmente desconocidas. En consecuencia, esta satisfacción es obra del azar; los sucesos de nuestra vida cotidiana lanzan su presa a un instinto o a otro, que se apodera de ella con avidez, pero el devenir de estos sucesos no guarda ninguna correlación razonable con las

necesidades de satisfacción del conjunto de los instintos.

[...] Si este texto que, por lo general, suele ser el mismo una noche que otra, entre éstas recibe comentarios tan variados que hasta la razón poética representa [*vorstellt*], ayer u hoy, causas tan diferentes para las mismas excitaciones nerviosas, ello se debe a que el *Souffleur*³ de esta razón es diferente hoy que ayer; ayer era un instinto el que quería satisfacerse, manifestarse, ejercitarse, aliviarse y descargarse, y hoy es otro.

[...] ¿Qué son, pues, los sucesos de nuestra vida? Es mucho más lo que ponemos en ellos que lo que contienen en realidad. Cabría decir incluso que, ¿en sí mismos, son nada? ¿Vivir equivale a poetizar? [... *Erleben ist ein Erdichten?*— (3:114)]

Con esta cita nos acercamos a la comprensión nietzscheana de la razón poética. En ella, se evidencia la diferencia entre Nietzsche y los pensadores modernos: mientras sus predecesores dicen que conocer es hacer, Nietzsche afirma que tal hacer *tiene* que ser, esto es, en el sentido de la *afirmación* del genuino filósofo esbozado recientemente. En este fragmento nietzscheano existe una terrible aporía particularmente contraria a los postulados del proyecto moderno, pues de acuerdo con nuestra interpretación desarrollada en la primera parte de este artículo sobre la relación entre la filosofía y la poesía en la modernidad, resulta a todas luces inapropiado —para los cánones del conocimiento exigidos por la nueva ciencia— el hecho de que ahora Nietzsche juzgue que, sin importar el grado de autoconocimiento que alcance el hombre, *lo más incompleto será siempre la imagen que nos formemos de nuestra individualidad*. Esto quiere decir, primero, que el autoconocimiento derivado de la experiencia de la conciencia, tal como es entendida en la obra filosófica con la que la modernidad llega a su fin (p.e., en el sentido de la conciencia que dialécticamente llega a ser autoconciencia y alcanza finalmente el saber absoluto), es una total ilusión, es decir, hasta el saber absoluto resulta ser una mera ilusión porque no es sino

3 El “inspirador”, en francés en el original.

una mera imagen en la que se pierde la esencia de quien llega al conocimiento absoluto o, en otras palabras, el *Geist* no es el hombre. Y segundo, como implicación de esto, también se sigue que lo que ahora se manifiesta como el verdadero problema a resolver en el ámbito filosófico, no es otra cuestión que la de la individualidad. Ni el “ego”, ni “la unidad sintética de la apercepción sensible”, ni “la autoconciencia que deviene en saber absoluto”, son entidades reales; todos esos intentos modernos por definir al individuo solo son imágenes.

De acuerdo con la cita nietzscheana que sirve de guía a esta parte de nuestro análisis, la emergencia del problema de la individualidad, desde la perspectiva moderna, está dirigida por los problemas, tan complejos como oscuros, del instinto y el azar, conceptos tan fundamentales como necesarios para la comprensión del pensamiento nietzscheano. La imposibilidad de llegar a conocer qué es el individuo está cimentada en el hecho de que tal problema solo podría aclararse mediante la explicitación de los instintos más primarios, tal como Nietzsche lo enuncia, con el conocimiento exacto de *su número y su fuerza, su flujo y su reflujo, su acción recíproca, y, sobre todo, las leyes que rigen su satisfacción*, mas como todo esto no es susceptible de medición, la pretensión moderna se invalida a sí misma por ser a todas luces inapropiada. En tanto que las leyes que rigen su satisfacción nos son totalmente desconocidas, resulta inobjetable que las causas de tales movimientos y fuerzas no son otras que el azar y los instintos, los cuales jamás han sido explicados clara y distintamente. Por tanto, a pesar de los intentos prometeicos por conocer qué es el individuo, la modernidad jamás logró conocerlo y el problema sigue en pie.

Por último, y todavía en relación con el problema central de este artículo, cabe recordar el pasaje de la tercera parte del *Zarathustra* en el que su personaje principal se queja de ser él mismo un poeta y, sin embargo, no puede dejar de serlo: *...yo hablo, en efecto, en parábolas e, igual que los poetas, cojeo y balbuceo; ¡Y en verdad, me avergüenzo de tener que ser todavía poeta!* (4: 247). Nosotros ya sabemos por qué balbucea (al no disponer en su discurso de conceptos claros y distintos para explicar los problemas que a la filosofía le han parecido fundamentales en su historia) y cojea (al presentar sus argumentos, unos cortos y otros

largos, de acuerdo con la satisfacción que le sea atribuida por el azar y los instintos que guían sus acciones) aquél que *tiene que ser todavía poeta*, doctrinario, esclavo, artista, seguidor de un ideal no propio —ni siquiera sabe a quién le pertenece—, pero *tiene que seguir siendo un poeta*, dado que el *Zaratustra* mismo es un derroche de bondad (*cfr.*, *Ecce Homo*), con lo que, ciertamente, el *Zaratustra* carece de parangón; es una obra única. Al parecer, Nietzsche no está de acuerdo con el tratamiento que Platón, el filósofo-poeta, le diera a este problema, a saber: expulsar poéticamente a los poetas en su *República*. Nietzsche, consciente de las implicaciones que trae consigo ser poeta, *sabe* que tiene que serlo, pues es un destino.

Como todos sabemos, ningún destino puede entenderse, a lo más, solo se interpreta y eso con resultas trágicas. En toda la razón poética de Nietzsche no hay nada que muestre lo contrario. Nietzsche no argumenta; solo canta y baila (*cfr.*, la sección “Das Tanzlied” del *Zaratustra* [4:139-141]). En su filosofía el conocimiento es remplazado por los sentimientos y aunque la razón poética no lleve consigo datos exactos, ni leyes de movimientos, ni exposiciones portentosas de cómo el individuo llega a ser el constructor del nuevo mundo, los sentimientos encuentran a la vida y la música triunfa sobre la *Wissenschaft*.

Bibliografía

- AT: Descartes, René. Charles Adam y Paul Tannery (editores) [AT] *Oeuvres Complètes* (I-XI Vols.). París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. [Nuestra citación de la obra cartesiana hará referencia siempre a la edición de Adam y Tannery señalando entre paréntesis al interior de nuestro texto el volumen y su(s) página(s)]. En este y en todos los casos, la traducción es mía.
- Cottingham, John. “Los sueños de Descartes”, en: *Descartes*. (Laura Benítez, coordinadora de la trad.). México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1995, pp. 243-247.
- Derrida, Jacques. *Writing and Difference*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980, pp. 1-362.

- Gadamer, Hans-Georg. *Dialogue and Dialectic. Eight Hermeneutical Studies on Plato*. New Haven: Yale University Press, 1980, pp. 1-218.
- Gadamer, Hans-Georg. "Poema y diálogo", en: *Poema y diálogo*. Barcelona: Gedisa, 1993, pp. 142-155.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Filosofía del derecho*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985, pp. 1-340.
- . *Phänomenologie des Geistes. Frankfurt am Mein: Suhrkamp Taschenbuch Verlag*, 1998, pp. 5-591.
- Heidegger, Martin. *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*. Madrid: Alianza, 2005, pp. 9-212.
- . *De camino al habla*. Barcelona: Odós, 1987a, pp.11-246.
- . *Nietzsche (2 Vols.)*. New York: Harper & Row, 1987b.
- . *Parmenides*. Bloomington: Indiana University Press, 1998, pp. 1-163.
- . "The Anaximander Fragment", en: *Early Greek Thinking*. New York: Harper & Row, 1984, pp.13-58.
- Jaspers, Karl. *Nietzsche. An Introduction to the Understanding of his Philosophical Activity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1997, pp. 3-458.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1995, pp. 1-690. (En las referencias internas del texto, ocuparemos la paginación canónica de la Academia de las Ciencias con la que se conoce la obra kantiana).
- Kennington, Richard. "Descartes' *Olympica*", en: *On Modern Origins. Essays in Early Modern Philosophy*. New York: Lexington Books, 2004, 79-104.
- Lachterman, David Raport. *The Ethics of Geometry. A Genealogy of Modernity*. New York: Routledge, 1989, pp. 1-232.
- Löwith, Karl. *Nietzsche's Philosophy of the Eternal Recurrence of the Same*. Berkeley: University of California Press, 1997, pp. 27-107.
- Nehamas, Alexander. *Nietzsche. Life as Literature*. Cambridge: Harvard University Press, 2002, pp. 1-234.
- Nietzsche, Friedrich. *Also sprach Zarathustra*. München: Deutcher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999a, pp. 9-408.

- . *Ecce Homo*. München: Deutcher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999b, pp. 255-374.
- . *Morgenröte*. München: Deutcher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999c, pp. 9-331.
- . *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*. München: Morgenröte. München: Deutcher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999d, pp. 7-921.
- Pinkard, Terry. *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 1-366.
- Pippin, Robert. *Idealism as Modernism. Hegelian Variations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997, pp. 311-373.
- . *Nietzsche, Psychology, & First Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2010, pp. 1-124.
- Rosen, Stanley. "Poetic Reason in Nietzsche. Die dichtende Vernunft". En: *The Ancients and the Moderns. Rethinking Modernity*. New Haven: Yale University Press, 1989, pp. 209-234.
- . *The Question of Being. A Reversal of Heidegger*. New Haven: Yale University Press, 1993, pp. 1-315.
- Velkley, Richard. *Freedom and the End of Reason*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, pp. 1-222.



**Mecanicorpus,
la obra escultórica
de Israel Gómez Mares
(Reseña)**

Cindy Judith Rodríguez González¹

-
- 1 Nacionalidad: Mexicana
Grado máximo de estudios: Licenciatura en Literatura Hispanomexicana
Adscripción: Universidad Autónoma de Ciudad Juárez
Correo electrónico: judith7rod@gmail.com

Fecha de recepción: 2 de agosto de 2011

Fecha de aceptación: 17 de mayo 2012

Materia y máquinas, las siamesas de nuestra nueva condición humana. En este siglo precisamente en el que las máquinas son, cada día, en mayor medida, parte de nuestra vida cotidiana, Israel Gómez Mares crea esta realidad de una manera enigmática e impresionante.

Este joven artista de 23 años de edad, originario de Chihuahua, Chihuahua, pero residente en Ciudad Juárez desde la infancia, elaboró una obra escultórica que se compone por dos cuerpos y once cabezas hechas en yeso. Con ellas realizó una exposición como requisito en su último periodo como estudiante en el Centro Municipal de las Artes (CMA), esto en 2010.

Su inquietud por jugar con plastilina o tierra, e inventar formas desde niño, ya denotaban su habilidad y gusto por el arte, en particular por la escultura. Aunque el joven artista es técnico profesional en artes plásticas (lo que comprende la pintura y la escultura), expresa una preferencia por la escultura, pues al contrario de una pintura o un dibujo que por excelente que este sea, queda en la cuestión óptica solamente. En cambio la escultura, según comenta Israel, entabla toda una relación con los sentidos: con el tacto lo hacen las texturas, por ejemplo, a la hora de moldear, con la vista lo hacen los colores, las formas y los relieves. Razón por la que la percibe como una manera más dinámica de expresión que le permite tener agresividad al momento de estar creando o en su contraparte, ser pasivo, incluso las dos a la vez, pues argumenta que el momento de realización, en su caso, está relacionado con su estado de ánimo.

Bautizada como *Mecanicorpus, la exposición*, las cabezas y los dos cuerpos que la componen están bañados en el realismo viviente, crudo y sobre todo original. Al apreciar los dos cuerpos, uno femenino y el otro masculino, se puede observar que no recurre al típico prototipo de belleza, es decir, además no son explícitos en su totalidad. Al cuerpo femenino le falta una pierna y como no tiene cabeza, se puede inferir que es de dicho género por un orificio que simboliza el órgano sexual femenino. Por otro lado, el cuerpo que representa al hombre es más explícito respecto a la condición de su género. Lo interesante de estos cuerpos es que en ellos se representa el estrés y la agresividad a la que

se ha sometido al ser humano hoy en día, por lo que se puede ver la inconformidad del artista, representada en toda la exposición *Mecanicorpus*. Al respecto, “Hecho para destruir”, que es una cabeza con una pistola incrustada apuntando hacia su propia frente, hace evidente el desconcierto por parte del creador y al mismo tiempo se fusiona con la idea de su obra: la hermandad futura con las máquinas y la inconformidad.

Un aspecto peculiar de este artista es la importancia que le da al cuerpo; mantiene la idea de exponer el erotismo que poseemos como seres humanos, ese erotismo que por tabús o ideologías e incluso por reglas sociales, no se da a conocer de manera libre; en este caso no es así, pues la crudeza de la obra nos incita a mirar dentro de nosotros mismos, sin capas o máscaras que nos encubran, es por ello que se encuentra la realidad, pues al contemplar las cabezas, estas brindan la sensación de estar ante un órgano humano pero sin piel, es decir, sin máscaras. Entonces, la constante en estas esculturas es una extraña mezcla de feminidad y de erotismo asido a las máquinas.

Es importante señalar que la perfección no encaja en esta obra. Con ello se hace referencia a la perfección en el sentido de equilibrio de las partes y las formas en su estado normal. Esta característica propia de muchas otras esculturas humanas es la excepción en *Mecanicorpus*. Su perfección radica en la realidad que el artista plantea, pues es una obra entrañable para cualquiera, ya que el espectador no la olvida debido a su crudeza. Perfecta por entablar un lazo inmediato y convertirse en un arte que crea catarsis con sus espectadores.

En el caso del arte es inevitable verse influenciado por otros artistas, en este caso, Israel comenta verse conmovido por H.R. Giger's, por Miguel Ángel Buonarroti, Pablo Picasso y Augusto Rodin. Sin embargo, existe una influencia mayor con el primero de los artistas, pues es Giger's quien comienza a crear una dialéctica propia entre el hombre y la máquina a la que se le llama biomecánica, aspecto que podemos ver reflejado en la obra de este artista. Lo más importante al respecto es que Israel representa, con base en la dualidad máquina-hombre, la inconformidad, lo que lo hace ir más allá y ser más impactante, por lo tanto, nada fácil de olvidar.

Por último, enfatizo y dejo al lector con el propósito del artista, expresado en cada una de las trece piezas que conformaron la exposición: ¿En verdad estamos destinados al futuro irremediable de hermandad con las máquinas?



El periodismo: una mirada desde la sociología de las noticias¹

Ernesto Pablo Juárez Meléndez²

-
- 1 En ocasión del inicio de la Licenciatura en Periodismo, en la UACJ (agosto 2011), este artículo pretende contribuir con un panorama general de las teorías que abordan el quehacer periodístico desde la sociología.
 - 2 Becario Conacyt (2011-2014), del programa de Doctorado en Ciencias Sociales (PNPC), terminal Estudios Culturales
Correo electrónico: pjuarezmelendez@gmail.com

Fecha de recepción: 10 de octubre de 2011

Fecha de aceptación: 10 de agosto de 2012

Introducción

Necesitados siempre en el ámbito académico de continuas revisiones a los estados del arte de nuestros campos de investigación, abordo este primeramente, con una “introducción”, en la que ofrezco una visión general de los aportes a partir de contextualizar la discusión desde la importancia de la información periodística en la sociedad democrática y en la mexicana en particular. Se hace el planteamiento de los orígenes de esta discusión desde la teoría sociológica a partir de Max Weber, para luego ubicarme en el contexto norteamericano que es el que ha tenido mayor influencia en la investigación en México. En el apartado “delimitación de los estudios”, ubico el campo de los estudios de periodismo, con una revisión de los marcos conceptuales y sus distintos niveles de análisis, que invocan al fenómeno a partir de su papel en la democracia. En el apartado “la noticia: el producto de los periodistas”, aclaro en qué consiste esta como construcción y sitúo su centralidad a partir de los valores noticiosos que establecen la noticiabilidad de un hecho. Más adelante, en “la cuestión metodológica”, hago una revisión de las distintas aproximaciones y el debate epistemológico que subyace en las aportaciones investigativas más importantes. En el apartado “la profesión del periodismo”, contextualizo la discusión sobre la objetividad del ejercicio periodístico. Luego, en “los filtros de la información”, abundo en las teorías de la selectividad noticial, con especial énfasis en la teoría de los *gatekeepers*, y por último, en “La complejidad del ejercicio periodístico”, expongo la argumentación sobre las presiones a que se ven sometidos los profesionales de la noticia y los dilemas que enfrentan.

Voltear a ver a los medios noticiosos para explicarnos su influencia, es también voltear a donde estas reflexiones se fundaron con la aparición de las gacetas en el siglo XVIII y el apogeo de la prensa en el siglo XIX y principios del XX. En este transitar, se hizo evidente como problema a investigar, la preponderancia de los medios informativos, en una sociedad necesitada de información.

En la actualidad existe un seguimiento a esa preponderancia de los medios por parte de organismos internacionales, como lo señala el

colombiano Jesús Arroyabe (2008), que informa de un estudio realizado por la ONU en el 2004, donde establece que el 70% de la información noticiosa que obtiene el ciudadano proviene de los medios de comunicación. En México, de acuerdo a Javier Esteinou (2010), de la UAM Xochimilco, el 67% de los ciudadanos obtiene la información de la TV.

Ya desde los inicios de los estudios sobre la comunicación de masas, el sociólogo Robert Park (1940), observó que la sociedad se vale de los medios informativos para tener un “conocimiento” de la realidad. Idea explorada antes por Max Weber, que aquí abordamos con el propósito de hacer una revisión del origen y desarrollo del campo sociológico aplicado al periodismo y su producto la noticia.

Max Weber, desde 1910, en su disertación: *Para una sociología de la prensa*, plantea la pregunta inicial del campo de la sociología de la noticia “¿Qué es lo que se hace público a través de la prensa y que no?” (Weber, 1992: 252). Desde aquí Weber dimensiona el objeto a investigar:

Los contactos de los periódicos con los partidos, aquí y en otros países, sus contactos con el mundo de los negocios, con todos los innumerables grupos y personas que influyen en la vida pública y son influidos por ella, suponen un campo impresionante para la investigación sociológica. (Weber: 253)

Para Humanes e Igartua (2005), compiladores de las teorías de comunicación social, el programa de análisis weberiano adelanta áreas de investigación de la comunicación que se desarrollarán a partir de los años treinta y cuarenta, que no solo se interesa por los contenidos del periódico, sino que plantea otro tipo de cuestiones relacionadas con la formación, situación y requisitos profesionales de los periodistas, la recepción de los contenidos y los efectos tanto individuales como sociales.

Mauro Wolf (2002), hace también una compilación que ha sido multicitada en diversos trabajos que abordan el tema, considera que el

enfoque del estudio de los periodistas proviene de la Sociología de las Profesiones aplicada a los medios.

(...) los emisores desde el punto de vista de sus características sociológicas, culturales, de los estándares de carrera que siguen, de los procesos de socialización a los que están sometidos, etc. Desde esta perspectiva son estudiados algunos factores <externos> de la organización del trabajo, que influyen en los procesos productivos de los comunicadores. (Wolf: 223)

En Wolf encontramos una línea que se ubica en el *newsmaking*, esta concibe a la noticia como un producto, una idea que ampliaremos más adelante cuando habremos de referirnos a la construcción de la noticia.

Es quizá uno de los trabajos más significativos en este campo, el de Pamela Shoemaker y Stephen Reese que en su obra *Mediating the message* (1991) inscriben la actividad de la producción de noticias desde lo que llaman *Sociología de los medios (media sociology)*. Dice Reese: “La investigación, con frecuencia llamada ‘media sociology’, ha ayudado a explicar como las noticias son construidas —por individuos— dentro de una ubicación social y ocupacional.” (Reese, 2001: 645)

Los conceptos desarrollados por Shoemaker y Reese se extienden a otros ‘productores de sentido’,¹ como los denomina Eric Maigret (2005), en donde encuentran similitudes (como el género emergente *infotainment*) con los productos mediáticos de entretenimiento.

Sobre este particular María Elena Hernández precisa:

Los autores Hirsh (1977) y McQuail (1994) sostienen también que este tipo de análisis (*Media Sociology*) puede aplicarse a diferentes productos culturales elaborados por los medios (cine, telenovelas, libros, música), aunque la mayoría de los trabajos existentes se ha centrado en la información periodística, y por tanto el campo se ha venido desarrollando en torno a este tipo de producto. (Hernández, 1997: 212)

1 El *sentido* lo caracterizamos aquí como el contenido conceptual o emocional del mensaje.

Conviene resaltar que el campo que aquí nos interesa es el que propiamente concierne a los periodistas y su producto la noticia.

La delimitación de los estudios de periodismo

En su recopilación sobre los avances en México de la investigación en este campo, Cervantes (2005) al igual que Hernández (1997), utilizan el término de *Sociología de la producción o productores de la noticia*. Coincido en que esta propuesta precisa la naturaleza del campo de estudio en la actividad del periodista como productor de la noticia. A su vez Lozano, (2007) de manera más amplia, utiliza *Sociología de la producción de los mensajes*, aunque admite el uso del término usado por Cervantes y Hernández. Mientras que en la enunciada por Wolf (2002), Shoemaker y Reese (1996) y otros como Eric Maigret (2005)², se deja abierto a la multiplicidad de profesiones de los trabajadores de los medios, como la industria del entretenimiento.

Sobre la taxonomía del estudio de los emisores y la diversidad de los enfoques nos lo aclara, Cecilia Cervantes:

Las noticias y la manera como éstas se generan han dado lugar a la realización de una multiplicidad de estudios que se integran de manera general en torno a un subcampo de investigación de la comunicación conocido como “sociología de la producción noticiosa” (Sociology of News Production), el cual se ubica dentro del campo más amplio de la sociología de los medios (Media Sociology). Dentro de dicho subcampo es posible reconocer diversos enfoques y ‘subobjetos’. (Cervantes, 1996: 51)

En el mismo texto la autora precisa las contribuciones para el análisis de los emisores a partir de las categorías creadas por Paul Hirsh

2 Sobre este particular, Maigret en su *Sociología de la comunicación y de los medios*, hace la distinción entre lo que propiamente es el estudio de los periodistas y el de los productores de programas de TV y cine, al separar, en capítulos distintos, el estudio de los emisores: capítulos 11 para los periodistas y 12 para los emisores de la industria del entretenimiento.

(1977) y revisadas y adicionadas en la primera edición de 1991 de *Mediating the Message* de Shoemaker y Reese, para reconocer el nivel de influencia de los distintos contextos en el que se desempeña el periodista:

Para Hirsh, en el nivel individual se ubican factores de influencia relativos a las creencias, actitudes, valores y formación de los periodistas; en el organizacional se analizan factores que tienen que ver con las rutinas y ciclos de producción de las noticias, y en el institucional se ubican los factores relativos a la vinculación entre la organización de medios con otras empresas de comunicación y con otras instituciones sociales en general. En el caso de Shoemaker y Reese, (...) en el nivel ideológico se analizan aspectos tales como la vinculación entre los medios y el control social, el poder, la ideología y la hegemonía. (Cervantes, 1996: 53)

Así el trabajo de Paul Hirsch: *Occupational, Organizational and Institutional Models in Mass Media Research: Toward a Integrated Framework* (1977), desde una perspectiva multinivel, estableció puntos de partida para el análisis de los constructores del mensaje periodístico. Por su parte Dimmick y Coit (1983:361-389) han reconocido hasta nueve niveles de análisis, haciendo una deconstrucción analítica de los tres niveles de Hirsch.

Más adelante, lo que hacen Shoemaker y Reese, es agregar el nivel ideológico, que reconocen como una categoría que envuelve a las otras:

Las presiones de los anunciantes y el público, las fuentes (de información), la economía de mercado y otros. ¿Por qué estos factores externos a los medios se relacionan con los medios de la manera en que lo hacen? Por los imperativos culturales e ideológicos sobre el rol que los medios masivos deben jugar en la sociedad. (Shoemaker y Reese, 1996: 252)

El nivel ideológico refiere a conceptos que están presentes en los neomarxistas (Gramsci por ejemplo), en la escuela crítica de Frankfurt y en la corriente de los Cultural Studies, que permiten un análisis macrosociológico a diferencia de las particularidades que ven los de carácter micro tal y como lo plantea Becheloni (1986): “Por un lado están los estudios macrosociológicos que hacen referencia al ámbito institucional y a la lógica productiva de los medios. Por otro lado están los estudios microsociológicos que se interesan por la organización específica de los mass media” (Becheloni en Alsina: 1989, 146), y agrego: por los individuos que integran estos medios.

Por lo pronto, la contribución de Shoemaker y Reese ha sido el detonante para múltiples investigaciones con base empírica (Cervantes, 2005); como lo fue mi propio trabajo sobre los criterios noticiosos en los periodistas juarenses a partir del estudio de caso como fueron los motines en el CERESO municipal en el 2007 (Juárez, 2009) y el trabajo pionero también en Ciudad Juárez, de Leticia Castillo (2001), *Noticias y culturas en Ciudad Juárez*, en el que expone la valoración noticiosa dominante en esa época.³

Como hilo conductor, siempre es conveniente tener en cuenta la importancia de los estudios sobre los periodistas: “en razón de su posición central en el proceso democrático y de su proximidad a los medios intelectuales” (Maigret: 2005, 272), sin dejar de considerar la cercanía con las élites del poder instituido.

En esta línea de reflexión Hernández Ramírez, nos explica a partir de Altschull (1984), el que estos estudios hayan tenido mayor intensidad en los Estados Unidos:

La investigación sobre la producción de noticias no se desarrolló en ningún otro país como en los Estados Unidos, en donde emerge de una preocupación pragmática. En la historia del periodismo estadounidense se registran acontecimientos y características de la práctica periodística que generan entre algunos sectores de poder la necesidad de conocer los mecanismos del periodismo, para encontrar

3 Las dos tesis de maestría disponibles en la Biblioteca Central de la UACJ.

una forma de controlar los excesos mostrados por la prensa a principios del siglo XX (...) contra los excesos del poder económico, contra el credo del darwinismo social y contra su economía del 'dejar hacer-dejar pasar'. (Hernández: 1997, 213)

Preocupación que buscó ser atendida por la Comisión Hutchins en 1947, que reunió varios a académicos de la época⁴ para tratar de establecer un código deontológico a partir del concepto de responsabilidad social de la empresa. Por cierto, este es un tema que apenas encuentra en México su pleno debate hoy en día.

Mientras, la discusión sobre el papel de la prensa en la sociedad democrática ya tiene una larga tradición en países como los Estados Unidos, así lo muestra el trabajo de académicos como Dennis McQuail, en su *Introducción a la teoría de comunicación de masas* (2000), en donde elabora una de las mejores síntesis sobre este tipo de estudios y su evolución.

Para ampliar más esta versión del interés norteamericano en este campo, Maigret rastrea el origen de los estudios sobre la prensa desde un enfoque inicial basado en Merton y Lazarsfeld, desde la perspectiva funcionalista y liberal de las profesiones, que sirvió para el estudio de una profesión como la del periodista en busca de su legitimación. Esto me parece uno de los aspectos centrales de este campo: la legitimación de la profesión periodística.

Es conveniente aquí clarificar la perspectiva funcionalista en este tipo de estudios, dado que ha sido el enfoque dominante:

4 La comisión estaba integrada por destacadas personalidades del mundo académico, entre ellas John M. Clark, John Dickinson, William E. Hocking, Harold D. Lasswell, Arthur M. Schlesinger y George N. Shuster. Los debates y conclusiones produjeron una reflexión en la que se alertaba sobre los riesgos de la prensa y los medios en general, en un escenario en el que la propiedad aparecía cada vez más concentrada en pocas manos y se acentuaban los intereses mercantiles. Por lo que se creía oportuna una autorregulación de los medios, acorde con el espíritu y las necesidades de la democracia, para evitar así, la no deseada intervención del Estado. En sus conclusiones la comisión sostuvo que el mercado no consideraba las libertades públicas —como el derecho a la información— por lo que eran necesarios mecanismos garantistas.

El enfoque funcionalista contempla el trabajo noticial como un problema a ser resuelto: 'El problema de la selección de las noticias y la definición de las noticias'. El enfoque principal es en la rutina normal de funcionamiento, no la crisis, lo marginal, y la construcción de tensiones al interior entre las instituciones dentro de la sociedad.⁵ (Reese, 2001: 645)

Como apuntábamos al inicio, cualquier estudio sobre el periodismo y su producto la noticia se relaciona con una inquietud en los estudios de sociología de la comunicación, que se pueden rastrear desde el siglo XIX. En Europa por ejemplo, Kurt Lang⁶ reporta en Alemania, estudios con una base empírica que se arraigan en la preocupación central por el estudio de la opinión pública (Orozco, 1997). José Marques de Melo, (decano de los investigadores brasileños) en su conferencia magistral en el IX Congreso Latinoamericano de Investigadores de la Comunicación (ITESM, Edo. de México, 2008), coincide en señalar desde una perspectiva histórica, que el campo de investigación tiene sus inicios, también desde el siglo XIX en los Estados Unidos.

En México, el interés por el campo de estudio lo aclara Hernández Ramírez:

(el) por qué obtenemos el tipo de noticias que obtenemos o por qué las noticias son como son, es representativa de la investigación de la comunicación en términos más amplios y permite sustentar la certeza de que los aportes de esta especialidad beneficiarán, al menos, en tres aspectos: en el conocimiento de la práctica periodística, en la enseñanza del periodismo, y en el establecimiento de relaciones de la investigación con los medios. (Hernández, 1997: 209)

Con respecto al último aspecto que se menciona, han sido escasos los estudios sobre los emisores en México, ya que quizá no hay en el

5 El entrecomillado es de Reese, *cf.* Alexis S. Tan, *Mass Communications Theories and Research*.

6 De acuerdo con Humanes e Igartua, Kurt Lang es el que rescata el papel de Weber como el iniciador de los estudios de periodismo.

medio periodístico una aceptación de su utilidad. Situación muy distinta a Estados Unidos, donde al inicio de las investigaciones, fueron periodistas que luego obtendrían sus doctorados (principalmente en la Universidad de Chicago, donde nacieron los estudios sociológicos norteamericanos) los que fundarían una tradición que conjuntaba el ámbito académico con el ejercicio profesional del periodismo. Tales fueron los casos de Robert Park, Walter Lippman, en sus inicios y posteriormente David White, entre otros.

Así es como Cecilia Cervantes (2005) —que junto a Hernández y González Molina, son considerados autoridades en la materia en nuestro país— apunta que algunos autores (Wolf, 1987; Shoemaker y Reese, 1993; Lozano, 1996) ubican las raíces de estos estudios en las investigaciones de David White (1950), sobre los *gatekeepers* o selectores de noticias; mientras que otros ubican su origen en los trabajos de Robert Park (1940) y Walter Lippman (1925), representativos de la Escuela de Chicago (Tuchman, 1978; Alsina, 1989; Hernández, 1995).

En otra mirada, más allá del árbol y que contempla al bosque de la actividad periodística en la sociedad contemporánea, están perspectivas como la *Economía Política Crítica de la Comunicación*, con los trabajos de los ingleses Peter Golding y Graham Murdock a la cabeza; Herman y Chomsky en Estados Unidos; Armand Mattelart, Marques de Melo y otros en Latinoamérica, y en México en particular con: Javier Esteinou, José Carlos Lozano y el mismo pionero en estos estudios, Gabriel González Molina⁷; que entre otras cuestiones, analizan las organizaciones y sus productos mediáticos, como las noticias, en el entramado de los intereses de la élite dominante: iniciativa privada y la intervención pública gubernamental: Bajo el aspecto macrosociológico de la *Economía Política Crítica de la Comunicación*, la visión empresarial se encuentra implícita en cualquier análisis de

7 El trabajo de González Molina, primero en este campo en México, es desarrollado en su tesis doctoral (1989), donde analiza el *racional corporativo* de los trabajadores de la noticia en Televisa. En él establece que los trabajadores asumen los intereses de la empresa como suyos en las rutinas productivas.

rutinas productivas en el periodismo de una organización inscrita en la cultura capitalista occidental (Alsina, 1989: 142). Aun cuando existen grandes coincidencias, en los principales exponentes de la corriente de la Economía Política Crítica, hay una diferencia significativa entre ingleses (Murdock, Golding y otros) y norteamericanos (Chomsky, Herman). Para los primeros, la intervención de un estado fuerte puede moderar los intereses particulares que se manifiestan en los medios, mientras que para los segundos el estado posibilita y refuerza una posición corporativa desde los medios. Esto no es extraño, dado los modelos de televisión europeos, donde la presencia del estado ha sido determinante; a diferencia de los norteamericanos, donde las grandes corporaciones detentan el usufructo de las señales de TV concesionadas por el estado. Desde los Estudios Culturales, este es un asunto central en la elaboración y consumo de productos culturales incluidas las noticias.

Stuart Hall (1978), uno de los más destacados exponentes de esta corriente, sostiene que los discursos conllevan, en la neutralidad aparente de los periodistas, la visión de las clases hegemónicas dominantes; los miembros de las élites son los primeros en tener acceso a los medios. A este proceso Stuart Hall le llama el *efecto estructurante* “y dado que dominan los códigos simbólicos legítimos, los poderosos imponen a los periodistas una primera definición...” (Hall en Maigret p.283). Los estudios culturales, más allá de la propiedad de los medios, atienden la compleja imbricación de estos con las formas de vivir e interpretar la realidad de la gente en el contexto de la globalización de las formas culturales hegemónicas.

La noticia: el producto de los periodistas

¿Cuál es la característica entonces de este mensaje construido por el periodista?

La noticia es la definición periodística de un hecho. Pero no de cualquier hecho, porque no cualquier hecho sirve como noticia. Averiguar que condiciones ha de reunir un

hecho para ser noticia y que rasgos tienen en realidad los hechos que los medios toman y venden como noticia es importante, porque nos permite comprender como trabajan los medios y como usamos todos los hechos que son noticia. (Gomis, 1991: 89)

Desde ese punto de partida las organizaciones mediáticas, donde se inscribe el trabajo del periodista, reciben una especial atención pues la noticia no puede ser entendida fuera del contexto organizacional. De acuerdo a Rodrigo Alsina y otros autores, la noticia es una *construcción social*, porque el periodista que la construye (la produce), cumple una función en la sociedad de la que forma parte: “podemos establecer que los periodistas tienen un rol socialmente legitimado e institucionalizado para construir la realidad social como realidad pública y socialmente relevante” (Alsina, 1989: 30)

Esta afirmación de Alsina, parte desde la perspectiva de Berger y Luckmann en *La Construcción de la Realidad Social* (1999). Recordemos que para ellos la *realidad social* es diferente de la *realidad natural*, caótica a los sentidos: “La realidad social es entonces un orden que se construye a través de la influencia recíproca de los individuos, a partir de un primer acto: el de la comunicación y su estructura: el lenguaje.” (Berger y Luckman, 1999: 51), todo ello contextualizado por la cultura. Percibimos al mundo con los demás, de aquí que la realidad social es conformada por la mediación intersubjetiva de la realidad natural. Por cierto esta perspectiva está ausente del modelo de Harold Lasswell (1948)⁸ y de la mayoría de los modelos de comunicación de la corriente *Communication Research*, en la primera mitad del siglo pasado en los Estados Unidos, más preocupados por los efectos de los medios desde una perspectiva de masificación y que marcaría la investigación

8 Desde la perspectiva de la comunicación, el modelo de Harold Lasswell, (1948) “quién dice qué a quién, por qué medio y con qué efecto” permite ilustrar los distintos elementos que intervienen en la comunicación, de manera que nos entrega una perspectiva de cada elemento que interviene en este proceso: la elaboración del mensaje al que llamamos noticia y al que lo elabora: el emisor-periodista y las formas que adopta según el medio.

en esta disciplina casi toda la segunda mitad del siglo XX; visión que sería confrontada por las corrientes de pensamiento de la Economía Política Crítica y los Estudios Culturales.

En el caso particular de los estudios de producción de la noticia o *newsmaking*, estos dan cuenta de que hay rutinas burocráticas en cada medio como lo establecen Gaye Tuchman en *Making News*, (1978), Herbert Gans en *Deciding what's news* (1979) y Michael Shudson en su *Sociology of News Production* (1989), que muestran como la prensa es una industria que busca formas de estandarización de las prácticas por razones de rentabilidad económica.

Harvey Moloch y Marilyn Lester en: *Informar, una conducta deliberada. Del uso estratégico de eventos* (1974), elaboran una clasificación para el tipo de eventos construidos por los medios: eventos rutina, escándalos, accidentes y el feliz azar. Así “La estructuración de los contenidos entra en relación con las acciones de los periodistas y con su inserción en conjuntos organizacionales.” (En Maigret, 2005: 275)

Con respecto al los criterios de qué es lo que hace de un evento cualquiera que se convierta en noticia, lo explica el concepto de los *valores-noticia*, que son los criterios de lo que es noticiable, y sirven para establecer una rutina de producción. Golding y Elliot los definen:

Los *valores-noticia* son utilizados de dos maneras. Son criterios para seleccionar entre el material disponible en la redacción los elementos dignos de ser incluidos en el producto final. En segundo lugar, funcionan como líneas guía para la presentación del material, sugiriendo qué es lo que hay que enfatizar, lo que hay que omitir, dónde dar prioridad en la preparación de las noticias que se presentan al público. Los *valores-noticia* son por tanto reglas prácticas que incluyen un corpus de conocimientos profesionales que implícitamente, y a menudo explícitamente, explican y dirigen los procesos de trabajo en la redacción. (Golding y Elliot en Wolf: 223)

Los *valores-noticia* se pueden resumir en: *impacto* (lo que llama la atención por inusitado y catastrófico), *proximidad* (importa lo más

cercano a la realidad del público), *relevancia* (la importancia de o los personajes que aparecen) y el de la *competitividad* (lo que reportan otros medios). Paralelamente pueden surgir noticias derivadas de las noticias iniciales al que he identificado como *valor noticioso de la derivación o secuela* y el *valor noticioso de la diversificación* que se aprecia en la aparición de nuevas historias que se desarrollan a partir de la noticia original. Este último valor noticioso es desarrollado en el género del reportaje de fondo (Juárez, 2009).

La cuestión metodológica en los estudios de periodismo

Una tendencia generalizada en algunos investigadores (González Molina, 1986; Hernández Ramírez, 1997; Lozano, 2007; el mismo Shudson, 1989 y otros), al parecer influidos por una tradición que se remonta a los primeros trabajos como los de Galtung y Ruge (1965), desde la perspectiva del *análisis de contenido*⁹ (McQuail, p. 414), conceden una preeminencia al nivel organizativo sobre el individual. Un aspecto que puede aceptarse desde el punto de vista de los trabajadores de la noticia de menor rango, pero que habría que matizar en el caso de los editores y los dueños: “Los editores y los dueños de los medios pueden tomar decisiones en contra de los intereses de su organización o clase social, si mantienen fuertes puntos de vista personales” (Shoemaker y Reese: 254).

A este respecto, en mi propia investigación encontré que esto se daba en el comportamiento de los editores o gerentes en Ciudad Juárez, no sin generar tensiones en la organización (Juárez, 2009).

La tradición de los *análisis de contenido*, utilizada por los noruegos Galtung y Ruge, ha tenido una fuerte influencia en los estudios de periodismo. Son los investigadores australianos Hanush y Obijiofor (2008), los que señalan algunas consecuencias de la excesiva inclinación de algunos investigadores por esta metodología cuantitativa: El

9 El análisis de contenido es una técnica de investigación desarrollada por Bernard Berelson (1952), “para la descripción objetiva, sistemática y cuantitativa del contenido manifiesto de la comunicación”.

estudio de Galtung y Ruge ha recibido considerables críticas. Una crítica, por ejemplo, menciona que Galtung y Ruge examinaron el contenido de los periódicos, pero bosquejaron conclusiones acerca del proceso de selección de las noticias (Hjvard, 2002). Otra crítica fue que Galtung y Ruge usan categorías difíciles de definir (Harcup y O’Neil, 2001). No obstante el estudio de Galtung y Ruge se ha convertido en la más influyente explicación de los *valores-noticia* (McQuail, 1994, p. 270), con un número considerable de investigadores adoptando su marco de trabajo y con la mayor parte de ellos investigando o replicando (sus) argumentos, aunque con algunas modificaciones” (Hanush y Obijiofor, 2008:11-12).

Esto podría explicar un sesgo en el análisis del quehacer periodístico, por la parcialidad epistemológica que deviene al dejar de lado la entrevista, los grupos focales y la observación participante, propios de la investigación cualitativa que exploran el quehacer del actor a partir de su propio discurso explícito. Para ello, se enfocan en el estudio de contenido, análisis del producto mismo del que se infieren conclusiones no matizadas —como es el caso de los editores y los dueños— que derivan, en algunos autores, este privilegiar lo organizacional sobre lo individual.

El rango cuantitativo de información incluye aquellos atributos del contenido mediático que puede ser medido o contado [...] tales medidas pueden proveer información importante sobre cantidades de cobertura y alguna mirada sobre las prioridades, pero no nos pueden decir como fue esa cobertura —los atributos cualitativos del contenido—[...] Medir los atributos cualitativos del contenido mediático es difícil, pero frecuentemente es mucho más revelador que mirar solo datos cuantitativos. (Shoemaker y Reese: 4)

Esta tendencia generalizada, por el estudio de contenido en la investigación de este campo, no fue ajena en México y Latinoamérica en los 90’s. Aunque posteriormente hubo un viraje de esta investigación a partir de metodología cualitativa.

Para ilustrarlo mejor, Hernández (1997: 220), citando a Michael Shudson, reconoce la debilidad de los estudios conducidos bajo una perspectiva organizacional que centran más su atención en la relación reporteros-funcionarios y dejan al margen la relación reportero-editor; ella concluye que poco se conoce sobre los procesos de escritura, redacción e inclusión de las notas en las emisiones o ediciones de los medios. Esta es quizá una de las ‘cajas negras’ de la investigación en periodismo, derivada de la escasez de trabajos que partan de herramientas cualitativas como la entrevista y la observación participante del emisor.¹⁰

Los tópicos de investigación han estado más orientados hacia el receptor, el medio o el mensaje por sí mismo, y no, en cambio, hacia el emisor como sujeto influenciado y condicionado por una realidad contextual, laboral y profesional que podría mediar en su capacidad de producir y generar contenidos y mensajes en el entorno profesional en que se ve inserto. (Mellado, 2010: 126)

La postura adoptada en el artículo de Hanush y Obijiofor, es la de que, además del *análisis de contenido*, perspectiva dominante en las investigaciones de las décadas de los 70 y 80, se hagan entrevistas a los periodistas para evitar lo que estudios de:

10 Aun cuando el artículo de Hernández es de 1997, en la actualidad no han cambiado mucho las cosas como lo demuestran las ponencias presentadas en dos de los congresos realizados en nuestro país en el 2008, como fueron el de la Asociación Mexicana de Investigadores de la Comunicación (AMIC), en Monterrey N.L. (mayo) y el de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación (ALAIIC) en el Estado de México (octubre). Además fueron muy escasos los trabajos que contemplaron el uso de más de una metodología, cuantitativa y cualitativa, con un enfoque epistemológico complementario. Las ponencias evidencian, en eventos posteriores, como la AMIC y CONEICC 2010, en la Ciudad de México, que tampoco hubo un cambio significativo. Esto parece que sigue a una tendencia en el resto de Latinoamérica, como lo registra la investigadora chilena Claudia Mellado (2010), que reporta y analiza publicaciones académicas en el periodo 1990-2007. Para el periodo 1990-1999, observa un mayor número de estudios cuantitativos (55.6%) y muy reducido con enfoque mixto (16.7%) para el mismo periodo. Luego registra para el periodo 2000-2007 un viraje hacia lo cualitativo (47.8 %) coincidente con mis observaciones en México, aunque en el uso de enfoques mixtos registra cifras cercanas a las del anterior periodo (22.8 %).

Investigadores preocupados por el procedimiento de análisis de contenido pudieron haber desdibujado de la importancia de investigar las razones subyacentes, de por qué los editores de noticias y reporteros seleccionan y reportan las noticias de la manera en la que lo hacen. (p.14).¹¹

Más aún, profundizando en una perspectiva holística de los estudios de periodismo, sobretodo cuando se hacen comparaciones en el modo de hacer periodismo en distintos países, estos autores recurren a Mowlana (1997), que:

...recomienda la inclusión de cuatro etapas: la fuente, el proceso de producción, el proceso de distribución, y el proceso de utilización, para hacer esto, los investigadores deben moverse más allá de los modelos políticos, económicos y sociológicos e incorporar marcos de trabajo antropológicos, lingüísticos y socioculturales. (Mowlana citado en Hanush y Obijiofor, 2008)

Al respecto de los estudios culturales, estos autores precisan que:

El marco de trabajo cultural está compuesto por cuatro dimensiones: por ejemplo las cosmovisiones (incluidos aspectos como la religión) sistema de valores (nacionalismo, individualismo-colectivismo, masculinidad-feminidad, instancias de poder, rechazo a la incertidumbre, y la orientación a largo y corto plazo) sistemas de organización social (incluyendo factores políticos, económicos históricos y geográficos) y sistemas de representación simbólica (interesados en asuntos como el lenguaje y sistema mediático). Todas las dimensiones están interrelacionados y en un momento dado habrá diferentes grados influencia de cada una de ellas. (Hanush y Obijiofor, 2008: 18)

11 Estas consideraciones fueron atendidas en mi propia investigación de tesis de maestría (Juárez, 2009)

Hasta ahora se conocen muy pocos trabajos con esta perspectiva, tal vez porque requieren de mayor tiempo y recursos en su realización. Situación difícil de cubrir por un solo investigador.

La profesión del periodismo

Merece un apartado especial la obra de Gaye Tuchman que analiza, en *Making News: A Study in the Construction of Reality* (1978), el papel mediador de la noticia entre las instituciones y el público; por un lado, refleja distintas relaciones en lo público/privado y por otro, posee distintas valoraciones del término “hecho”. Así, objetiva los sucesos susceptibles de convertirse en noticia y los inserta en una clasificación de lo que es ‘noticiable’.

Tuchman, sostiene que en el rol legitimado del periodista, el atributo esencial y más importante es la objetividad, que le confiere, a su vez, un estatus social que será mayor cuanto más alto sea el nivel de sus fuentes de información. Esto es importante ahora que esta presente la discusión de que tan legítimo profesionalmente hablando es el periodismo practicado por ciudadanos comunes en las redes sociales de la Internet, en lo que se ha dado en llamar *citizen journalism* o periodismo ciudadano.

Volviendo al concepto de construcción de la noticia por el periodista, hay implícito un problema: las consecuencias de esa realidad construida o re-presentada.

Walter Lippman, reconoce que hay una realidad percibida por el ciudadano y que este actúa a partir de esa realidad percibida.

En su *teoría del pseudoentorno*, expuesta en su trabajo *Public Opinion* (1925), Lippman nos habla de las implicaciones de lo que él denomina las ‘ficciones’, que componen este pseudoentorno y sus consecuencias en la sociedad:

Ciertamente, en el nivel de la vida social, lo que se ha dado en llamar la adaptación del hombre a su entorno, tiene lugar a través de ficciones (...) por ficciones no me refiero a mentiras. Sino a una representación del entorno que en

mayor o menor grado es elaborado por el hombre mismo.
(Lippman: 3)

El *pseudoentorno*, entonces, es generado por las percepciones que tienen como origen, entre otras cuestiones, la información difundida a través de las noticias. El problema deviene cuando a partir de estas ficciones se actúa —hay consecuencias en el entorno—, en la realidad misma. Una idea que recupera Maxwell McCombs (2006), en su teoría de la *agenda setting* cuando nos propone que los medios le plantean al público una agenda en qué pensar. En otras palabras, imponen a la opinión pública los temas que estarán presentes. Recordemos aquí, por ejemplo, la fuerza con la que fue impuesta, por los medios mexicanos en mayo del 2009, la agenda monotemática (los demás temas prácticamente fueron borrados de los noticieros) del brote de una cepa, percibida como peligrosa, de un virus de la influenza.¹²

A propósito de esa realidad ‘construida’, a partir de la noción de Robert Park en cuanto que la noticia es una forma de conocimiento, el investigador brasileño Eduardo Medistsch señala con cierta mordacidad que:

(...) el periodismo es una forma de producción de conocimiento. Sin embargo, en nuestra práctica cotidiana, uno puede verificar que esta forma de saber, mientras que puede ser usado para reproducir otras piezas de conocimiento, puede ser usado también para degradarlo, y es probable que en muchas instancias, simultáneamente, se las arregle para lograr ambas. (Medistsh, 2005: 2)¹³

12 La empresa IBOPE (2010), dedicada a la medición de audiencias, reportó el registro más alto de sintonía, hasta ese momento, en la historia de la televisión mexicana. Efecto postulado por la teoría de la dependencia mediática de Ball-Rokeach y DeFleur, en su trabajo “A Dependency Model of Mass Media Effects” (1976).

13 Traducción propia: “journalism is a form of knowledge production. However, in our everyday practice, one verifies that this form of knowledge, while it can be used to reproduce other items of knowledge, can also be used to degrade it, and it is probable that in many instances it manages to accomplish both, simultaneously.”

Quizá habría aquí que colocar en esta perspectiva, al periodismo sensacionalista o amarillista que exagera —cuando no deforma— los hechos que se narran.

Esta es la preocupación central del análisis desde la perspectiva del emisor. Pero ¿qué hay del problema de la objetividad periodística, aun cuando es enunciada como parte de esta profesión como ya lo hemos visto en Tuchman? Para los académicos no es un problema en estricto sentido: “La objetividad o búsqueda de la verdad en los periodistas, es una <objetividad práctica> mediada por las restricciones y el control organizacional e institucional” (Cervantes, 2005: 114). Así que la cuestión, no radica en el informar objetivamente, sino en el qué y cómo se informa, es decir, que selección y tratamiento se hace de lo que es ‘informable’.

Los filtros en la información

El concepto del *gatekeeper* es el que mejor describe el proceso de filtro que se da en la construcción del hecho como noticia.

El término *gatekeeper*¹⁴ corresponde a la noción creada por el psicólogo social Kurt Lewin (1947), aplicada luego por David Maning White (1951)¹⁵, autor que centra su estudio en los individuos considerados aisladamente que actúan en las empresas periodísticas, seleccionando las informaciones que llegan a ellas acerca de los acontecimientos ocurridos, al considerarlas como más relevantes o de mayor interés para una determinada audiencia.

Lorenzo Gomis precisa: “la función del *gatekeeper* es importante, porque de él depende el flujo de la información y él decidirá silenciosa e inapelablemente si una noticia se da o no se da.” (Gomis, 1991: 82).

14 Algunos autores mexicanos como Cervantes Barba, o Lozano Rendón, lo traducen como ‘guardabarreras’. Mientras que otros, Bagdikian (1975) por ejemplo, en la traducción al español, aplican el término ‘selector’. Ambos términos son usados por Rodrigo Alsina (1989), aquí se usan indistintamente.

15 En entrevista telefónica de Stephen Reese con David M. White, este último acepta que el término lo toma de su maestro Kurt Lewin cuando coinciden en la Universidad de Iowa (Reese, 2001)

Sin embargo, ‘la metáfora del *gatekeeper*’, como la llama críticamente Michael Shudson (Shudson en Lozano 2007), no explica ampliamente el porqué de los criterios de selección, por lo que al parecer estos se ejercerían por un solo individuo y no serían producto de las rutinas de la organización (Shudson en Hernández, 1997 y en Lozano, 2007).

No obstante esta posición, en mi propia investigación (Juárez, 2009) y acorde con Shoemaker y Resse (1991), pude corroborar, que en cierto nivel de la misma organización, el editor y en última instancia el dueño cumplen cabalmente con lo que se espera del *gatekeeper*: el ‘filtraje’ y paralelo a esta función, la manera de contar la historia. Por lo que he propuesto dos nuevos términos que distinguen los niveles de decisión de este proceso: *selector ejecutivo (top gatekeeper)* que es el editor o gerente —en última instancia el dueño del medio— y *selector subordinado (subordinate gatekeeper)*, quienes intervienen en la recopilación de la noticia: reporteros, fotógrafos, camarógrafos (Juárez, 2009).

La labor del filtraje, a veces no será de manera tan silenciosa o discreta como lo suponen Gomis (1991) o el mismo Warren Breed, que en su investigación pionera, *Social Control in the News Room* (1955), señaló que las políticas de la empresa se le hacían saber al reportero a través de una especie de censura implícita, que el editor ejercía sobre sus reporteros, de lo que se sigue que las normas son seguidas por todos los empleados del periódico si quieren ascender, o en el último de los casos conservar el trabajo.

Breed encontró, que de esta manera, la conducta del *gatekeeper* (editor) da los indicadores necesarios para el manejo informativo, a veces, sin que se expongan las razones reales de tal comportamiento. Esto debido a una cultura democrática basada en la libertad de expresión, contenida en la primera enmienda de la Constitución de los Estados Unidos.

Aun con el derecho a la libertad de expresión contenido en la constitución norteamericana, desde un enfoque crítico que los ubica en la corriente de la Economía Política de la Comunicación, Noam Chomsky y Edward Herman en *Manufacturing Consent* (1988), establecen

cinco filtros que intervienen en el proceso del *gatekeeping* (selección de las noticias) que ellos puntualizan a partir de medios en manos privadas y que se convierten en los “perros guardianes” de los intereses de la élite económica en el poder. Estos cinco filtros son: la concentración de la propiedad de los medios pertenecientes a conglomerados corporativos; el financiamiento de la publicidad que alinea las políticas informativas con los intereses de los patrocinadores; la dependencia de información suministrada por el gobierno, las empresas o los ‘expertos’ (fuentes de información); el uso de correctivos para disciplinar a los periodistas como la crítica (*flak*) por entidades con cierta credibilidad, afines a los intereses del *establishment*, y por último, el etiquetamiento de “comunista” y “antipatriota” a todo aquel que no haga coincidir su visión con las políticas hegemónicas de la élite, particularmente en asuntos internacionales.¹⁶

La complejidad del ejercicio periodístico

Pero entonces ¿cómo resolver la cuestión de la objetividad, entendida como el no involucramiento en los hechos que se narran y el compromiso con la comunidad? Tenemos entonces, al periodista ‘imparcial’, cuya labor presumiblemente es ofrecer la información tal y como se presenta, paralelamente, está el periodista defensor de alguna causa justa. Para zanjar la cuestión, en los años sesenta se introduce el modelo del *advocate* o defensor, concepto que pretende explicar al periodista que toma una posición a favor de algún grupo en desventaja frente al poder: “El periodista *advocate* considera que su rol de periodista va

16 Hay una línea de investigación que cuestiona que pueda seguirse a la figura del *gatekeeper* tal como se entendía en sus orígenes. En trabajos como “Unchained reaction. The collapse of media gatekeeping and the Clinton-Lewinsky scandal” de Williams y Delli Carpini (2000), se plantea la emergencia de la Internet como otro medio de donde se puede obtener información, además de los programas de entretenimiento como los llamados “tabloids”, que espectacularizan los escándalos; estos son considerados “pequeñas puertas” por donde se filtra la información, lo que hace pensar que ya no hay selectores en un papel relevante.

unido a su rol de ciudadano, el periodista vive y participa en una colectividad, sería el periodista comprometido” (Alsina: 153).

Tal vez por eso Maigret (2005) reflexiona sobre los retos del estudio de los productores de sentido, al situarlos en situaciones de multi-nivel en el contexto de una competencia por los públicos a que se ven arrojados por la propia dinámica social (me suscribo esta posición), que relativiza el determinismo crítico, que acusa el mismo trabajo de Pierre Bourdieu y que Eric Maigret mismo acusa como un exceso determinista (Maigret: 285), pues Bourdieu llega al extremo de calificarlos como *marionnettes de la necesite* (marionetas de la necesidad), y excluye en su concepción las dinámicas relacionales plurales de una sociedad democrática.¹⁷

Es conveniente recordar que la noticia, está influida por muchos factores como lo aclara Eliseo Verón en su obra *La construcción del acontecimiento*:

Los factores en juego en el funcionamiento de las comunicaciones masivas van más allá de la voluntad de los individuos que participan en su producción. Nuestras palabras, en su condición de sujetos sociales, están determinadas por leyes que aplicamos en forma espontánea aun cuando pretendemos negar su existencia. (Verón, 2002: III)

Precisamente es Teun Van Dijk, el que nos ayuda a entender el porqué, en un mismo hecho, se destacan algunos aspectos y otros se soslayan al ser narrados de distintas maneras, tantas como periodistas se ocupen del suceso:

Las proposiciones que aparecen primero en la jerarquía de una representación de un texto y/o que tengan muchos vínculos con otra información <y estos pueden ser los llamados *detalles sobresalientes* que son frecuentemente conmovedores, escandalosos o graciosos >, serán las mejor recordadas o las que se seleccionan primero cuando pre-

17 El trabajo de Bourdieu donde aparece la cita es: *Sur la télévision. L'Emprise du journalisme* (1996). “Sobre la televisión. La empresa del periodismo”.

guntemos cuál fue el asunto, el tema o la información más importante de un texto. Las variaciones sobre los temas se deben a las diferencias de *estado cognoscitivo*: naturalmente, si los sujetos tienen diferentes objetivos, intereses y conocimientos, producirán resúmenes y recapitulaciones mnemónicas parcialmente diferentes. (Van Dijk, 2007: 92)

Maigret mismo dice en un orden de ideas aceptable: (sería mejor considerar, que) “Más allá del nivel organizacional y cognitivo, la pluralidad de roles puede leerse a partir de una sociología comprensiva, los periodistas de información enfrentan unas dificultades de tipo formal en el marco de un contexto histórico preciso” (Maigret, 2005: 289).

Ahí están las nociones de servir a la construcción del espacio público, y en lo político, la de ejercer un contrapoder, como lo sustenta Denis McQuail (2000).

En México y particularmente en Ciudad Juárez, este asunto del equilibrio al poder del estado, se ha vuelto un tema particularmente sensible para los periodistas, cuando tienen que ejercer una profesión en medio de presiones —como las mismas amenazas a la vida— que reciben desde los distintos bandos involucrados en la guerra por los territorios de trasiego y distribución de sustancias ilegales, y de algunos individuos o sectores gubernamentales proclives al ejercicio de la censura a través de prácticas soterradas o explícitas.

Referencias bibliográficas

- Alsina, Miguel. *La construcción de la noticia*. Barcelona: Paidós, 1989.
- Arriaga, José Luis. “La nota roja: ‘Colombianización’ o ‘mexicanización’ periodística”, en: *Sala de Prensa*, no. 45, año 4, vol. 2, 2002.
- Arroyabe, Jesús. *Reflexiones sobre el cubrimiento al conflicto armado en Colombia*. Ponencia, IX Congreso de la ALAIC. ITESM, Tlanepantla, Edo. de México, 2008.
- Bagdikian, Ben. *Las máquinas de información*. Fondo de Cultura, México D.F., 1977.

- Barzilai-Nahon, K. "Gatekeeping: A Critical Review", en: *ARIST-Annual Review Of Information Science And Technology*-, February, University Of Washington, 2008.
- Berger, Peter y Luckmann, T. *La construcción social de la realidad*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina, 1999.
- Castillo, Leticia. *Noticias y culturas en Ciudad Juárez*, Tesis de Maestría en Ciencias Sociales, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 2001.
- Cervantes, Cecilia. "Valores noticiosos en el periodismo de nota roja. Búsqueda articulada de indicadores empíricos", en: *Comunicación y Sociedad*, núm. 25-26, DECS, Universidad de Guadalajara, 1995, pp. 89-137.
- . "Construcción primaria del acontecer y planeación de la cobertura informativa. Propuesta metodológica para su estudio", en: *Comunicación y Sociedad*, U. de G., núm. 28, septiembre-diciembre, 1996, pp. 49-81.
- . "El estudio de los productores de noticias: desarrollo internacional y avances de investigación en México", en *La comunicación en México: diagnósticos, balances y retos*, Lozano J.C. editor, CONEIC-ITESM, 2005, pp. 91-124.
- Dimmick, J. y P. Coit. "Levels of analysis in mass media decision making. A taxonomy, research strategy and illustrative data analysis", *Mass Communication Review Yearbook*, vol. 4. Beverly Hills: Sage, 1983.
- Hanush, Folker y Obijiofor, Levi. "Toward a More Holistic Analysis of International News Flows", en: *Journal of Global Mass Communication*, volume I, no. 1 / 2., 2008 pp. 9-21.
- González, Gabriel. *The production of Mexican television news. The supremacy of corporate rationale*. Tesis de Doctorado (PhD in Mass Communications) University of Leicester, Centre for Mass Communication Research. Gran Bretaña, 1989.
- Gomis, Lorenzo. *Teoría del periodismo, cómo se forma el presente*. Barcelona: Paidós Comunicación, 1991.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I, Ed. Taurus, México D.F., 2005.

- Herman, Edward y Chomsky, Noam. *Manufacturing Consent: The Political Economy of the Mass Media*, Phanteon Books, Chicago, 1988.
- Hernández, María Elena. ¿Qué son las noticias?, en: *Comunicación y sociedad*, núm. 14-15, enero-agosto, 1992, pp. 235-250.
- . “La sociología de la producción de noticias. Hacia un nuevo campo de investigación en México”, en: *Comunicación y sociedad*, núm. 30, mayo-agosto, 1997, pp. 209-242.
- Igartúa, José y Humanes, María Luisa. *Teoría e investigación en comunicación social*, Ed. Síntesis, Madrid, España, 2004.
- Juárez, Ernesto Pablo. *Los criterios de selección y jerarquización de las noticias en los medios de Ciudad Juárez, Chihuahua: los eventos del CERESO en el 2007*, tesis de maestría, Universidad Autónoma de Chihuahua, Ciudad Juárez, México, 2009.
- Lasswell, Harold. “The Srtucture and Function of Communication in Society” en Lyman Bryson (ed.) *The Communication of Ideas* , Institute for Religious and Social Studies, Harper and Row, Nueva York, 1948.
- Lippman, Walter. *Public Opinion*, disponible en Internet: <<http://xroads.virginia.edu/~Hyper/Lippman/cover.html>> (febrero, 2008), 1925.
- Lozano, José Carlos. *Teoría e investigación de la comunicación de masas*, Pearson Educación, México, 2007 .
- Marques de Melo, José. Conferencia magistral en el *IX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Investigadores de la Comunicación*, I.T.E.S.M. Tlanepantla, Edo. de México, 2008.
- Maigret, Eric (2005). *Sociología de la comunicación y de los medios*, F.C.E., México.
- Meditsch, Eduardo. “Journalism as a Form of Knowledge: a Qualitative Approach”, *Brazilian Journalism Research*, volume 1, number 2, semester 2, Brasilia, Bra., 2005.
- Mellado, Claudia. “Análisis estructural de la investigación empírica sobre el periodista latinoamericano”, *Comunicación y Sociedad*. núm.13, enero-junio, 2010, pp.125-171.

- McCombs, Maxwell. *Estableciendo la agenda*, Ed. Paidós Ibérica, Madrid, 2006.
- McQuail, Denis. *Introducción a la teoría de comunicación de masas*, Ed. Paidós, Barcelona, 2000.
- Orozco, Guillermo. *La investigación en comunicación desde la perspectiva cualitativa*, Universidad Nacional de la Plata-IMDEC A.C., Guadalajara, México, 1997.
- Park, Robert. "News as a Form of Knowledge: A Chapter in the Sociology of Knowledge", *American Journal of Sociology*, 45: 1940, pp. 669-686.
- Pedroso, Rosa. "Elementos para una teoría del periodismo sensacionalista", en: *Comunicación y Sociedad*, U. de Guadalajara, 1994, pp. 139-157.
- Reese, Stephen. "The Roots of Sociology of News: Remembering Mr. Gates and Social Control in the Newsroom", en: *J & MC Quarterly*, vol. 78, núm. 4, 2001, pp. 641-648.
- Shoemaker, Pamela y Reese, Stephen. *Mediating the Message, Theories of Influences on Mass Media Content*, second edition, Longman, 1996.
- Tuchman, Gaye. *Making News: A Study in the Construction of Reality*, Free Press, 1978.
- White, D. M. "The Gatekeeper: A Case Study in the Selection of News", en *Journalism Quarterly*, núm. 27, 1950.
- Weber, Max. "Para una sociología de la prensa", en: *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 57, 1992.
- Williams, B. A. & Delli Carpini, M. "Unchained reaction. The collapse of media gatekeeping and the Clinton-Lewinsky scandal". *Journalism. Theory, practice & criticism*, 1(1), 2000, pp. 61-85.
- Wolf, Mauro. *La investigación de la comunicación de masas*, Ed. Paidós Mexicana, México, D.F., 2002.
- Van Dijk, Teun. *Estructuras y funciones del discurso*, Siglo XXI editores. México, 2007.
- Verón, Eliseo. *Construir el acontecimiento*, Gedisa, Barcelona, España, 2002.

Nóesis: Producción editorial y normas editoriales para autores

El Comité Editorial de *Nóesis, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*¹ de manera permanente acoge con gusto propuestas de artículos para publicar en cualquiera de sus diferentes secciones. El proceso que se atiende previo a la integración definitiva de un número considera las siguientes normas, las cuales deben ser atendidas por cada articulista al preparar sus documentos.

1. El proceso editorial de *Nóesis* da inicio cuando cada articulista interesado(a) hace entrega de su artículo preferentemente vía correo electrónico en la dirección *noesis@uacj.mx* y/o al buzón de entrada de la persona que se asume como coordinador(a) del dossier de determinado número. En su caso, dadas las redes con las que cuenta cada integrante del Comité Editorial es posible que uno u otro integrante de este cuerpo colegiado admita la recepción de algún artículo. Sin embargo, su responsabilidad será re-enviar dicha colaboración a la dirección general de *Nóesis* para dar seguimiento a dicha colaboración.
2. Los trabajos a presentar en *Nóesis* deberán ser originales e inéditos.
3. Una vez que la dirección general de *Nóesis* recibe el artículo se atiende la tarea de revisar por parte del comité editorial o alguno de sus representantes o bien por el(la) coordinador(a) del número que el artículo cumpla las normas editoriales y especificaciones delineadas por este órgano editorial. Para conocer detalles, se recomienda leer el contenido de este apartado en su totalidad.
4. De advertirse el no cumplimiento de las normas editoriales y especificaciones por el artículo presentado, la dirección general de *Nóesis* pondrá al tanto de esta situación al articulista principal de modo que realice las correcciones correspondientes. En cada caso, el, la o el conjunto de articulistas resolverán si realizan o no una entrega posterior.
5. De advertirse el cumplimiento de las normas editoriales y especificaciones delineadas por *Nóesis* en cada artículo, se procederá a dar el visto bueno y se procederá a atender el proceso de arbitraje que corresponda. La dirección general avisará a cada articulista y emitirá una constancia donde especifique la recepción del artículo indicando la fecha de registro correspondiente. Nota:

1 En adelante se considera en algunos párrafos el título *Nóesis* como el nombre corto de la revista.

El hecho de emitir una constancia de recepción por artículo no significa que ese artículo será publicado. La resolución de publicación o no se realizará una vez que se disponga de los dictámenes emitidos por cada dictaminador(a).

6. Cada número de *Nóesis*, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades está compuesto por tres secciones que son: 1) Sección Monográfica (incluye los artículos que abordan el tema del dossier); 2) Sección Varia (conjunto de artículos que exponen temáticas relacionadas con la sección monográfica o con asuntos de diversa índole) y 3) Libros, entrevistas y otras narrativas (grupo de textos cortos que incluyen reseñas, avances de trabajos de campo de proyectos de investigación, artículos de avances de proyectos de investigación, etcétera). De preferencia, se espera que la sección 1 y 2 incluyan al menos 4 artículos cada una. Pueden ser más o menos, dependiendo de la extensión general. En el caso de la sección 3, la expectativa es que se incluya un mínimo de dos colaboraciones.
7. Los artículos pueden ser de fondo (resultados de investigaciones o ensayos académicos) los cuales se ubican en la Sección Monográfica o Sección Varia. En el caso de la sección tres de cada número, pueden referirse reseñas bibliográficas breves o críticas, incluir los apartados de entrevistas y/o testimonios, traducciones de textos, avances de tesis, resultados abreviados de proyectos de investigación, etcétera. En todos los casos, los artículos deberán referirse a alguna temática relacionada con los abordajes propios de las Ciencias Sociales y las Humanidades; o bien, con las áreas asociadas con las Ciencias Jurídicas y/o las Ciencias Administrativas.
8. Los trabajos pueden ser presentados en idioma inglés o español. Si se envía una traducción al español, hay que adjuntar también el texto en el idioma original. En el caso de que un texto sea presentado en otro idioma, el Comité Editorial emitirá un fallo al respecto.
9. Una vez que son recibidos los artículos, debe aclararse que *Nóesis* no devuelve los originales.
10. Los artículos deberán ajustarse al dictamen del Comité Editorial. Tal dictamen será emitido y resuelto considerando las evaluaciones proporcionadas por los árbitros participantes como lo establecido en la producción editorial de *Nóesis*. En general, se evaluará tanto la calidad científica de cada artículo, su originalidad, su contenido como las aportaciones. En síntesis, este cuerpo colegiado tiene la facultad de decidir sobre la pertinencia de cada publicación. En cada caso, el máximo número de autores por artículo permitido es 3.
11. Los criterios definidos por el Comité Editorial vigente a partir de finales del año 2010 admite que el proceso de dictaminación contempla las siguientes etapas:

- a) Dado que cada articulista (individual, dúo o terna) envía su propuesta a *Nóesis*, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades, se hace necesario (según se indica líneas arriba) una primera revisión para determinar si el artículo cumple o no con las normas editoriales que se presentan más abajo;
- b) Si el documento cumple con las normas editoriales establecidas se somete a un dictamen que será emitido por dos especialistas o expertos en el tema. La asignación de dichos árbitros o personas evaluadoras será definida considerando la opinión del comité editorial, el coordinador(a) del número en consideración y/o por la dirección general de *Nóesis*.
- c) Una vez que se defina la lista de árbitros o personas evaluadoras por artículo, se invitará a cada árbitro para resolver si acepta o no asumir esta responsabilidad. Una vez que la persona sugerida acepta participar como árbitro se le enviarán dos archivos: el formato del dictamen y el artículo sujeto a evaluación. En caso contrario, es decir si la persona no acepta ser árbitro, se le sustituirá por otra persona y solamente se le agradecerá su atención. Consideración: todas las personas recomendadas como árbitros potenciales serán registradas en una base de datos para considerarlas en otro proceso de evaluación en caso necesario.
- d) En todo momento, se contempla que el proceso de evaluación se realizará bajo el formato “dictamen a ciegas” y “doble dictamen”. Esto significa que a ningún evaluador(a) le será proporcionado el nombre del autor(a, es) del artículo ni mayores detalles. Y tampoco el(la) articulista(s) conocerá los nombres de las personas que participaron en el proceso de evaluación y que por tanto emitieron cada dictamen. El anonimato será un criterio prioritario en todo proceso de evaluación.
- e) Cada artículo debe ser evaluado por dos expertos(as). En su caso, cada entrega será evaluada por un profesor(a)-investigador(a) adscrito a la Universidad Autónoma de Ciudad Juárez (evaluador/a interno) y una persona adscrita a una institución diferente a la UACJ (evaluador/a externo). Esto significa que cada evaluador(a) debe pertenecer a un programa o departamento distinto a la adscripción del articulista. Sin embargo, si la autoría del artículo corresponde a personas adscritas a la UACJ, se recomienda que la evaluación se realice preferentemente por personas no adscritas a la UACJ (evaluadores externos). La asignación definitiva dependerá de la respuesta proporcionada por cada árbitro.
- f) Cada árbitro deberá resolver uno de tres fallos posibles: i) si el artículo es aprobado y se publica tal como está; ii) si el artículo no es aprobado y no se publica (es rechazado); o iii) si el artículo se aprueba publicarlo sí y solo sí se atienden los comentarios sugeridos. En este caso, cada árbitro está

obligado(a) a emitir su dictamen en un proceso menor a 30 días hábiles. En el transcurso de ese periodo, desde la dirección general de *Nóesis* se emitirán recordatorios vía correo electrónico.

12. Una vez que se reciban los dictámenes correspondientes en la dirección general de *Nóesis* se procede a realizar y actualizar de manera permanente un concentrado detallado de cada artículo para favorecer el balance respectivo. Esto implica que a cada articulista le es enviado el dictamen resuelto.
13. En los casos en que existe un dictamen positivo y un dictamen negativo para un mismo artículo, el Comité Editorial tiene a bien sugerir y resolver que se solicite una tercera evaluación por una tercera persona de modo que logre determinarse si procede resolver definitivamente la no publicación o la publicación del artículo en consideración. Los artículos deben contar con dos fallos positivos para su publicación. De lo contrario, deberán postularse para otra revista. No obstante, *Nóesis* dará a conocer el fallo definitivo incluyendo los comentarios sugeridos en todos los casos y para todos(as) los (las) articulistas.
14. Si sucede que el (la) articulista(s) debe(n) corregir el artículo dado que ha sido aprobado con comentarios, aquel, aquella o aquellos dispone(n) de un plazo máximo de 21 días para hacer entrega de la versión final de su artículo o en el plazo establecido por la revista. La dirección general de *Nóesis* tendrá a bien hacer entrega de las correcciones sugeridas por los(las) dictaminadores(as) con anticipación. En caso contrario, si el articulista no cumple después de un mes de presentarle los comentarios, el Comité Editorial se reserva el derecho de no publicar el artículo, hacer los cambios editoriales que considere pertinentes, valorar si procede conceder una prórroga al articulista o incluir el artículo en un número posterior.
15. Una vez que se recibe la versión corregida del articulista, esta se envía de nueva cuenta a los árbitros que recomendaron correcciones de modo que asignen el visto bueno a la nueva versión.
16. Al disponerse del visto bueno del árbitro que recomendó correcciones, se procede a emitir el informe definitivo de artículos sujetos a publicación al Comité Editorial y al coordinador(a) del número de modo que se defina el contenido final del número en proceso de integración. Resuelto lo anterior, la dirección general de *Nóesis* procede a atender las gestiones establecidas en la política editorial de la UACJ para solicitar y garantizar las tareas de edición, corrección de estilo, diseño, impresión y tiraje de 500 ejemplares de cada número (1,000 por volumen). La dirección general de *Nóesis* junto con el coordinador(es) de número atienden de manera directa las correcciones que procede realizar previo a la entrega a imprenta.

17. Una vez que la revista publica el artículo los derechos del autor(a) o autores(as) pasan a ser propiedad de la UACJ.
18. Los trabajos deben ajustarse a los siguientes requisitos editoriales:
 - a) Asentar en la portada el título del trabajo (breve, conciso y en inglés y español) y la naturaleza del mismo (artículo, reseña u otros).
 - b) Se deberá anexar la fecha de la entrega del artículo en la primera página. *Nósis* realizará un registro de fecha en el caso de la recepción y otro donde proceda registrar la fecha de aceptación o no aceptación según corresponda.
 - c) Un resumen del contenido de una extensión no mayor de 150 palabras, escrito en inglés y español.
 - d) Palabras claves del texto en inglés y español. Se acepta un rango de 3 a 5 palabras clave por artículo.
 - e) Cada artículo debe especificar en el siguiente orden los siguientes datos por autor(a): el nombre, grado máximo de estudios y área de especialización, nacionalidad, adscripción (institución, departamento y/o coordinación) y correo(s) electrónico(s) de contacto.
 - f) Presentar el original impreso y en versión electrónica el artículo completo. De preferencia, procede enviar estos archivos por correo electrónico en archivo de versión Word, con cuerpo justificado, en letra Times New Roman 12 puntos, a doble espacio, numerando cada página desde la portada. El correo de contacto para esta entrega es noesis@uacj.mx o en su caso aquellos correos especificados en cada convocatoria.
 - g) La extensión de los artículos para la Sección Monográfica o Varia debe ser entre 15 y 30 cuartillas, considerando páginas de 26 líneas. En el caso de la Sección libros, entrevistas y otras narrativas la extensión debe ser mayor que 3 cuartillas pero menor que 10 cuartillas.
 - h) Los cuadros, esquemas y el trazado de gráficas deberán estar elaborados en Excel para Windows Vista, indicando el nombre de cada uno de ellos (incluyendo un archivo por cuadro, esquema o gráfica). Asimismo, las ilustraciones, cuadros y fotografías deben referirse dentro del texto, enumerarse en el orden que se cita en el mismo, e indicar el programa de cómputo en el que están elaborados. Estos deben explicarse por sí solos, sin tener que recurrir al texto para su comprensión; no incluir abreviaturas, indicar las unidades y contener todas las notas al pie y las fuentes completas correspondientes.
 - i) Las referencias bibliográficas deben asentarse de la forma convencionalmente establecida en español, es decir, indicando estas el cuerpo del texto de la siguiente manera: Apellido del autor, fecha: número de páginas

(Foucault, 1984: 30-45). La bibliografía completa se presenta sin numeración al final del artículo, organizada en orden alfabético.

- j) Al citar los títulos de libro, se deben utilizar mayúsculas solo al inicio y en nombres propios, para los títulos en el idioma inglés, se respetará la ortografía original.
- k) Al menos la primera vez se debe proporcionar la equivalencia completa de las siglas empleadas en el texto, en la bibliografía y en los cuadros y las gráficas.
- l) En caso de que el artículo sea aceptado, el autor(a) o autores(as) debe(n) enviar al Comité Editorial una carta debidamente firmada donde declare que el escrito presentado es inédito y que se ceden los derechos de autor.
- m) Se recomienda distribuir los datos de las referencias bibliográficas de la siguiente manera:

FICHA DE LIBRO

Apellidos, nombre del autor. *Título del libro*. Lugar de edición: Editorial, año, número de páginas.

Ejemplos:

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI, 1984, pp. 30-45.

Levine, Frances. "Economic perspectives on the Comanchero trade". En: Katherine A Spielmann (ed.). *Farmers, hunters and colonists*. Tucson, AZ: The University of Arizona Press, 1991, pp. 155-169.

FICHA DE REVISTA

Apellidos, nombre del autor. "Título del artículo". *Nombre de la revista*, número, volumen, fecha, número de páginas.

Ejemplos:

Conte, Amedeo G. "Regla constitutiva, condición, antinomia". *Nóesis*, núm. 18, vol. 9, enero-junio 1997, pp. 39-54.

Krotz, Esteban. "Utopía, asombro y alteridad: consideraciones metateóricas acerca de la investigación antropológica". *Estudios sociológicos*, núm. 14, vol. 5, mayo-agosto 1995, pp. 283-302.

Contribuciones en textos electrónicos, bases de datos y programas informáticos
Responsable principal (de la contribución). "Título" [tipo de soporte]. En: Responsable principal (del documento principal. Título. Edición. Lugar de publicación: editor, fecha de publicación, fecha de actualización o revisión [fecha de consulta**]. Numeración y/o localización de la contribución dentro del documento fuente. Notas*. Disponibilidad y acceso**. Número normalizado*.

Ejemplo:

Political and Religious Leaders Support Palestinian Sovereignty Over Jerusalem.
In: Eye on the Negotiations [en línea]. Palestine Liberation Organization, Negotiations Affairs Department, 29 August 2000 [ref. de 15 agosto 2002].
Disponible en Web: <http://www.nad-plo.org/eye/pol-jerus.html>

19. Dado que *Nóesis* acepta un máximo de 3 autores por artículo, los colaboradores(as) o personas que signan el artículo definirán por acuerdo el autor principal y las personas que asumen la coautoría. *Nóesis* mantendrá la comunicación con el autor principal.
20. La Dirección del ICSA es la instancia que gestiona la autorización de financiamiento que habrá de permitir la fabricación de cada fascículo (previa solicitud-entrega de cotizaciones y/o licitación) por parte de la imprenta o talleres que determine el Departamento de Cotizaciones y Compras de la UACJ. Por ello, para dar cumplimiento a los criterios de evaluación de diversos sistemas de información y bases de datos, el comité editorial establece que *Nóesis* tiene como prioridad conjuntar esfuerzos que permitan garantizar el cumplimiento de la periodicidad de este órgano editorial como la calidad de sus contenidos. Resuelto lo anterior, se tiene que cualquier asunto no previsto en estas especificaciones será atendido y resuelto por el Comité Editorial de *Nóesis*, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades. Para mayor información revisar el sitio disponible en el vínculo <http://www.uacj.mx/ICSA/noesis/Paginas/default.aspx>.

Nóesis: Publishing and Editorial Guidelines for authors

The editorial board of *Nóesis, Journal of Social Science and Humanities*, permanently welcome submissions of academic articles for publication on any of its different sections. Proposals are received throughout the year, to publish in any of its different sections, 1) Thematic section, 2) Assorted section, or 3) Books, interview or other narratives.

The following guidelines are applicable in preparing a submission for *Nóesis*:

1. The editorial process of *Nóesis* begins when a columnist sends his article via email to noesis@uacj.mx and/or the coordinator of determined issue dossier inbox. In your case, given the networks of every member of the editorial committee, is possible that one or another member of this board admits the reception of the article. However, the responsibility will be re-send the paper to the headquarters of *Nóesis* to follow-up to the received and delivered article
2. All papers submitted for publication in *Nóesis* must be original and unpublished.
3. Once *Nóesis* Head office receives the paper, it serves the task to review, by the editorial committee, or by some of his representatives, or by him(her) issue coordinator, that the paper attends all the editorial standards and specifications. To know more about these standards, we recommend reading all the contents of this section.
4. Be noted with non-compliance editorial standards and specifications for the paper presented, the Head Office of *Nóesis* will aware of this situation to the main writer to make the indicated corrections. In each case, the writers set or if they perform or not a later delivery.
5. Be noted with an outline compliance of the editorial *Nóesis* standards and specifications in each article, there shall be to approve and proceed to attend the arbitration process as appropriate. The Head Office will notify each writer and issue a certificate which specifies the receipt of the item indicating the corresponding record date. Note: Failure to issue a record of receipt by article does not mean that this article will be published. The decision of whether to publish will be made once the availability of the opinions of each referee (evaluator).
6. Each issue of *Nóesis, Journal of Social Sciences and Humanities*, consists of three sections which are: 1) Monograph Section (includes items that address

the issue of the dossier), 2) Variety Section (set of articles that expose issues relating to section or monographic issues of various kinds) and 3) Books, interviews and other narratives (group of short texts that include reviews, previews of fieldwork research projects, research projects progress, etc.). Preferably, it is expected that the section 1 and 2 include at least four items each. May be more or less depending on the overall size. In the case of section 3, it is expected to include a minimum of two collaborations.

7. Articles must be substantive (like research results, academic papers) which are located in the special issue or section varies. In the case of section three of every issue number, they can refer short book reviews or critical sections included interviews and/or testimony, translations of texts, thesis advances, abbreviated results of research projects, etc.. In all of the cases, the articles will at least cover one topic related to the approaches typical of the Social Sciences and Humanities, or, in the areas associated with the Legal Studies and/or Management Science
8. The works can be written in english or spanish. Authors, who submit papers translated into Spanish from another language, including english, must enclose a copy of the version in the original language. In the case of a paper presented in other language besides spanish, the editorial committee will issue a decision on the matter.
9. Once the manuscripts are submitted for review, it should be clarified that *Nóesis* doesn't returns originals to the author (s).
10. Articles should comply with the opinion of the editorial board. This determination will be issued and resolved by considering the assessments provided by arbitrators as established participants in the publishing of *Nóesis*. In general, we will evaluate the scientific quality, its originality, content and contributions. In short, this board has the power to decide on the relevance of each publication. In each case, the maximum number of authors permitted per article is 3.
11. The criteria defined by the editorial committee effective on the finals of 2010 admits that the dictamination process must include the following stages:
 - a) since each writer (individual, duet or tertiary) sends his own proposal to *Nóesis*, Journal of Social Sciences and Humanities, it is necessary (as indicated above lines) an initial review to determine whether or not the article meets editorial standards presented below;
 - b) if the document complies with the established publishers standards, it will be submitted by academic peers. The allocation of such arbitrators or persons evaluators will be defined considering the opinion of the edi

torial committee, the coordinator of the number and/or the head office of *Nóesis*.

- c) Once the list of arbitrators or appraisers per paper is defined, they will be invited to decide whether or not they accept the responsibility. Once the person agrees to participate as a suggested referee, two files will be sent: the dictum format and the article subject to evaluation. Otherwise, if the person doesn't agree to be referee, it will be replaced by someone else and only will be appreciated by his attention. Consideration: All persons recommended as potential arbitrators will be recorded in a database to consider them in another evaluation process if necessary.
 - d) At all times, the evaluation process it's contemplated to be under the format "double blind peer review". This means that no one of the evaluator (s) will be provided with the author's name(s), of the article, or more details. And neither the writer (s) should know the names of who participated in the evaluation process and therefore each opinion issued. Anonymity will be a priority consideration in any evaluation process.
 - e) Each paper must be evaluated by two experts, academic peers. Where applicable, each received manuscript will be evaluated by a teacher (s)-investigator (s) adscribed to the Autonomous University of Ciudad Juarez (internal evaluator) and a person attached to a different institution UACJ (external evaluator). This means that each assessor should preferably adscribed to a different program or department of each writer. However, if the item is authored by persons engaged in UACJ, we recommend that the evaluation should be conducted preferably by persons not affiliated with UACJ (external reviewers). The final allocation will depend on the answer given by each arbitrator.
 - f) Each arbitrator shall only meet one of three possible faults: I) if the item is approved and published as is; II) if the article is not approved and not published (is rejected), or III) if the article is approved post if and only if you serve the comments suggested. In this case, each arbitrator is required to issue its opinion within less than 30 working days. During this period, the head office of *Nóesis* will be issuing email reminders.
12. Once the appropriate ruling is received in *Nóesis* Head's Office, It proceeds to become and to permanently actualize a detail concentrate of each article to encourage respective a balance. This implies that each writer receives to the last resolution.
 13. If there is a situation, when a there is a positive and a negative opinion for the same article, the editorial board will suggest and decide that a third evaluation is requested by a third person to achieve a determined and definitively resolu

tion to be a non-publication or a publication with considerations. The papers submitted must have two positive resolutions for publication. Otherwise, you should run for another journal. However, *Nóesis* will announce the final decision including the comments suggested in all cases and writers.

14. If the writer (s) should correct the article as it has been approved with comments, that, or those modifications must be done and delivered within a maximum of 21 days a for a final version of the article or the limit set by the jour. The head office of *Nóesis* will kindly deliver the corrections suggested by the adjudicators as in advance. Otherwise, if the writer does not comply after a month to present the comments, the editorial committee reserves the right to not publish the article, make editorial changes it deems appropriate, to assess whether to grant an extension of the writer or include the article in a later issue.
15. Once the final version of the writer has been received, it is sent again into the referees so that corrections recommended approval to allocate the last version.
16. Available to the approval of the referee who recommended corrections, we proceed to issue the final report of items subject to publication editorial committee and the coordinator, the number so as to define the final content of the number in the integration process. Resolved the above, the head office of *Nóesis* proceeds to address the steps set out in the editorial policy of UACJ to request and ensure the editing, copy-editing, design, printing and circulation of 500 copies of each issue (1.000 volume .) The head office of *Nóesis* along with the coordinator (s), directly attend the corrections that are to be made prior to delivery to the printer.
17. Once the journal published an article for the author (s) or author (s) become the property of UACJ. Each writer or set of writers to submit their manuscripts and accepted for publication accepts that all rights are transferred to *Nóesis*, who reserves the right to reproduce and distribute, whether photographic, microfilm, electronic or other means, and may not be used without written permission of *Nóesis*. Specifically, each copy states, with regard to permits for uses other than the copyright owner cannot use copies for general distribution, promotion, creating new jobs or resale. For these purposes, it should go to *Nóesis*.
18. Manuscripts must include the following editorial requirements:
 - a) The front cover must have title and subtitle (brief and concise in English and in Spanish) and type of work (article, book review, etc).
 - b) You must append the date of the articles delivery on the first page. *Nóesis* will make a registry of the reception and acceptance date.

- c) An abstract of summary of content of no more than 150 words, also in English and Spanish.
- d) Name, title, nationality of the author(s), e-mail address of collaborator(s) and Institutional and departmental affiliation of the author(s).
- e) Indicate maximum degree obtained and area of specialization.
- f) Present the printed original or send in electronic form via e-mail (Word format, Times New Roman, font size 12, justified, double-spaced, numbered pages from cover to end).
- g) The length of the article must be between 15 and 30 pages, considering 26-line pages.
- h) Tables and figures must be done preferably in MS Office Excel for Windows and must be inserted in the text and properly labeled (include a separate file for each). If not in Excel, indicate in your cover letter the software used for tables and figures. These must be self-explanatory; do not use abbreviations; indicate the units used; and properly cite and annotate on footnotes. Reader must be able to understand tables and figures without recurring to the text.
- i) Bibliographical references must follow consistently the Spanish conventional style: Author's last name, year of publication: page number (e.g. Foucault, 1984: 30-45). Include the complete reference only in the bibliography, unnumbered and in alphabetical order.
- j) When citing books in Spanish, remember that only the first word is capitalized (La casa de la noche triste); in English, capitalization is generally done at the beginning of all principal words (The House of the Sad Night). In both languages the original spelling should be kept.
- k) When using acronyms in the text, figures, tables, and bibliography, spell the meaning at least the first time and specify the acronym to be used in the rest of the text in parenthesis (e.g. Drug Enforcement Administration (DEA); thereafter only DEA).
- l) In case the article is accepted, the author must submit to the Editorial Board a signed consent form declaring the work presented is original and unpublished and copyrights are granted to the journal.
- m) Follow this style for bibliographical citations:

BOOK ENTRIES

— Last name(s), and name (s) of the author. *Title of the book in Italics*. Place of publication, Publishing Company, year, page numbers.

Examples:

- Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México, Siglo XXI, 1984, pp. 30-45.
- Levine, Frances. "Economic Perspectives on the Comanchero Trade". In: Spielmann, Katherine A. (ed.). *Farmers, Hunters and Colonists*. Tucson, AZ; The University of Arizona Press, 1991, pp. 155-169.

JOURNAL ENTRIES

— Last names(s) and name(s) of the authors. "Title of the article". *Name of the Journal in Italics*, number, volume, date, page numbers.

Examples:

- Conte, Amedeo G. "Regla constitutiva, condición, antinomia". *Nóesis*, núm. 18, vol. 9, enero-junio de 1997, pp. 39-54.
- Krotz, Esteban. "Utopía, asombro y alteridad: consideraciones metateóricas acerca de la investigación antropológica". *Estudios sociológicos*, núm. 14, vol. 5, mayo-agosto de 1995, pp. 283-302.

Taxes in electronic texts, bases of data and computer programs

Responsible main (of the contribution). "Title" [support type]. In Responsible main (of the main document). Title. Edition. Publication place editor, publication date, date of upgrade or revision [its dates of consultation]**. Numeration and/or localization of the contribution inside the document source. Notes*. Disponibility and acces**. Normalized number*.

Example:

Political and Religious Leaders Support Palestinian Sovereignty over Jerusalem. In: Eye on the Negotiations [on line]. Palestine Liberation Organization, Negotiations Affairs Department, August 29th, 2000. [ref.: August 15th, 2000]. Available on Web: [<http://www.nad-plo.org/eye/pol-jerus.html>]

Note: *Nóesis* accepts only a maximum of 3 authors per article

- 19) Given that *Nóesis* only accept a maximum of 3 authors per article, the collaborators and personal signed to the paper, must defined a principal author and the others assuming the co-authorship. *Nóesis* will maintain communication with the author.

- 20) ICSA's principle office is the instance that manages the authorization of funding that will enable the manufacture of each issue (on request, delivery of quotes and / or competition) by the press or workshops that determined by the UACJ's Department of Quotes and Purchasing. Therefore, to comply with the evaluation criteria of various information systems and databases, the editorial states that *Nóesis*'s priority is to combine efforts to guarantee the fulfillment of the publishing schedule for this body and the quality of its contents. Resolved the above, it has to any matter not covered by these specifications will be addressed and resolved by the Editorial Board of *Nóesis*, Journal of Social Sciences and Humanities. For more information check the site available on the link <http://www.uacj.mx/ICSA/noesis/Paginas/default.aspx>.

*Esta revista está indexada en REDALyC
(Red de Revistas Científicas de América
Latina, el Caribe, España y Portugal),
CLASE (Citas Latinoamericanas en
Ciencias Sociales y Humanidades), LATINDEX (Sistema
Regional de Información en Línea para Revistas
Científicas de América Latina, el Caribe,
España y Portugal) y BIBLAT (Indicadores
Bibliométricos de CLASE y PERIÓDICA).*

Sitio web Nóesis: <http://www.uacj.mx/ICSA/noesis/Paginas/default.aspx>