

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

***FILOSOFÍA ARGENTINA RECIENTE:
ANALÍTICA, ÉTICA, HERMENÉUTICA, FEMINISMO***

SEMINARIO 2024

**Buenos Aires
Ediciones F.E.P.A.I**

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

***FILOSOFÍA ARGENTINA RECIENTE:
ANALÍTICA, ÉTICA, HERMENÉUTICA, FEMINISMO***

SEMINARIO 2024

Lértora Mendoza, Celina A.

Filosofía argentina reciente : analítica, ética, hermenéutica, feminismo : seminario 2024 / Celina A. Lértora Mendoza. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : FEPAI, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-4483-58-4

1. Filosofía Contemporánea. I. Título.

CDD 190

© Queda hecho el depósito que marca la ley 11.923 F.E.P.A.I.
Fundación para el Estudio del Pensamiento Argentino e Iberoamericano
Marcelo T. de Alvear 1640, 1° E – Buenos Aires
E. mail: fundacionfepai@yahoo.com.ar

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

***FILOSOFÍA ARGENTINA RECIENTE:
ANALÍTICA, ÉTICA, HERMENÉUTICA, FEMINISMO***

SEMINARIO 2024



**Buenos Aires
Ediciones F.E.P.A.I.**

Presentación del Seminario

1. Fundamentación

El estudio de conjunto de la filosofía argentina en su contexto de Iberoamérica requiere presentar un marco metodológico que permita visualizar las convergencias regionales, así como sus particularidades. Teniendo en cuenta que en toda la región la filosofía académica se consolida ya entrado el siglo XX, la segunda parte del mismo resulta fundamental para entender el presente, puesto que a partir de c. 1970 se considera historia reciente.

El abordaje de la historia reciente presenta problemas historiográficos y hermenéuticos específicos, ya que, a los enfoques y estrategias de abordaje generales, suma dos cuestiones a tener en cuenta lo siguiente.

1. Que por el escaso tiempo transcurrido es difícil que se haya generado una tradición (en el sentido de Gadamer) que pueda servir de hilo conductor en la exposición histórica; y al contrario, la exposición debe tener en cuenta las posibles líneas de esta incipiente formación y señalarlas como divergencias significativas (por ejemplo, para el feminismo, las actuales líneas de género y de sexo) incluso por las discusiones actuales que seguramente continuarán en un futuro próximo.

2. Que los agentes productores de teorías, ideas y textos filosóficos en una proporción considerable todavía viven e incluso están activo, y otros han fallecido recientemente, por lo cual la interpretación de sus ideas y sus textos no puede prescindir de una compulsión con sus propias interpretaciones de su obra, que eventualmente es necesario compulsar.

Por esta razón se han elegido como temas específicos de este Seminario cuatro líneas en que hay nuevos aportes y discusiones, que requieren un tratamiento especial y a su vez comparativo entre ellas, porque en varios puntos se conectan. Por dicha razón en Ética no se tratarán todas las corrientes presentes (que continúan orientaciones anteriores) sino las posiciones que aparecen en este último período de aproximadamente 40 años

2. Objetivos

2.1. Objetivos generales

El objetivo principal es el conocimiento de los hitos fundamentales de la filosofía argentina e iberoamericana en la segunda mitad del siglo XX, en relación con las grandes corrientes de la filosofía universal y con las problemáticas que tuvieron más impacto en el país y la región.

2.2. Objetivos específicos:

1. Presentar en forma sistemática cuatro líneas nuevas en la filosofía argentina y regional, que constituyen también aproximaciones locales relevantes a una problemática global.

2. Exhibir las conexiones entre estas líneas y la crítica a las posiciones tradicionales.

3. Mostrar la constitución de estas nuevas líneas como forma de crítica al pensamiento tradicional dominante.

Conforme con esto el Seminario se articulará en dos clases de reuniones: teóricas, explicación de los puntos; prácticas: lectura y comentario de textos. En esta obra se presenta el contenido de las reuniones teóricas.

3. Contenidos

Filosofía argentina reciente (segunda mitad del siglo XX)

1. Filosofía Analítica

Su recepción en Argentina y Latinoamérica

Principales representantes y temas

Filosofía analítica y política de derechos humanos: Carlos Nino

2. Ética

Dos direcciones

Bioética

Propuestas de Ricardo Maliandi

3. Hermenéutica

Serie de congresos en Argentina (2010-2024) con Rafael Cúnsulo

Hermenéutica Analógica, coloquios con Mauricio Beuchot

4. Feminismo

Antecedentes y orígenes locales

Las corrientes feministas en los años 80

Nuevas direcciones del feminismo en el siglo XXI

Feminismo del género y feminismo del sexo biológico

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

Tema I

Marco Teórico: la filosofía reciente

Filosofía reciente

Vamos a comenzar con el temario del programa de este Seminario de Historia de la Filosofía Reciente Argentina y Latinoamericana y vamos a comenzar con el tema general marco, consistente en aclarar el sentido de la expresión que se ha usado en el título y que vamos a tener en cuenta en todo momento.

Estamos estudiando un periodo de la filosofía reciente; entonces la primera cuestión es aclarar este tema: ¿qué es filosofía reciente? Esto que parece algo muy sencillo, en realidad no lo es, no lo es por dos o tres razones: la primera, porque la misma palabra “reciente” no es absolutamente unívoca, depende mucho de qué suceso se está hablando, para para decir si es o no un suceso reciente. En ciertos ámbitos, por ejemplo en el ámbito periodístico, un suceso reciente es el que sucedió ayer, o antes de ayer; cuando es un suceso muy muy puntual, por ejemplo una inundación, o una gran lluvia, o una enorme tormenta, o un bombardeo, en otro sentido un suceso reciente puede ser mucho más anterior, puede tratarse de décadas. Uno puede decir, por ejemplo, que la introducción del Internet es un suceso reciente. De modo que la palabra “reciente” tiene que ser contextualizada para ser aplicada a la filosofía.

Los que estudiamos filosofía tenemos más en claro qué es filosofía y por eso no vamos a empezar a discutir esto. Porque además “qué es filosofía” es también un tema de discusión filosófica, y nos enredaríamos en una discusión, que no aporta con necesidad, y podemos prescindir de discutir el término “filosofía” pero sí “reciente”.

Para fijar qué es filosofía reciente en cuanto al periodo y en cuanto a si es una temática y a qué productores, es pertinente analizar qué productores de filosofía reciente y qué temas de filosofía reciente son más adecuados a esta denominación. Como acabo de decir, “reciente” es una palabra ambigua porque depende de a qué suceso, qué hecho o qué referente le aplicamos como calificativo el adjetivo de “reciente”. Por lo tanto, es un enfoque, digamos, un tanto hermenéutico.

Como una primera aproximación vamos a decir las condiciones que debe tener un suceso para que se pueda calificar de reciente. La primera condición, que es absolutamente indubitable: un suceso reciente es el que está sucediendo todavía. Es decir, un suceso reciente, por ejemplo, es la lluvia de hoy, si está lloviendo. Es decir se trata de sucesos que de alguna manera son continuos, o sea tienen una continuidad mayor o menor en el tiempo, y todavía están sucediendo. Un ejemplo claro para la historia es la Guerra de Ucrania. La Guerra de Ucrania es un solo suceso no es lo mismo que la guerra entre Siria y el Líbano son con junto de sucesos es un solo suceso con muchas alternativas. Pero es una unidad como acontecimiento histórico que está sucediendo; entonces todo lo que se refiere a eso es un suceso reciente.

Una segunda condición, que me parece interesante, porque de hecho se aplica en general, no solo el periodismo sino los historiadores etc., es que si se trata de un hecho que ya se ha producido y que no está produciéndose (o sea, no es continuo, puntualmente ha terminado) pero sus efectos primarios o inmediatos siguen produciéndose. En ese sentido uno podría decir, por ejemplo, que el suceso del adelgazamiento de la capa de ozono, el agujero se está cerrando, pero sus efectos primarios todavía se están produciendo. Es decir, es un suceso reciente en ese sentido. En cambio, no podríamos decir que es un suceso reciente (aunque sus efectos siguen

vigentes) la Revolución Francesa, porque no son los efectos inmediatos, son efectos ya mediatos, no son primarios sino efectos secundarios.

Otra característica que me parece integrar el concepto (porque también la palabra “reciente” se usa en este sentido, aplicado a hechos históricos en general y no solo filosóficos) es que si se trata de un hecho producido conscientemente, por el hombre sus motivaciones sus justificaciones y general sus aspectos teóricos y valorativos, todos esos aspectos que también corresponden al pensamiento humano y que lo acompañan, pertenecen a un ámbito problemático vigente. Por ejemplo la pena de muerte, el aborto el matrimonio gay, son hechos producidos conscientemente por el hombre. O sea, el matrimonio gay es un hecho producido por conscientemente por el hombre; el aborto acompañado generalmente lo es. Lo que se requiere no es decir “un aborto producido”, a ver así conscientemente o no, buscado en el año 1945 puede ser considerado un suceso reciente, porque las motivaciones que lo produjeron y el acompañamiento teórico de la justificación, etc., pertenecen a un ámbito problemático que ahora nosotros discutimos y está vigente. Entonces, no estaría fuera de lugar que en una discusión, por ejemplo sobre el aborto, una discusión teórica, se presentara como ejemplo casos de aborto producidos en los años 40.

Hay otra característica que veo acompañar a la consideración de un suceso como reciente, porque estamos sobre todo viendo cómo se usa la palabra, para no equivocarnos en cuanto al sentido y no producir una confusión en nuestros oyentes o lectores. Una cuarta característica es que se trate de un hecho producido por personas determinadas, o por un grupo generacional determinado. La mayoría de esos agentes, o el que el productor del suceso, o al menos una parte considerable de esos productores del sujeto, deben estar todavía vivos e incluso. Mejor aún si

están en actividad. Es decir, un suceso reciente es el que está producido por ejemplo por la generación que se ha llamado de los Beatles, la generación de jóvenes fans de los Beatles que se conoce con el nombre de Generación de los Beatles; lo que ellos hayan hecho no importa que no tenga que ver con la música, no lo que haya hecho jóvenes pertenecientes a la generación de los puede considerarse un suceso reciente. ¿Por qué? porque ese grupo generacional de alguna manera todavía existe, porque una buena parte o algunos de sus miembros, unos cuantos todavía viven. Entonces un suceso reciente sería un suceso producido por algunas personas o grupos vinculados generacionalmente a un grupo generacional cuyos miembros todavía existen o incluso están activos.

Yo veo estas cuatro maneras de entender un suceso como “reciente”. Puede que haya algunas más y lo podemos discutir, naturalmente. Esto es un planteo que yo hago para acercarnos al tema, no para pontificar sobre esto. Yo veo que la palabra “reciente” aplicada a sucesos, se aplica con anuencia y con comprensión general a sucesos que se relacionan, o que pueden ser descritos con cualquiera de las cuatro características. Me parece que podemos manejarnos con ese concepto de “suceso reciente”, es decir un suceso reciente es aquel que se está produciendo; que si ya se ha producido sus efectos inmediatos y primarios siguen produciendo y están vigentes; que si es realizado y/o justificado por el hombre en esos aspectos justificatorios, teóricos etc., forman parte de un conjunto problemático vigente; y si se trata de un hecho por un grupo generacional, que miembros de esa generación estén todavía vivos y sobre todo mejor aún si están en la actividad que se vincula con el hecho. Esto de alguna manera no tiene discusión, me parece bastante para caracterizar a un suceso como reciente vamos entonces a pasar ahora a ver cómo aplicamos esta denominación a la filosofía.

En primer lugar yo diría que estos cuatro puntos que mencioné en los que acabo de decir para los sucesos en general, podrían considerarse condiciones de vigencia; es decir, que podemos decir (y nadie creo, nos cuestionaría) que una filosofía –entiéndase una teoría filosófica, una línea filosófica, una rama o aspecto teórico de la filosofía– es vigente si se están produciendo obras en ese sentido, si las obras que se han producido todavía forman parte de nuestro acervo problemático, si las personas o los filósofos que han escrito sobre eso, han producido obras sobre temas siguen vigentes. Aunque sus obras como tales tal vez no sean leídas, pero sí la problemática que se incluye en ellas sigue siendo vigente. La referencia al grupo generacional se entiende, es más –diríamos– biológico.

Y sin embargo yo también aprecio que no parece correcto ni válido aplicar en forma directa estas cuatro condiciones a la filosofía, para considerarla reciente. Si bien no sirven para calificarla como vigente, acá tenemos la dificultad de establecer si hay identidad o no entre filosofía reciente y filosofía vigente. Desde mi punto de vista no son exactamente lo mismo, aunque están vinculadas. Es decir, no toda filosofía vigente es reciente y no toda filosofía reciente es vigente. O sea, no podemos identificar totalmente una con otra; tampoco podemos decir que una es condición de la otra. Pareciera que son como dos líneas que se aproximan, a veces se tocan, pero a veces se distancian. En otras palabras, que para nuestro estudio tenemos que considerar una hermenéutica flexible, de identidad. Por ejemplo, en relación a la filosofía de la liberación podemos decir que es reciente y vigente; pero si consideramos, el pensamiento no en general de la filosofía de la liberación, sino de algunos que han sido vinculados de alguna manera a la filosofía latinoamericana, como podría ser Kusch por ejemplo, ahí sin duda se trata de una filosofía reciente pero es dudoso si es vigente, porque de hecho se lo está estudiando un poco históricamente y esto también es un hecho. O sea, por qué Kusch desde

hace unos 15 años ha dejado de ser vigente, o sea sus libros han dejado de ser un tema de discusión en congreso, eso es algo que es difícil de determinar. pero es un hecho. Es un hecho que un historiador debe tener en cuenta, y lo mismo podemos decir de algunas corrientes éticas que ya vamos a ver. Lo que yo acá quiero señalar es que los contenidos que hemos indicado para un suceso reciente son más bien condiciones de vigencia, pero no necesariamente una filosofía reciente es vigente.

Parece que para la filosofía reciente se requieren algunas otras condiciones y asimismo la vigencia. No se reduce a ver a su carácter de reciente, porque a lo largo de la historia de la filosofía, que tiene más de 2000, años hay filosofías que no pueden considerarse recientes de ninguna manera, pero que son vigentes, por ejemplo Aristóteles o Platón. Y hay pensamientos históricos que no son recientes, pero tampoco son vigentes en ese sentido; o sea que se discuten, que se cuestionen, etc., como podría ser por ejemplo Heráclito: pertenece a la historia de la filosofía y puede ser un antecesor para explicar Aristóteles, pero él mismo no es vigente.

Entonces hay que decir es que a la filosofía el así sin más el concepto de suceso reciente porque ella misma es un continuo, una tradición. O sea, si nosotros estamos hablando de la filosofía desde los presocráticos hasta la actualidad y todo eso es filosofía, aunque alguna no sea vigente y la mayoría no sea reciente como teoría, sin embargo, en el contexto del continuo histórico de la filosofía forman una tradición. La filosofía en su conjunto no se entendería sin Heráclito, porque no podríamos entender Aristóteles; no se entendería sin Parménides. Aunque nadie es hoy parmenídeo en este sentido, la filosofía forma una tradición, incluso en el sentido de Gadamer, en ese sentido fuerte de Gadamer según el cual una tradición se genera cuando hay textos que son asumidos por sucesivas generaciones que los toman y los asumen. En ese sentido la filosofía, todo

el conjunto de la filosofía es una tradición y lo que nosotros hacemos cuando estudiamos filosofía contemporánea, filosofía medieval, etc., es hacer un corte temporal en esa tradición, para centrarnos más específicamente en algunos autores o en algunos temas, pero no porque realmente sean una filosofía que no tenga ningún contacto. que haya nacido como por generación espontánea y sea una unidad que se pueda desgajar. La filosofía medieval no se entendería sin la filosofía antigua; la filosofía moderna no se entendería sin la filosofía medieval y la antigua que la incluye; es decir ahí está la tradición.

Entonces no podemos aplicar al conjunto de la filosofía el criterio que aceptamos para los sucesos recientes, no es la manera de caracterizar a la filosofía como tradición; lo cual no quiere decir que no podamos visualizar una manera de hablar de la filosofía reciente, pero no así. O sea, vamos por descarte. Vamos a partir de la primera idea, de que las características de los sucesos vigentes son los que podrían considerarse como características constitutivas de la vigencia, pero aun así debemos decir que la vigencia de esa tradición filosófica no es homogénea en el presente, es decir que en la actualidad la vigencia no es una característica que se aplique a por igual a todos los pensadores. Todo pensador, por más que conozca la filosofía de Aristóteles, no necesariamente para él es vigente; por ejemplo para un materialista la filosofía de Aristóteles no. es vigente Entonces cuando uno estudia el contexto histórico general vemos que vigencia de un pensamiento a lo largo de los siglos no ha sido igual y mucho menos lo es en el presente, porque estamos aún más diversificados en nuestra nuestras líneas de pensamiento y la filosofía está muy atomizada en corrientes de modo que ña vigencia depende de cada uno es decir Rawls, por ejemplo puede ser vigente en un grupo, pero en otro Appel puede ser vigente; Carnap en algunos grupos es vigente,. pero no en otros puede considerarse superado.

Hablando de filósofos que, desde el punto de vista de un programa de filosofía contemporánea, todos tendrían que ser incluidos, pero de hecho no es cierto. Y si consideramos que lo reciente es lo contemporáneo Wittgenstein lo sería y su filosofía sería una filosofía reciente, pero que sea vigente depende de los grupos. Para algunos grupos sí lo sería, pero otros consideran que él está superado y ya están en otra cosa. Es decir, debemos tener en cuenta esa diferencia y en consecuencia, lo cuarto que yo diría como como observación, es que para hablar de filosofía reciente hay que distinguir entre lo reciente temporal y lo vigente. Cuando hablamos de filosofía reciente debemos considerar esta diferencia: no todo lo reciente temporal es vigente y no todo lo vigente es reciente temporal. Entonces, buscando una manera, como una mirada creativa, que intenta solucionar el tema, pero que está sujeta a discusión, yo considero que para hablar de filosofía reciente tendríamos que aunar tres criterios hermenéuticos. en primer lugar el cronológico, porque nos guste o no, tenemos que ser claros en que no podemos hablar de filosofía reciente para una del siglo X, o de principio del siglo XX, porque ya ha pasado más de un siglo y en el contexto –incluso de pensamiento– un siglo es más que suficiente para que ya no se pueda hablar de algo reciente. Por lo tanto, tenemos que fijar un criterio cronológico para hablar de filosofía reciente.

El criterio que yo asumo y que como digo, lo asumo porque lo veo también asumido por otros, pero como todo en filosofía sujeto a consideración y a discusión, es que para poder hablar en filosofía de un pensamiento reciente, tiene que haber surgido en la segunda mitad del siglo pasado. En otros términos, que esté vinculado a la cronología social, que es un pensamiento de posguerra. Y esto lo digo porque al estudiar en su contexto la historia de la filosofía, vemos que las teorías filosóficas que se generaron en las dos o tres primeras décadas, o sea hasta los años 30, todas dependen o son consecuencia de planteamientos iniciados en el siglo XIX.

En epistemología, por ejemplo, todas las discusiones de positivismo y antipositivismo, el pensamiento neoescolástico, son las cuestiones suscitadas por la escolástica del siglo XIX en el pensamiento general de izquierda, vamos a llamarlo así, vinculados al pensamiento de Marx, al primer marxismo y al segundo marxismo; y después tenemos esa especie de agujero negro de alguna manera producido por e ese periodo que va hasta mediados de los años 30, hasta que llega la Segunda Guerra en el 39 hasta el 45. Es este suceso es tan decisivo en la historia de Occidente y en la historia de la humanidad en general. las Naciones Unidas, la intervención de las potencias orientales, China etc. Me parece que se genera una especie de *humus* nuevo a partir del cual surgen nuevas teorías. o teorías renovadas, pero ya no renovadas como consecuencia de planteos, sino renovadas por oposición, o por planteos que cuestionan. Y si bien asumen en parte los anteriores, los repiensa. Y por eso es que en todos esos años que van desde los '60 hasta la actualidad, se emplea una expresión muy simpática, que es "revisitar", o sea positivamente. Revisitar es un término positivo, revisitar quiere decir volver, pero volver de una manera diferente no es un visitante. En definitiva, lo que vuelve no es una identidad.

De modo que me parece válido hablar de que filosofía reciente, desde este primer eje comprensivo, que es el cronológico: son filosofías de posguerra, no porque necesariamente hablen de la guerra o la tematizen, sino que cronológicamente aparecen después, porque aparecen un poco como resultado de ese gran cimbronazo socio-político-cultural que significó la guerra en todas las ramas del saber, no solamente en la filosofía; surgen en esta época y por supuesto hasta ahora.

Ahora bien, para que una teoría o pensamiento sea filosofía reciente, incluso cumpliendo este requisito cronológico, hay otro requisito en que

debe considerarse. Y es que ese pensamiento haya logrado formar una tradición propia en el sentido de Gadamer, o sea, una tradición quiere decir que se han generado textos, que se han generado escritos que han sido asumidos por otros pensadores posteriores, trabajados y desarrollados; eso es una tradición filosófica. Si un pensador ha escrito algo, pero no ha logrado ese eco y no ha logrado formar una tradición propia, no entraría; podría ser estudiado por supuesto como un pensador de la época, pero no como filosofía reciente porque no tiene ese mínimo de vigencia, de tener una tradición propia.

Acá quiero también hacer una salvedad. Y es que el hecho de no haber logrado formar una tradición propia, a veces puede ser un hecho producido por causas circunstanciales y no necesariamente por falta de valor teórico. Causas circunstanciales pueden ser su prematura desaparición, la desaparición del grupo en el cual formaban parte, el hecho de que se hayan perdido sus obras por alguna catástrofe etc. En Argentina tenemos un caso interesante que es el de Agustín de la Riega Agustín, un pensador muy poco conocido, pero muy apreciado y muy querido por quienes lo conocimos. Yo formé parte de su grupo; él hacía una filosofía de la liberación con un sentido propio y original, distinto al de Dussel. Pero murió muy joven, recién había formado un grupo, llevaba pocos años con ese grupo y tiene una obra breve, aunque muy sustanciosa. Además el grupo, a su muerte, se radicalizó políticamente y fue alcanzado también por esa debacle cultural filosófica para la izquierda producida por el gobierno militar argentino de 1976 a 1983. Entonces eso produjo también la dispersión; muchos se fueron, se exiliaron, o se dedicaron a otra cosa porque parecía un poco peligroso dedicarse a esos temas. Entonces, por ejemplo, mientras que Dussel sigue vigente, escribe, Agustín de la Riega no. Y sin embargo su pensamiento, en mi concepto, no tiene nada que envidiarle al de Dussel. Es igualmente valioso, pero no hay nadie que lo

haya continuado. Una tarea del historiador puede ser justamente esa, la de dar a conocer el pensamiento de autores poco conocidos, para despertar vocaciones. No necesariamente para que el historiador se dedique a esos temas. Yo, por ejemplo, hablo de varios autores así en mis trabajos, no me dedico a la filosofía de la liberación, pero me parece muy importante que si alguien se dedica a eso y es un filósofo de la liberación que puede incorporar en la tradición de la cual él está formando parte, a estos pensadores, es muy importante.

A la inversa, hay otros, como Lugones por ejemplo, super-conocidos. Para muchos Lugones es el más importante escritor argentino de su época. Desde un criterio literario, de crítica literaria muchos dicen que hay otros igualmente valiosos, pero Lugones ha tocado, en algunos de sus de sus trabajos, fibras muy íntimas que no pasan sólo por la literatura, sino por el acervo tradicional de un país, por los imaginarios colectivos de un país y entonces Lugones es un autor imprescindible. No existe un programa de literatura argentina que pueda omitir a Lugones y esto con independencia de la idea que se tenga acerca del nacionalismo literario, sea que esté en la corriente que habla del nacionalismo literario en un sentido literario como los escritores que escriben preocupados por la tradición propia de su país, o se trate de los autores en general. Los investigadores consideran otras maneras, no voy a entrar aquí en esto, pero quiero simplemente señalarlo con independencia de eso. O sea, Lugones es un autor imprescindible, porque lo que él escribió forma parte de nuestro acervo y eso no se puede obviar de ninguna manera. Lo cual no quiere decir que él sea necesariamente el mejor escritor de su época; o sea, discutir si es o no el mejor escritor de su época es una cosa y otra cosa es que Lugones puede ser prescindible. Lo mismo sucede con la filosofía: uno puede por ejemplo discutir si Dussel es el mejor filósofo argentino o no pero no se puede

prescindir de hablar de él al hacer una historia de la filosofía en el siglo XX o XXI. Me parece que esto queda suficientemente claro.

La tercera característica es la que podríamos llamar de la vigencia en sentido estricto: que esas tradiciones sigan desarrollándose actualmente aunque sea poco. Por ejemplo, en Argentina un pensador muy importante en ética fue Ricardo Maliandi, que instauró una problemática muy interesante y novedosa entre nosotros, sobre la ética, que de hecho durante más de 20 o 25 años dominó el panorama filosófico ético argentino e incluso más allá de la Argentina, en algunos otros países. Malinado murió y si bien hay una continuidad de estudiosos que se sigue interesando, es evidente que no tiene la misma fuerza que tenía hace 20 años; y no porque hayan aparecido teorías éticas más nuevas, o más novedosas, o más agresivas –digamos– teóricamente que la hayan desplazado, sino sencillamente porque el tema ético se ha difuminado.

Lo vamos a ver más en detalle, pero lo estoy poniendo aquí como un ejemplo, para tener en claro que el tema ético se ha difuminado, se ha partido –digamos– y se ha dividido tanto que finalmente ha terminado difuminándose como una línea propia importante, independiente y más que independiente, diferente, de otras líneas o de otras áreas. Es así que hay trabajos en que es difícil señalar si son trabajos de antropología, de ética o de ontología. También las áreas de la filosofía se han difuminado un poco, lo cual no está mal; yo no estoy criticando esto, pero estoy diciendo que si queremos aplicar a determinadas producciones el criterio tradicional de decir a qué área pertenecen (esto es antropología filosófica, es filosofía de la naturaleza, es ética) resulta difícil porque se está mezclando todo, y porque aparecen también problemáticas que son de por sí ya misturantes.

Por ejemplo, el tema ambiental: la filosofía ambiental no puede ser sólo cosmología, o sólo ética: es un mix. No es que todos los filósofos que están ocupándose de la persona se tengan que ocupar del tema de la personalidad de los animales, o la personalidad de los robots, pero hay ahora líneas que justifican filosóficamente la consideración de los animales –por lo menos los animales superiores, los mamíferos en concreto– como personas no humanas. De hecho ya hay fallos que les aplican derechos típicamente humanos, como el Habeas Corpus para liberarlos, por ejemplo a monos, o a otros animales superiores y se habla de persona no humana. Lo mismo, en Inteligencia Artificial se habla de la personalidad de los robots. Estas consideraciones son una mezcla; no son precisamente antropología porque estamos hablando de seres que no son humanos, sino que estamos tratando de aplicar una categoría antropológica a seres que no son humanos. Entonces en cierta manera es ontología: plantear qué es un ser, qué es un ser que tenga una unidad ontológica como para que se puede aplicar el concepto de persona. Pero un concepto que ha sido pensado para los seres humanos, tiene que redefinirse para poderse aplicar a un robot, que no tiene de humano nada más que algunas de sus características. Es más fácil, parecería, aplicarlo a un animal, sobre todo por una característica biológica que es el ser sentiente, sentir, sufrir, etc.

Estoy mencionando esto simplemente para que se vean las dificultades metodológicas del tema. La idea es que estas problemáticas recientes han generado un quiebre, tal vez no muy profundo pero real, en la manera tradicional de encarar los problemas filosóficos vinculándolos a una a una área, porque eso ayudaba y ayuda también el indudable marco hermenéutico. Pero esto tiene los límites que estoy señalando y esto también tiene que ser visualizado con cuidado.

Para terminar con este punto, quisiera presentar una justificación de por qué los cuatro temas y las cuatro –llamémosle así– áreas vinculadas a la filosofía reciente que figuran en el programa, cumplen las características para ser considerados filosofía reciente. El estudio de conjunto de la filosofía argentina en su contexto de Iberoamérica, requiere presentar un marco metodológico que permita visualizar las diferencias regionales, así como sus particularidades teniendo en cuenta que en toda la región la filosofía académica se consolida ya entrado el siglo XX. Por eso la segunda parte del mismo resulta fundamental para entender el presente, puesto que a partir de c. 1970 se considera historia reciente en general.

La historia reciente presenta problemas historiográficos y hermenéuticos específicos, puesto que, a los enfoques y estrategias de abordaje generales, suma dos cuestiones a tener en cuenta. Primera, que el escaso tiempo transcurrido es difícil que se haya generado una tradición en el sentido de Gadamer que acabo de explicar, y que pueda servir de hilo conductor en la exposición histórica. Al contrario, la exposición debe tener en cuenta las posibles líneas de esta incipiente formación y señalarlas como divergencias significativas. Por ejemplo, para el feminismo, a las actuales líneas de género y de sexo, hay que añadir los agentes productores de teorías ideas y textos filosóficos que, en una proporción considerable todavía viven e incluso están activos y que otros han fallecido hace poco., por lo cual la interpretación de sus ideas y sus textos no puede prescindir de una compulsión con sus propias interpretaciones de su obra.

En definitiva, es necesario enfatizar que por esta razón se han elegido como tema específico de este Seminario cuatro líneas en que hay nuevos aportes y discusiones que requieren un tratamiento especial, y a su vez comparativo entre ellas (y esta comparación se hará en el último bloque) porque en varios puntos se conectan. Por dicha razón en ética no se tratarán

todas las corrientes presentes que continúan orientaciones anteriores, sino las posiciones que aparecen en este último periodo de aproximadamente 40 años. El objetivo general del Seminario es el conocimiento de los hitos fundamentales de la filosofía argentina e iberoamericana en la segunda mitad del siglo XX, en relación con las grandes corrientes de la filosofía universal y con los problemas que tuvieron más impacto en el país y la región. La conexión con la filosofía universal se verá en cada caso, porque no es tampoco conexión con la filosofía universal en general, sino que muchas veces será sólo con una parte de ella, con una corriente de ella, como es el caso bien concreto de la filosofía analítica o del feminismo.

Los objetivos específicos del Seminario son los siguientes. Primero, presentar en forma sistemática cuatro líneas nuevas en la filosofía argentina y regional, que constituyen también aproximaciones locales relevantes a una problemática local. Pertenecen a problemáticas generales, aunque se han desarrollado de alguna manera en el contexto, o mirando ciertos problemas, tanto filosóficos e históricos de Argentina, como culturales etc. Segundo, exhibir las conexiones entre estas líneas y la crítica a las posiciones tradicionales en general. También se debe ver que estas filosofías surgen de alguna manera como una expresión crítica, no necesariamente negativa, pero sí crítica, quiero decir reflexiva de las posiciones tradicionales. Tercero, mostrar la constitución de estas líneas como forma de crítica al pensamiento tradicional dominante; muchas se configuran contra lo que ha dado en llamarse “el pensamiento hegemónico”.

Las cuatro líneas que vamos a estudiar son, en primer lugar la filosofía analítica. La filosofía analítica surge sobre todo en los ambientes ingleses y norteamericanos y se recepta bastante tempranamente en Argentina y Latinoamérica y sus principales representantes y temas son la filosofía

política y derechos humanos. Hay otras temáticas, pero me interesa particularmente ésta porque fue desarrollada en un momento de auge de la filosofía analítica en Argentina que son los años. Veremos un interesante pensamiento de Carlos Nino, porque también muestra los límites de la aplicación estricta de la filosofía analítica cuando se quiere hacer filosofía política aplicable a la realidad.

El segundo tema es la ética. Voy a presentar dos direcciones recientes que son la bioética y la propuesta de Ricardo Maliandi de la ética convergente. En tercer tema es la hermenéutica; voy a presentar dos aspectos en primer lugar un desarrollo muy particular, muy fuerte, de la hermenéutica con una serie de congresos que comenzaron en el 2010 y se hacen cada dos años y que de alguna manera configuran un panorama hermenéutico que excede en los límites tradicionales de la consideración teórica hermenéutica. Y en segundo lugar, un aporte argentino; aunque su autor es mexicano, es un aporte argentino en la medida en que además se hacen los coloquios aquí, y la hermenéutica analógica. El cuarto tema es el feminismo, vamos a ver en primer lugar los antecedentes y orígenes locales en las corrientes feministas de los años 80. Esto sería el primer enfoque, digamos, no una especie de historia general del feminismo filosófico porque muchas veces esto es desconocido y lo que nos importa son las nuevas direcciones del feminismo del siglo XXI, que están en realmente en discusión muy grande y bastante agresiva a veces: las del feminismo de género y el feminismo del sexo biológico, que es una temática bastante compleja.

Historia oral

Historia oral es un concepto realmente nuevo, pero no solamente en filosofía sino en general para la historia de la cultura. La idea es que cuando

se está estudiando una manifestación cultural actual y se está estudiando a un autor que pertenece a esa línea, o que ha creado algo relevante, parece no solamente necesario, sino imprescindible escucharlo, para que él haga la propia interpretación, lo que antes se llamaba interpretación auténtica. Quiero decir que ésta es la idea: encontrar la “interpretación auténtica”: qué pensó realmente Aristóteles, qué pensó realmente Descartes sobre tal cosa, porque explícitamente no lo dijo, pero seguramente lo pensó porque es algo vinculado a su pensamiento. Como ellos ya no están, no los tenemos para preguntarles, los historiadores discuten sobre esto y las respuestas son muchas veces divergentes.

Estos filósofos no lo escribieron porque no lo pensaron explícitamente como lo pensamos ahora, ya que eso es un problema actual, pero seguramente si se lo hubieran planteado hubieran tenido una respuesta concreta según su teoría. Por ejemplo, ver qué pensó Aristóteles sobre el aborto consentido hecho por un médico: en aquella época no se hacía, no era una práctica sobre una ley de permiso al aborto y por eso no hay una respuesta; pero seguramente si se lo hubieran preguntado hubiera tenido una respuesta. Y los historiadores dicen: bueno, vamos a buscar en sus textos a ver cuáles serían las premisas de una argumentación que llevaría a una determinada conclusión. Pero el problema es que muchas veces los textos también son susceptibles de hermenéuticas matizadas, diferentes, y según qué textos se utilicen como premisas también las conclusiones que se saquen pueden ser diferentes. Por lo tanto, esto es un tema abierto a pesar de que siempre se dijo que lo ideal sería ver la *intentio auctoris* dicha por los autores. La *intentio auctoris* es un problema de la filosofía desde el año uno. Aristóteles ya se planteaba qué había pensado concretamente tal o cual filósofo anterior a él. La *intentio auctoris* fue un tema decisivo en la generación de una hermenéutica filosófico-teológica y sobre todo teológica, en la Edad Media, porque la Biblia también tiene aspectos

extraños y a veces un análisis literal muy literalista, puede llevar a consecuencias que parecen reñidas con la misma tradición eclesiástica.

De hecho, en la Edad Media se prohibió la lectura directa de la Biblia y por eso un problema principal, uno de los problemas centrales con los Reformados y con Lutero fue precisamente ese, el intento de la Jerarquía de imponer una interpretación para evitar la difusión teórica y práctica de las líneas religiosas que podían surgir de un literalismo estricto. Y esto porque el literalismo estricto tiene diversas consecuencias problemáticas.

Voy a poner un ejemplo, que es el uso actual de la Inteligencia Artificial (IA). En una nota que presente en una reunión sobre IA y Humanismo, cuestiono es el uso de la IA para imponer nuevas costumbres. Por ejemplo (como sale la publicidad) “cuál es el nombre” o “cuáles son los 20 nombres más más lindos de niños o de niñas según IA” y resulta una lista de 20 nombres, todos o la mayoría de los cuales son absolutamente ajenos a nuestra tradición cultural, porque están hechos sobre la base de estudios cuantitativos y trabajados con criterios puramente literalistas en preguntas y respuestas. Entonces, un país con una enorme cantidad de población, como China o India siempre va a ganar los primeros puestos, mientras que un país pequeño, aunque tenga una linda tradición de nombres, nunca va a entrar.

Esto me parece grave porque el poner un nombre también tiene que ver con una tradición familiar, con una tradición local, y eso es lo que hace, por ejemplo, que inmigrantes en España del mundo musulmán, sigan con la tradición de poner a sus hijos nombres musulmanes. En estos momentos en Barcelona dicen que se inscriben más niños con el nombre Mohamed que Juan, que es nombre tradicional catalán. Esto les preocupa a los catalanes, obviamente, porque es una modificación en sus tradiciones

culturales, pero me parece muy bien que los padres sigan la tradición onomástica familiar, no hay nada que objetar a eso. Yo me llamo Celina por mi abuela materna y Ana por mi tía abuela paterna, y me siento muy bien con eso, porque me siento identificada con mis dos familias a través de mi propio nombre y no solamente el apellido, porque el nombre es más íntimo para uno que el apellido.

La IA está cambiando este criterio y entonces uno progenitor dice: “Ah bueno como Yofrum (por decir algo) parece ser el nombre más lindo para una niña yo le pongo Yofrum” y la condena a un nombre que, tal vez dentro de 20 años, cuando sea grande ya no sea el nombre más lindo según la IA. De modo que este tema requiere, me parece, una mayor reflexión.

Volviendo al literalismo y el pensamiento genuino de un autor, reitero que en la Edad Media el tema del *intentio auctoris* pasó a ser decisivo y esto –yo creo– no tanto por la filosofía, sino por la teología y por el hecho de que la Biblia, en una interpretación literalista puede conducir a interpretaciones difíciles, si no se tiene en cuenta el tiempo y la cultura en que se escribía. Por eso la iglesia cristiana medieval prohibió la lectura de la Biblia; incluso las traducciones que se hacían tenían que ser leídas y explicadas por un sacerdote, más aún en lo posible por el cura párroco y lo mejor de todo era que esas grandes interpretaciones las predicara el obispo, pero en todo caso por delegación lo hacía un párroco, no cualquier sacerdote. Esto muestra que el literalismo estricto tiene sus problemas y por eso el *intentio auctoris* pasó a ser todo un problema.

Además, la *intentio auctoris* tiene otro problema<. quién es competente para decir cuál fue la *intentio auctoris*. En filosofía cualquiera, pero en teología no y ahí también se generó una serie de principios para que la discusión sobre la *intentio auctoris* no fuera abierta. Todo esto contribuyó

a que se fuera menospreciando cada vez más la *intentio auctoris* del propio autor, es decir la auto-interpretación, hasta el punto de que yo me acuerdo, cuando era joven, haber escuchado un profesor decir que para interpretar a un autor vivo, pero ya mayor, o que ya tenía toda una obra escrita, era mejor un historiador que él mismo, porque sacaba mejores consecuencias sobre su obra. Y alguno decía más o menos: “yo hablé con él, pero claro, ya está muy viejo, se acuerda de algunas cosas y de otras no, es mejor atenerse a lo que escribió y de ahí sacar la interpretación de qué es lo que pensaba sobre tal tema”. A lo cual se podía contestar: “cómo le van a decir a un autor qué es lo que pensaba, aunque tenga muchos años y ya se olvidado de muchas cosas”.

Este criterio historiográfico se empezó a cuestionar, sobre todo por el creciente interés –y no tanto en la filosofía sino en otras ramas– por la autobiografía. Casi todos los grandes autores han escrito una autobiografía y algunos explícitamente como autobiografía, y otros de una manera implícita al narrar por lo menos una parte de su vida, al narrar cómo sucedió, o cómo fue que llegaron a tal punto, a tal otro, qué les pasó, con quién se pelearon, quién los persiguió. Es el caso de Descartes, que no escribió propiamente una autobiografía, o el caso Lenin: al explicar algunas características de alguna obra, o por qué salieron de tal lugar, o por qué salieron así, o qué pasó con la segunda edición, etc., indirectamente nos dan a conocer aspectos biográficos, a veces indirectamente y otras veces directamente al explicar cómo es que abordaron determinado tema, cuando en el comienzo de sus vidas académicas hubieran preferido dedicarse a otro tema, pero la realidad les hizo tener que hacerlo.

Consideramos que la historia oral es en parte una consecuencia, un eco o una deriva de estas características autobiografías que son una tradición en toda la cultura; y sobre todo de lo que luego se ha luego se ha

considerado (esto en los últimos años) las historias de vida. Las historias de vida surgieron muchas veces por pedidos de especialistas, a veces también de periodistas, de críticos musicales, o de críticos de arte, que convocaron a creadores convocaban a creadores con una propuesta general: “nos hubiera gustado que Puccini nos contara qué le pasó con tal ópera, o tal otra, pero no lo contó, lo contó un amigo, o un pariente o no lo contó nadie; pero algún periodista lo supuso en su época y lo dijo”. Con el mismo criterio se le puede preguntar a un músico en forma directa: “a ver usted, Juan Pérez, que es un operista, díganos por qué se le ocurrió este tema para su última ópera”. Esto forma parte ya de nuestra cultura, se acepta este tipo de aportes y nadie le va a cuestionar al operista Juan Pérez si él dice: “a mí se me ocurrió este tema porque un día me levanté, leí esta noticia en el diario, con grandes letras, y un diario que habitualmente publica en blanco y negro lo publicaba en color; era la foto de un desastre algo asó, entonces se me ocurrió”. Nadie le va a cuestionar a un creador de dónde le surgió el tema, aunque los historiadores que estamos haciendo la historia de la ópera tenemos derecho a omitir ese dato.

Con ese mismo criterio estamos planteando el tema de la filosofía; si yo le pregunto a Enrique Dussel, por ejemplo: “¿qué opinas de tal cosa, sigues de acuerdo con eso que dijiste en uno de tus primeros libros?” “¿después de tal cosa que pasó, de tal pensamiento nuevo, sigues pensando lo mismo?” y me dice: “no, en realidad estoy cambiando, pero todavía no lo tengo muy claro”, nadie tiene derecho a cuestionar eso que yo recuerdo al haber conversado con Dussel. Esto sucedió realmente: me acuerdo de una larga conversación en el desayuno, estábamos en un congreso en el mismo hotel desayunamos la misma más; como había tiempo tuvimos un largo desayuno, y hablando de sus ideas, reconoció que había muchas cosas de su pensamiento que él estaba revisando, pero que dudaba de que pudiera tener tiempo de terminar de revisarlas Entonces yo traduzco eso –

digamos— en un texto mío y afirmo que Dussel sigue revisitando su propio pensamiento y cuestionándose. Eso me lo dijo Dussel y vamos a suponer que tenga la prueba (por ejemplo, la grabación) quién lo puede cuestionar, si alguien dice mañana, “Celina Lértora opina que Dussel sigue revisitando su pensamiento”.

Entonces, la historia oral debe ser incorporada a la historia de la filosofía reciente, porque por ejemplo, tal dato dijo en un Seminario al que asistió el que escribe (por ejemplo alguno de nuestros cursantes de sesiones que están grabadas). Decir que yo pienso que la historia oral debe ser incorporada a la filosofía reciente como un método y que la historia oral es como parte de esto que hemos llamado las historias de vida o historias intelectuales, etc., es no solamente válido, sino positivo e interesante porque aporta datos que no están escritos. Incluso también diría que en algunos casos es imprescindible, sobre todo cuando se va a hacer, no una mera exposición o una simple exposición del pensamiento del autor sin mayores pretensiones de profundidad para presentarlo así en general, sino cuando se va a desarrollar un análisis más profundo. Si ese autor está vivo, es imprescindible consultarlo.

En el grupo de investigación que formamos en la UNS, hemos encarado estudiar la filosofía reciente desde algunos aportes de la historia oral y todos han hecho esa tarea. Para esto hemos tratado de elaborar una metodología de abordaje de la historia oral, porque tampoco se trata de sentarlo a un autor y decirle: “por favor, hable de su obra hable, de lo que quiera”. Si no se le pide algo más claro es posible que se ponga a hablar de la obra en forma vaga, y después no le queda tiempo o conciencia para decir lo que más interesaba, porque habló de su obra casi todo el tiempo, sencillamente porque nadie le dijo que se parara en algún momento. Lo habitual es que un entrevistado hablara lo que en ese momento se acordaba

o de lo que le recuerda el contexto. A lo mejor no sé vio pasar a un gato y se acordó de que él tenía un gato y de que estaba escribiendo una obra cuando se le murió el gato y entonces estaba muy triste, y se pone a hablar de esa obra que no es la obra más importante, pero se acordó por esta causa circunstancial.

Para hacer historia oral se puede, y es conveniente, convocar a grupos de pensadores de una misma tendencia teórica, o de un lugar, o de una institución, de modo que sus registros históricos sean comparables. Por ejemplo, Uruguay, aunque es un país pequeño y con un número de habitantes similar al de la ciudad de Buenos Aires, tiene una gran proporción relativa de pensadores, creadores y filósofos. Entonces, convocar a los integrantes de la Asociación Filosófica Uruguaya (AFU) es una tarea factible y el resultado de una serie ordenada de entrevistas puede proporcionar una visión complexiva y actualizada de la práctica filosófica uruguaya actual.

Vamos a enfocar la historia oral en el sentido de la entrevista. La historia oral tiene varias formas y la más clásica es la entrevista. La entrevista que se le hace a un autor para consultarle puntos de su obra, tiene una justificación teórica, que no voy a desarrollar ahora; el que esté interesado específicamente la puede ver en los artículos y hemos hecho un libro de entrevistas. Aunque la escriban se llama ora y yo casi siempre prefiero que sea oral. Tengo una doctoranda que está haciendo también una serie de entrevistas y también es historia oral, y va a servir para para una historia oral más amplia. En este caso es entrevistas a profesionales de la salud, que hablan de cuestiones más personales: cómo les afecta, por ejemplo, la muerte de un paciente etc. Se trata de la relación entre la afectividad y el ejercicio profesional, un tema candente, que se está planteando mucho. Antes era como un principio absoluto que el

profesional de la salud tenía que ser independiente y no dejarse influir por el paciente. Hoy esta idea está totalmente cambiada, los médicos dicen lo contrario; la teoría de la inteligencia emocional ha cambiado mucho la concepción, por ejemplo de los médicos, acerca de su relación con el paciente y entonces empiezan a reconocer que van a tener una relación afectiva con el paciente, o la tienen de entrada; sus dolores, sus sufrimientos, su muerte los afectan. Y eso se está estudiando, una doctoranda mía lo está estudiando. no desde el punto de vista psicológico exclusivamente, sino también desde el punto de vista sociocultural y epistemológico, o sea que el conocimiento del paciente pasa a quedar integrado también por esa relación personal positiva.

O sea, que hay una cantidad de temas interesantes de historia oral y por lo tanto de la entrevista, sea que contesten por escrito o la que se contesta verbalmente. Son dos formas pero la característica esencial que tiene es ser binaria: el entrevistador y el entrevistado. Es la forma en que la que hemos trabajado. Puede haber diferencias o matices de acuerdo al área disciplinar. También se puede hacer con un grupo de entrevistados que hablen de un mismo tema, o época, por ejemplo con dos, tres o cuatro personas, con un tema que ellos hayan vivido y en una mesa cada uno expone su vivencia y luego la discuten, o la comentan entre ellos que son especialistas en ese tema. Naturalmente tiene que haber un moderador, o dos, en la mesa, pero en principio el moderador lo que hace justamente es moderar el debate para que se equilibre en los tiempos que se da a cada uno y para evitar que se vayan de tema, pero no debe intervenir influyendo, o cortando una respuesta. Por ejemplo, un tema que hemos analizado es qué vivencias tuvieron en la enseñanza de las ciencias en la época de la pandemia; se convocó a profesores de ciencias, físicos y químicos, pero también filósofos e historiadores. Fue muy interesante porque las experiencias fueron bastante distintas de lo que uno se imaginaba es decir uno se

imaginaba (yo personalmente y después hemos hablado con otros) que para un médico, por ejemplo, o para un físico, iba a ser mucho más complicado porque están habituados a ir presencialmente a las clases, mientras que iba a ser más simple para un jurista o un filósofo, que pertenecemos a facultades donde es muy común dar examen libre al punto que estamos habituados a tener muchas veces más alumnos eh libres que van a rendir examen que alumnos regulares en una en un aula presencial. Y sin embargo las experiencias fueron al revés, curiosamente en la ciencia se adaptaron rápidamente al criterio del Zoom o de la plataforma, mientras que en humanidades lo que siempre se sintió fue la falta, al final de la clase, del encuentro personal; la idea de estar frente a un aparato no lograba dese efecto al principio, aunque ahora lo hemos logrado y parece que estuviéramos juntos. Hemos logrado eso que nos costó más a los de humanidades que a los científicos y tal vez, decía alguien, porque el científico está acostumbrado a valerse mucho de imágenes, es decir de aparatos y pudo interiorizar más fácilmente la virtualidad.

Pero éstas son experiencias que si uno no las vive, no se le ocurriría, no sería válido que las dijera; por eso lo que hicimos fue organizar estas reuniones y preguntar un tema y ahí nos dimos cuenta, por ejemplo, que nuestra percepción de los historiadores de la filosofía o los historiadores en general, nuestra percepción sobre cómo integramos no solamente a gente de Argentina sino a gente de otros países, nuestra percepción acerca de cómo se había vivido la cuarentena de la pandemia en el caso de los estudios universitarios con la falta de presencialidad, estaba basada en ideas que no se demostraron válidas, no se demostraron reales.

Otra de las cuestiones que pregunté y también hubo respuestas muy interesantes, fue a médicos. En Argentina fue a raíz de la epidemia Covid, y luego de dengue. No fue por una cuarentena, sino por el tema de la

epidemia en sí, el tratamiento de la epidemia. Se les preguntó qué epidemias recordaban en sus experiencias como médicos y fue muy interesante también, porque para algunos de ellos, fue tal vez porque eran jóvenes, o tal vez porque había menos elementos, o porque había más suspicacia social acerca del enfermo y nadie quería reconocer que estaba enfermo. Hubo experiencias de epidemias, por ejemplo una del cólera que hubo hace veintitantos años, que para ellos fueron mucho peores que la del Covid, como vivencia profesional y de dificultades profesionales, y eso se comentaban entre ellos. Algunos decían: “para mí la que se vivió peor en el ámbito de la Medicina fue ésta”; y otros decían “no, no fíjese que eso según, porque depende de la ciudad”; o “depende del sanatorio”; o “depende, yo que estaba en tal lugar viví peor la otra” Quiero decir que también esta forma es válida, para que el historiador pueda tener un concepto más claro de cómo vivieron los agentes un suceso que está documentado, pero cuya documentación es una parte ínfima de lo que se vivió acerca de ese suceso.

Tema II

La filosofía analítica

Consideraciones preliminares

En el Seminario vamos a trabajar el primero de los temas teóricos históricos del programa, que es la filosofía analítica. Ya hemos visto de qué manera tenemos que considerar lo que llamamos filosofía reciente; y también las diferencias y aproximaciones entre filosofía reciente y filosofía vigente. En el caso de la filosofía analítica –y precisamente por eso está puesto en primer lugar– tenemos un caso de filosofía reciente y vigente, porque sobre la base de esta configuración fijamos estas cuatro líneas filosóficas. También quiero señalar que en el programa se ha incluido un tema que es una disciplina propiamente tal y con reconocimiento de autonomía académica y temática, que es la ética; en segundo lugar, una categoría que no es propiamente una disciplina con autonomía propia pero que se le acerca, que es la hermenéutica; y dos que son corrientes filosofía analítica y feminista.

Cuando hablamos de filosofía reciente hay necesidad de mirar lo reciente y lo vigente, porque lo importante de las cuatro es que son recientes y vigentes. Esto nos demuestra la necesidad de saltar un poco los parámetros tradicionales, para considerar filosofías recientes y vigentes a algunas temáticas que pertenecen a una rama específica y con autonomía académica, como la ética; a otras que están en un sitio más o menos intermedio, como la hermenéutica y las otras dos que en realidad se vinculan con cualquiera de las áreas y no solamente filosóficas, sino incluso de otras ramas de las ciencias. Por ejemplo, los analíticos han trabajado y trabajan mucho en derecho. Yo misma tengo varios artículos en derecho y he asistido a congresos reuniones de derecho con trabajos

presentados desde el punto de vista analítico: hago un análisis de tipo filosófico-analítico de algunas categorías, conceptos y cuestiones de derecho con enfoque analítico.

Esto muestra que el panorama filosófico de los últimos 50 o 60 años se ha diversificado mucho, como también dije, en cierta manera se atomizado. Y eso hace que también se hayan difuminado muchos de los conceptos historiográficos clásicos, o categorías, por lo cual también hay ahora una línea de investigación interesada en esto. Por eso intenta ver si es posible generar nuevas categorías historiográficas, sobre todo porque, en la medida en que estamos haciendo más interdisciplina –algo que antes tampoco era tan común– visualizamos procesos históricos que, para ser entendidos, requieren de categorías conceptuales nuevas. Personalmente y junto con otros autores que hacemos historia de la escolástica moderna, de la segunda escolástica, y también de la tercera (pero sobre todo la segunda) estamos tratando de analizar y justificar la categoría historiografía de escolástica.

Ya hay una categoría historiográfica, la de Segunda Escolástica, aceptada por la comunidad de los estudiosos del pensamiento medieval y moderno. Es una escolástica que se la llama segunda porque es la continuación de la primera escolástica de los siglos XIII y XIV; entonces a partir del siglo XV empieza a hablarse de segunda escolástica. Aunque hay una discusión sobre cuándo comienza cuando, en general se acepta que quienes han tomado a los medievales de los siglos XIII y XIV como objeto de estudio y han estudiado los comentarios posteriores a sus autores (por ejemplo, Juan de Santo Tomás a Santo Tomás) consideran estos comentarios como segunda escolástica, porque corresponden a una segunda etapa. Es decir, Tomás de Aquino, como escolástico, toma a Aristóteles y lo comenta; Juan de Santo Tomás no toma a Aristóteles, toma

el comentario de Tomás a Aristóteles, y por eso es segunda escolástica. Esta es una categoría que ha tenido consenso precisamente porque es clara, su criterio es claro. Escolástica moderna también es una categoría que se usa, pero no está tan aceptada porque el concepto de modernidad también es complejo: dónde empieza, cuándo empieza la modernidad, cuándo termina. Son asuntos complicados.

Lo que estamos intentando con la categoría escolástica colonial o americana es tomar toda la escolástica, primera, segunda; pero no es tercera porque va del siglo XVI a la segunda parte del siglo XIX e incluso principios del XX. Incluye a los autores que estudian y comentan pensadores de la primera y la segunda escolástica, pero también autores que no se consideran escolásticos porque son –diríamos– mixtos o eclécticos; trabajan utilizando algunos conceptos modernos no escolásticos. Algunos incluso son reconocidamente eclécticos al usar explícitamente principios de Descartes, por ejemplo, algo bastante corriente en la escolástica francesa del siglo XVII.

Por qué le llamamos escolástica americana: porque nos parece que el cultivo académico en América, si bien deriva de España y de Portugal, tiene características propias. Hay una cantidad de trabajos historiográficos sobre las universidades de la época colonial, por ejemplo, que muestran esa diferencia. Y eso justifica así que, así como los estudiosos de la escolástica pedimos que se acepte como categoría historiográfica la escolástica primera y la segunda escolástica, sin distinguir lugares, lo que se hace en América en las universidades americanas tiene sus peculiaridades que deben ser reconocidas historiográficamente. Cuando se discutió y se aceptó la categoría de segunda escolástica, hace 50 o 60 años, se sabía mucho menos de las universidades americanas coloniales que ahora. Tal vez se sabía más o menos lo mismo sobre el comercio, porque

eso era estaba bastante estudiado, lo mismo que las cuestiones políticas, los acuerdos políticos, la labor de los políticos, de los reyes; pero no había una un estudio ni una captación de la importancia de las universidades. Y a medida que eso se fue haciendo esa historia se fue viendo un panorama distinto.

En Argentina hay un grupo muy importante, que ha trabajado historia de las universidades, el grupo de Córdoba con María Cristina Vera y Norma Riquelme sobre todo, que siguen activas con sus grupos de investigación. En España está Águeda Rodríguez Cruz y su grupo y en México el de la UNAM, que durante muchos años estuvo dirigido y todavía sigue estando, aunque ya está jubilado, por el Dr. Enrique González González, que es probablemente la persona que más sabe en general del total de universidades latinoamericanas y ha escrito cosas importantísimas y muy documentalistas. Esto también tiene que ver con el desarrollo de la copia documental, si no había material, no había posibilidad de generar una categoría, Ahora hay material, de tipo interdisciplinario y eso es decisivo. En suma, esta filosofía de la cual vamos a tratar ahora, tiene esta característica y abarca diferentes disciplinas, porque básicamente la filosofía analítica es una manera de hacer filosofía, digamos así, en términos muy generales y muy sencillos. Sobre cómo surge, hay bibliografía adecuada para informarse. Ahora voy a hacer una especie de síntesis, muy rápida, pero que considero certera a los efectos de este Seminario.

La filosofía analítica surge de una especie de convergencia, en la manera de encarar nuevos problemas que aparecen en la filosofía hacia finales del siglo XIX y principios del 20, y que son muy complejos porque no vienen solo de la filosofía, sino también de las ciencias. Un punto de inflexión y que marca a mi modo de ver, la explicación de por qué surge

la filosofía analítica es el positivismo. El positivismo surge a mediados del siglo XIX, y diversifica en forma extraordinaria, es una categoría impresionante en cantidad y variedad, pero que tiene una línea muy importante, que es el positivismo epistemológico, orientado a la explicación de las ciencias. La epistemología a su vez, es una disciplina que como tal disciplina es propia del siglo XX, y que antes se llamaba teoría del conocimiento. Pero la teoría del conocimiento, en filosofía, obviamente se ocupaba del conocimiento en general, o sea, era una especie de ontología del conocimiento, por decirlo de alguna manera. En cambio, la epistemología que básicamente se desarrolla en el siglo XX, es una preocupación por justificar a la ciencia y en algún sentido es kantiana. Quiero decir, Kant plantea de una manera diferente a la ciencia y a la filosofía entendida como metafísica, y nos dice: la ciencia es un hecho, no hay que justificarla; hay que ver si la metafísica es una disciplina, y se aboca a esa temática. Según su visión, es necesario distinguir entre aquello que ya de hecho se hace y que se hace sin discusión; en este sentido el experimentalismo que Kant conoció en su época no tenía discusión, más aún, había dado reglas y los científicos seguían esas reglas.

Éste es el punto de partida histórico de Thomas Kuhn, es decir el punto de partida es lo importante cuando hay ese cambio de paradigma, porque el nuevo paradigma para la ciencia incluye las reglas y eso está claro. Por esto la filosofía analítica tiene como una de sus patas esta preocupación epistemológica de finales del siglo XIX y comienzos del XX, por justificar la ciencia, así como Kant tenía la preocupación de ver si era posible justificar la metafísica. Por un lado, era una preocupación de los epistemólogos. pero que además, algunos de ellos eran científicos; o sea, el acercamiento a la filosofía que ellos tenían no era un acercamiento a partir de ciertas ramas de la filosofía consolidadas que podían ser consolidadas y teóricamente diferentes, como podía ser la filosofía de

Hegel que se enseñaba las universidades a mediados del siglo XIX, o la filosofía escolástica. Al contrario, era un acercamiento desde la ciencia. Por lo tanto se produce una especie de quiebre, no de divergencia, sino de diferencia entre esta línea del positivismo que viene de mano de los científicos a quienes les interesa es legitimar los métodos de la ciencia experimental, de las ciencias duras, y los interesados en las ciencias formales. Aquí nace la distinción entre ciencias fácticas y ciencias formales, porque tienen diferente modo de legitimación, pero siempre dentro del ámbito de la ciencia. Del otro lado están los que vienen de la filosofía, o mejor dicho, los cuestionamientos de una filosofía hacia otra; y en el comienzo del siglo XX aparece una reacción filosófica al positivismo, a ese positivismo general comtiano-filosófico, pero también al científico, en la medida en que el científico pretendía de alguna manera absorber a los otros.

Esto me parece muy importante y que se observe: que un conjunto de pensadores, sobre todo ingleses. Esto porque la epistemología científica – por decirlo de alguna manera– tenía un gran arraigo en Inglaterra, pero un gran arraigo teórico, mientras que, en otros países como Francia o Alemania, que tenían una ciencia muy avanzada, tanto como la de Inglaterra, o la de Estados Unidos, no interesaba tanto ese aspecto. De esa confluencia surge un pensamiento crítico y nuevo la idea de que hay que volver a pensar los problemas filosóficos, porque acá se produce una confusión entre las filosofías positivistas que venían de la ciencia las filosofías positivistas que venían de la filosofía y las filosofías que eran antipositivistas, sin tener muy en claro si ese antipositivismo era general e incluía a las ciencias y al positivismo científico y al filosófico. Pero lo que parecía general, parecía que realmente no tenía mucho que ver con la ciencia. Y sobre todo porque algunos filósofos vieron la necesidad de establecer un programa común –en la medida de lo posible– a ciencias y

a filosofía. pero sobre todo que abaricara a toda la filosofía desde el punto de vista metodológico. O sea, una legitimación este este proyecto fue muy importante y duró casi hasta los años 40; después las mismas ciencias se diversificaron tanto que ya no funcionó. Pero todo esto generó un campo problemático que hizo ver algunos filósofos tempranamente ubicados en determinado lugar de él, y en este sentido, cuasi-analítico.

Por otra parte, la otra pata de la filosofía analítica es la lógica. La lógica se había desarrollado a lo largo de la modernidad de una manera muy limitada. El mismo Kant decía que la lógica no se había movido prácticamente en esa época. Se refería a la lógica filosófica, pero la lógica empezó a vincularse ya tempranamente en el siglo XVII con la ciencia; un caso claro de eso es Newton. La elaboración matemática de Newton toma mucho de la lógica; la modifica, claro, pero toma mucho de ella como teoría de la argumentación. En otras palabras, de lo que se trata para un científico avanzado del siglo XVII, es hacer un trabajo científico que no sea solo experimentalista. En el caso de Newton, la teoría de la gravedad no la postula como un hecho empírico constatable, medible; en realidad recién a mediados del siglo XIX se pudo medir y justificar empíricamente la gravedad. Por lo tanto, esta conjunción hace ver el acercamiento entre la matemática y la lógica, hasta el punto de que ya en la segunda mitad del siglo XVII, en algunas universidades, la Facultad de Artes incluía la matemática en el año dedicado a la lógica, en el primer año. Se justificaba en que la matemática y la lógica son, podríamos decir, el comienzo del pensar las ciencias formales como ciencias del raciocinio puro, en formas que sean mucho más que los antiguos silogismos de Aristóteles. De esta manera la lógica se vincula a la matemática como la base de las ciencias formales. Hoy es la llamada lógica matemática y empezó a serlo a comienzos del siglo XX.

Además, toda cuestión que se plantea como puramente teórica y filosófica, tenía que ser analizada con métodos lógicos, pero con una lógica ya muy formalizada, que ya es lógica matemática, la lógica de finales del siglo del siglo XIX, que es una lógica formal más parecida a la matemática que a la vieja lógica escolástica. Esto hace surgir la idea de que todo pensamiento filosófico debe ser analizado des del punto de vista lógico En otras palabras tiene que ser **analizado** –pongo este el acento en esta palabra– y por eso esta corriente se llama analítica, porque propone como fundamental y decisivo hacer un análisis de base lógica.

La tercera pata de la filosofía analítica la teoría del lenguaje Hoy estamos muy habituados a decir que la lógica es un lenguaje y eso es parte de la herencia de la filosofía analítica. La gran teoría del lenguaje que surge en la segunda mitad del siglo XX, Gadamer por ejemplo, está basada en lo que se ha llamado “el giro lingüístico”, que comienza con Heidegger. Curiosamente comienza con alguien que viene de la fenomenología, aunque ya no puede llamarse estrictamente fenomenología, porque también la fenomenología tiene variantes muy significativas y ya no se parece nada a la fenomenología de Heidegger. Si bien tienen puntos de contacto, no se parece en el sentido de que se puede decir que hay un “aire de familia” un tanto dudoso. La teoría del lenguaje tiene a su vez una base científica en la lingüística, en los estudios lingüísticos de la segunda mitad del XIX. En realidad, la teoría del lenguaje surge de una especie de confluencia entre el análisis gramatical, pero muy sofisticado, sobre las palabras, la base de las palabras, tanto la base lingüística en las letras, como la base lingüística en significados. Uno de los problemas más importantes que plantea la filosofía analítica es el problema del significado. Los estudios lingüísticos y gramaticales para la confección de mejores diccionarios implican investigar qué significa tal palabra y algo que era una cuestión meramente práctica se transforma en un problema científico.

Esta problemática surge más o menos en la segunda década del siglo XX, con una preocupación por unir todo esto desde un punto de vista filosófico. La filosofía analítica considera que la filosofía debe ser un ejercicio de análisis que exprese, en la medida de lo posible, la solución a los problemas. Para solucionar un problema hay que tener en claro que primero hay que plantearlo, uno de los postulados fundamentales de todo el grupo de Oxford. Ahora estoy explicándole la parte más teórica, además hay aspectos históricos. Entonces, la escuela de Oxford sostiene que para solucionar un problema primero hay que plantearlo, que si ese planteo está bien y hay una buena metodología de abordaje, el problema tiene una solución, por lo menos, vamos encaminándose hacia una solución. Así es el procedimiento de la ciencia. En la ciencia es fundamental plantear bien un problema porque si yo planteo mal un problema, nunca voy a lograr una experiencia que me certifique y no voy a salir del problema. Tiene que estar bien planteado para que sobre esa base empiece a buscar las soluciones. Por ejemplo, una de las cosas fundamentales que había planteado la crítica epistemológica a finales del siglo XIX, es que muchas experiencias científicas fracasaban porque buscaban una experiencia crucial, un *experimentum crucis*, pero si no estaba bien planteado el problema, uno hacía una experiencia crucial de una cosa, y otro de otra, con la misma metodología de experiencia, pero con un problema planteado de modo un poco diferente.

Lo que propone este grupo es que si un problema está bien planteado tiene una solución posible, y para tenemos que analizarlo, tenemos que discutirlo filosóficamente. Pero si está mal planteado, en realidad no es un problema. tiene apariencia de problema, pero es un pseudo-problema. Un pseudo-problema no tiene solución; precisamente por definición no tiene solución porque en realidad no es un problema y lo que tiene solución es el problema. Si algo está mal planteado y no es un problema, entonces no

tiene solución. Para la filosofía analítica es la primera línea de combate a todas estas a todos estos fracasos filosóficos, porque primeramente se plantea cómo es posible que discutamos tanto y más bien parece que vamos para atrás, en lugar de ir para adelante, en la solución de problemas que nos atañen y que nos interesan. Y contesta: esto es porque no hemos detectado bien que es un pseudo-problema y perdemos tiempo discutiendo pseudo-problemas. Una discusión sobre un pseudo-problema es una pérdida de tiempo. Entonces se llega a la conclusión de que en la historia de la filosofía hay muchos pseudo-problemas que los filósofos han discutido durante siglos, algo con apariencia de problemas, siguen discutiéndolos, no van a llegar nunca a una solución y todo eso es inútil.

Por lo tanto, la primera cuestión es detectar la diferencia entre problema y pseudo-problema, señalar cuándo hay un pseudo-problema y decir que no vamos a discutir sobre eso; y cuándo hay algo que por lo menos puede estar bien planteado, puede ser un problema aun cuando eventualmente su solución no sea tan fácil, o no sea posible. por una serie de otras razones. Pero de entrada, si algo es un pseudo-problema no se puede avanzar es se gira siempre en opciones que son opiniones, pero no necesariamente argumentaciones. Ahora bien: cómo se detecta un problema o un pseudo-problema; aquí aparece lo que podíamos llamar el aporte fundamental de la filosofía analítica, que es establecer que un problema filosófico es, o por lo menos está formado, por un conjunto de proposiciones. Aquí aparece la importancia del lenguaje, no de ideas, no de conceptos solos, sino de proposiciones. Ahora bien, Aristóteles había analizado qué es una proposición y prácticamente de hecho identifica proposición con juicio, en el sentido de que debe tener tres elementos: sujeto, cópula y predicado como en “Juan es bueno”. Si no tiene esos tres elementos, expresos o implícitos, no es una proposición porque no es un juicio y un juicio – también para Aristóteles– tiene la característica de que puede ser positivo

o negativo. Para cada juicio positivo hay su correspondiente negativo, que incluye la partícula “no” para todo el juicio, que gráficamente en la notación diríamos moderna es una negación a toda la proposición dentro un paréntesis, mientras que la negación que está dentro es negación de conceptos. No es lo mismo decir “no (Juan es bueno)” o “Juan es rubio”, por ejemplo, que decir “Juan es no bueno”, o “Juan es no rubio”. Parece que fuera lo mismo, pero no es lo mismo.

De modo que la filosofía analítica **asume** que una teoría está formada por proposiciones, pero no considera necesario asumir toda la teoría proposicional de Aristóteles, en el sentido de que toda proposición es un juicio y que todo juicio puede ser afirmativo o negativo y todo juicio puede ser verdadero o falso. En una lógica binaria, como la de Aristóteles, si un juicio positivo afirmativo es verdadero, su contrario que es el juicio negativo es falso. No es que ellos nieguen esto como que no fuera algo aceptable, sino que no lo presentan de esa manera. Aquí comienza cierto distanciamiento de la filosofía analítica con respecto a la lógica matemática, porque el análisis lógico que propone la filosofía analítica y sobre todo la escuela en general los filósofos analíticos, es un análisis proposicional que puede comenzar con este análisis lógico, pero que no es lo esencial. Antes de realizar este análisis tenemos que considerar otra cuestión: que para poder determinar exactamente si ese juicio es positivo o negativo, y por lo tanto aplicar la regla de que si es así y es verdadero, su contrario es falso, no se puede prescindir de la lógica del contenido, porque en filosofía estamos hablando de conceptos con contenido. Entonces la teoría del significado es muy importante, para tener la posibilidad de saber si la proposición “Juan es rubio” es correcta, y por qué ella es una proposición correcta es una cuestión problemática. Por tanto, debo tener en claro qué significa. Si yo no sé bien qué significa, ni siquiera puedo saber si es verdadera o falsa. La mayoría de los analíticos considera que

éste es el punto fundamental: que las proposiciones de los cuales consta un pseudo-problema son también pseudo-proposiciones, porque por alguna de sus palabras no tienen sentido; lo cual quiere decir que el problema del significado y el problema del lenguaje están ínsitos en el corazón del análisis. Tengo que saber qué palabra tiene sentido y qué palabra no tiene sentido; hay veces que eso es muy fácil, para una palabra o una proposición. Si yo digo “Juan es bueno”, puede ser que sea falso porque Juan no es bueno, puede ser que no tenga referente empírico porque Juan no existe y las proposiciones sobre entes inexistentes no tienen la misma categoría que las proposiciones sin sentido. Pero si digo “Juan punto 4”, no entiendo, mientras que si digo “las sirenas son bonitas”, entiendo el significado.

La integración de una pseudo-proposición en un problema lo convierte en pseudo-problema. Las sirenas no existen y yo sé que no existen. No es lo mismo que decir “no se si existe tal cosa a 400.000 km de tal otra porque no la detecto en el telescopio”, no sé si existe o no. En el caso de las sirenas, sabemos que no existen y estamos convencidos que son una creación literaria. No porque no puedan existir seres parecidos a las sirenas, sino porque las sirenas, como nosotros las entendemos, son una creación literaria y no existen más que nuestra mente. Pero si digo “las sirenas son bonitas” entiendo lo que quiero decir, y también puedo decir si un escritor **asume** que las sirenas son bonitas y lo **afirma** como verdad, entonces va a considerar que quien dice “las sirenas son feas” está diciendo una falsedad; y no porque crea que las sirenas existan, sino simplemente por el juego lógico. Un literato tiene que ser coherente consigo mismo; no puede poner en la boca del mismo personaje en una página que las sirenas son hermosas y que en la otra diga son feas porque ahí hay un sentido. Entonces las proposiciones se dividen, en cuanto a su estructura como conjunto de palabras, según que sean pseudo-proposiciones, porque no tienen un

sentido entendible. Un conjunto de palabras “cuatro mañanas cinco” no es una proposición porque no tiene sentido, mientras que aquellas que podemos entender son proposiciones que tienen sentido.

Aquí tenemos que ver cuáles son las condiciones del sentido. La primera condición es que tengan forma gramatical correcta, como “las sirenas son bonitas”. La segunda condición es que las palabras que la formen tengan significado. Ahora bien, en “las sirenas son bonitas” las palabras tienen significado, uno va al diccionario, como primera instancia, y encuentra todas las palabras. Pero los analíticos dan una vuelta de tuerca: no basta con que las palabras tengan un sentido en la lengua corriente, la que figura en el diccionario, sino que las palabras tienen que ser conceptos filosóficos. Entonces la pregunta es cómo yo sé cuándo una palabra filosófica tiene sentido filosófico, porque por sí misma no lo puede tener. Aquí es donde el primer grupo de filósofos analíticos se acopla al positivismo: las palabras tienen sentido cuando tienen un significado claro, y ese significado claro en primer lugar es empírico; es decir, se requiere una referencia empírica. Por ejemplo, “anteojo” es una palabra que, como “sirena”, tiene significado; pero para que tenga sentido filosófico se requiere hacer una especie de disquisición filosófica sobre el mirar a través de anteojos. Y esto tiene que tener un referente empírico; las sirenas no tienen referente porque no existen, pero los anteojos sí.

La siguiente pregunta es cómo sabemos que una palabra tiene referente y otra no tiene referente. En el caso de las sirenas es muy fácil porque, como digo, sabemos que es una creación literaria; en otros casos no lo sabemos tan claro. Hay muchos conceptos que se usan y no tenemos lo primero que se busca, el referente empírico. Si yo lo tengo y lo veo, este referente empírico es indubitable; nadie duda de que esto es un anteojo, o que existe por lo menos. Podrán decir: “no, no es un anteojo, es una lupa”,

pero hay un referente empírico sobre el cual se discute. Está claro entonces, que en la primera filosofía analítica el referente que da sentido es el referente empírico. Y sobre esta base empieza a construirse toda la metodología de análisis filosófico, de la cual resulta precisamente que muchos de los conceptos filosóficos que usamos en todas las disciplinas filosóficas y fundamentalmente en la metafísica, como “causa”, “materia”, “forma”, etc., justamente no tienen referente empírico; tienen significado, pero no tienen referente empírico. Es como un significado débil, un significado gramatical, pero no un significado que sirva para elaborar una teoría filosófica que sea la respuesta a un problema filosófico. Y esto porque cualquier problema filosófico que se elabore sobre esta base va a ser un pseudo-problema todo esto queda bien claro bien.

Esta primera filosofía se desarrolla sobre todo en Inglaterra y en Estados Unidos, al principio de mano de lógicos y después se sigue desarrollando en muchas variantes. Y aquí Rabossi ha dicho que tienen “un aire de familia”; no es que todos digan lo mismo, sino que todos tienen más o menos las mismas preocupaciones y respuestas similares. Vamos a ver ahora su recepción en América Latina y particularmente en Argentina. Digo “particularmente en Argentina”, porque es probablemente el país en el que la filosofía analítica ha tenido el primer desarrollo y el más importante en la región. Hay en Estados y en México manifestaciones de filosofía analítica pero siempre fueron menores; en México estuvieron más vinculadas al Departamento de filosofía de UNAM y en Uruguay la filosofía analítica fue y sigue siendo muy fuerte –de hecho es casi la corriente dominante– en la Facultad de Filosofía de la Universidad de la República.

Pero Argentina tuvo la particularidad de que ya por los años ‘80 fue como una especie de corriente dominante en la UBA, la principal

universidad de la Argentina. Ya no es el principal referente allí, pero a diferencia de otros países se desarrolló en toda la Argentina, y hubo y hay filósofos analíticos en todas las disciplinas de la filosofía. Siempre aparece algún filósofo analítico en cualquier facultad de filosofía, pública o privada, del país. Entonces, yo creo que eso justifica de que hablemos un poco más de ella. Además en Argentina hay que considerar la importancia de que generó una Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF). Ya tempranamente los primeros filósofos analíticos, el primer grupo que se reunió en SADAF allá por los años '70, era un grupo formado por algunos que habían estudiado y habían hecho su doctorado en Europa y se habían vinculado, como Rabossi y Guariglia, con los europeos, con la filosofía analítica europea, o que directamente habían estudiado en Oxford. Trajeron esa inquietud desde finales de los '60 y durante toda la década del '70 y fundaron la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico, que todavía existe. Comenzaron a publicar trabajos y una revista la Revista de SADAF, *Análisis Filosófico*, que también todavía existe y ha sacado su último número hace poco, y yo incorporé en la bibliografía un trabajo de esta última aparición, conmemorando sus 50 años. Es un trabajo que, justamente como de celebración, tiene una breve síntesis de la historia de SADAF que, de alguna manera para ellos, para los miembros, es el referente de la filosofía analítica en Argentina.

Esto ha sido también muy discutido, porque muchos de los que hacían filosofía analítica, por lo menos en alguna medida, aunque sea parcial, como yo misma, nunca formamos parte de ella, ni éramos analíticos en el sentido de –digamos– votar por la filosofía analítica, pero sí la usamos como metodología. De hecho escribí un libro sobre teoría y crítica de la filosofía que está muy influido por la filosofía analítica, lo cual no quiere decir que yo sea una fervorosa discípula de los analíticos. Quiero decir muchos hacen análisis filosófico como una metodología y después

continúan en otro sentido. A estos a estos pensadores entre los cuales me incluyo, no los consideraría analíticos porque me parece que –para no confundir ideas– un analítico es aquel que no sale de esa perspectiva,; pero si la usa metodológicamente y luego pasa a otras vertientes del pensamiento, no puede ser considerado propiamente un filósofo analítico, aunque sea un simpatizante, en la medida que también usa sus métodos de abordaje. Este grupo del ‘70 en cambio, eran analíticos “duros”, se dedicaban a hacer nada más que análisis filosófico y no pasaban de allí, no tenían ningún interés de pasar a otras temáticas.

La historia de SDAF y de los que escribieron en esa época, para mí constituye la primera etapa de la filosofía analítica en Argentina; y desde mi punto de vista como historiadora, es la más prolífica en cuanto al valor, porque como estábamos en un periodo muy confuso argentino, las universidades estaban politizadas, existía un problema ideológico, se suscitaban conflictos, etc. En SDAF en cambio, trabajaron tranquilos, no tenían la presión de una cantidad de situaciones que se daban en otros ámbitos; pudieron hacer un trabajo de filosofía analítica de mucho nivel teórico y sin salirse de los parámetros analítica. En el año 1983 regresa la democracia a la Argentina con el Presidente Alfonsín y una de las medidas que toma el gobierno fue intervenir las universidades, porque durante la época del llamado Proceso de Reconstrucción Nacional las universidades estaban de hecho intervenidas, tenían rectores puestos por el poder político. Entonces la primera medida que toma Alfonsín es precisamente intervenir las universidades nacionales para volverlas a reestructurar de acuerdo a la Ley Universitaria, no con un rector nombrado por el poder político, sino elegido por la comunidad. Pero para llevar adelante ese proceso, que duró su tiempo, era necesario intervenirlas y poner interventores, por supuesto temporarios, pero que estuvieran de acuerdo con los postulados del gobierno y con los de la renovación de la vida universitaria. Entonces hubo

una convocatoria amplia pero que tenía un límite y es que no eran aceptables personas –llamémoslas así– “colaboracionistas”. Muchos profesores que ejercieron durante esa etapa, no es que fueran colaboracionistas, sino que se quedaron en sus cátedras porque vivían de eso. Ellos no podían ser elegidos para cargos directivos por esta razón política: un gobierno que estaba justamente haciendo el juicio político a los militares y a otros civiles, no podía dejar en su cargo a quienes habían colaborado como autoridades. Pero incluso también eran mal vistos los que no se habían pronunciado en contra, en ningún momento, de esas autoridades; podían continuar como profesores pero no se los podía convocar para ser directores de departamento, decanos, etc.

En esta amplia convocatoria en las facultades de filosofía de todo el país, pero particularmente en Buenos Aires, entran miembros del grupo de SADAF, porque ellos no estaban en nada político ni en cargos académicos. Muchos de ellos ni siquiera eran en ese momento profesores importantes de la Universidad, o tenían cátedras ajenas a cualquier ideología, como lógica. Además, en realidad y políticamente hablando, una buena de los analíticos eran radicales pertenecían, a la Unión Cívica Radical, o sea, al partido del gobierno y para el gobierno esto no era una cuestión menor. Se puede decir: “bueno, pones a tus amigos del comité”. Pero el radicalismo había ganado las elecciones de una manera decisiva porque los partidos de izquierda nunca fueron cuantitativamente importantes en Argentina, la extrema izquierda nunca pasó del dos por ciento del electorado. Por consiguiente no los votaba nadie y poner a profesores muy reconocidamente de izquierda no era una buena política para un gobierno que quería ser mayoría. Uno de los problemas que tenía el partido peronista o justicialista y que probablemente fue causa de que perdiera las elecciones, es que pensaba dar una especie de indulto a los militares y había un consenso en el país de que eso no debía ser así, que tenían que ser

juzgados por los crímenes que habían cometido. Esta cuestión de cierta anuencia con los militares les restó votos. Por la misma razón eran suspectos los profesores justicialistas de estar de acuerdo con esta idea del justicialismo, de indultar a los militares, lo que de hecho hizo Menem cuando subió al gobierno. Los indultó, aunque después ese indulto se canceló, se anuló y se los volvió poner presos en la época de otro gobierno de izquierda, como el de Kirchner.

Por otra parte, el peronismo se había dividido en peronismo de derecha y peronismo de izquierda. El peronismo de izquierda que votó a Perón en el '73 se había diluido en ese momento, después volvió a armar; pero quiero señalar que en ese momento, un profesor peronista –y ni digamos si había sido un adepto al gobierno militar– si tenía la suerte de continuar en la cátedra, no podía ir nada más que hasta ahí. Eso explica que hubiera una gran proporción de radicales y, dentro de los filósofos, de analíticos. En otras líneas, como por ejemplo filosofía latinoamericana, había peronistas, peronistas de centro, peronistas de Perón, peronistas latinoamericanistas más de izquierda; en fin, había muchas variantes. El grupo de SADAf era homogéneo y eso al gobierno le venía muy bien. Yo creo que esto hay que decirlo, en uno de mis trabajos sostengo que el año 83 fue una inflexión en la historia de Argentina, y de alguna manera pasó lo mismo en Uruguay. Porque también en Uruguay, cuando se fueron los militares pasó lo mismo: los analíticos no eran ni de izquierda ni de derecha, posiciones que creaban problemas, estaban en el centro. Entonces terminaron entrando en gran cantidad y en cargos directivos, por lo cual aumentaron su influencia en cada una de las cátedras que se llamaban a concurso. Muchos que tenían antecedentes suficientes ni siquiera se presentaban, porque estaban sindicados de ser adeptos al gobierno militar, o de ser adeptos a una izquierda muy activista, que también tenía mal recuerdo porque había mucha guerrilla.

Toda esta complicación llevó a SADAF a tener una incidencia muy importante y de hecho durante unos 7 u 8 años dominaron en la UBA en todas las universidades (salvo Córdoba, que no estaba bajo la influencia tan fuerte de UBA). En las Comisiones del CONICET también dominaron, por cual la producción analítica de esta época es muy grande, mucho más grande que la de la década anterior, por las razones que estoy explicando, lo cual –desde mi punto de vista– no quiere decir que sea mejor. Es más abundante, pero no mejor, no mejor como analítica, quiero decir, esta mayor cantidad fue producida por mucha gente joven, que recién empezaba su carrera y que no tenía suficientes conocimientos. No eran como los grandes fundadores, que fueron personas con mucha trayectoria, Esto determinó de alguna manera que la producción decayera en calidad, aunque hubiera aumentado en cantidad; y el resultado implícito es que también la filosofía analítica, que parecía el *non plus ultra* de la filosofía, a comienzos del '84, empezara a ser cuestionada, porque su calidad tampoco era tan buena como antes. Sin embargo SADAF siguió existiendo, siguió produciendo y pasó a ser un lugar de trabajo autorizado por el CONICET hasta el día de hoy. De modo que ha continuado siempre. Siendo vigente, pero poco a poco ha ido perdiendo esa centralidad que tuvo durante casi toda la década del '80 y más de la mitad de la década del '90; después fue perdiéndola paulatinamente sin que desapareciera del todo su importancia. De hecho tenemos trabajos de filosofía analítica en cualquier congreso o reunión académica; son esperables, aunque empezaron a ser cuestionados en su valor filosófico.

Éste es un punto; pero hay otro punto que me parece mucho más importante en relación al Seminario, para el tema de la filosofía reciente, y es lo que les pasó a los miembros de la filosofía analítica que se comprometieron políticamente a apoyar al gobierno de Alfonsín en la teorización de la doctrina de los Derechos Humanos. Esta doctrina es la

que los juristas aplicaron para hacer el juicio a los militares y acusarlos de los delitos de lesa humanidad, como se los acusó. No es que se acusó a Fulano de cometer un crimen porque le pegó un tiro un guerrillero y lo mató. Por supuesto, eso es un crimen y tiene que ser castigado, pero lo que se hizo fue un juicio complejo, con condenas no de 10 a 20 o 25 años, como máximo de un de un homicidio simple, y ni siquiera como en delito en banda, porque esos son delitos de tipo común y si bien pueden tener una pena de por vida, en realidad no es de por vida, porque a los 30 años tienen que salir libres. Los militares fueron juzgados por la justicia federal y con el criterio de aplicar la idea de los derechos humanos y de su violación por parte de un estado o, mejor dicho, de un gobierno. Esto no tenía una tradición eh teórica importante en Argentina; y cuando hubo teorización, estaba en el terreno de la ética más que de la teoría política. La filosofía política más bien hablaba de derechos concretos, del derecho a la vida, por ejemplo, pero no esta configuración de un complejo de derechos que se llama “derechos humanos” y que incluye de una manera indistinta el derecho a la vida, el derecho a la libertad, el derecho a la autonomía, el derecho a la dignidad...

No había una teoría de los derechos que se consideraban conculcados gravemente; los mayores, sobre todo el derecho a la vida, a la libertad y a la propiedad eran los tres tradicionales y más allá de eso no había una teoría consolidada de los Derechos Humanos. A ella se comprometieron los filósofos analíticos, sobre todo los que provenían de alguna formación de filosofía política, o de derecho, como Carlos Nino, que fue un analítico de la primera hora. En esta época los comprometidos con el gobierno de Alfonsín vieron la necesidad de que la teoría analítica se ampliara, tratando de mantener ese aire de familia, pero dándose a trabajar temas que tuvieran que ver con incidencia de la teoría en la realidad. En el juicio a las Juntas estaban los fiscales, pero los fiscales –y eso lo reconocía un fiscal que

también era analítico, compañero en la Facultad de Derecho y también fiscal en dicho juicio— justamente tenían la dificultad de dar una fundamentación filosófica a los escritos jurídicos, y por eso recurrían a la filosofía que conocían, que era la filosofía analítica. Lo reconocía él personalmente, que era un analítico duro, un analítico del análisis tradicional, y por eso les había sido tan importante la tarea de Nino, que fue escribir un libro de fundamentación de los Derechos Humanos. Teóricamente está fundamentado en principios analíticos, pero cuando uno lee el libro se da cuenta que no es tan así. Tiene una cantidad de asunciones éticas que no están pasadas por la criba del análisis filosófico; más aún, que si se pasaran, probablemente no pasarían como temas filosóficos para discutir. Recuerdo que en aquella época, cuando salió el libro de Nino, yo formaba parte de un grupo de filosofía del derecho en la Facultad de Derecho cuyo director era un fenomenólogo del derecho (José Vilanova) y entre los demás había un poco de todo; por ejemplo estaba Maqueda, después Juez de la Corte. José Vilanova era un fenomenólogo y no era un realista en el sentido del sociologismo filosófico-jurídico, ni tampoco era un iusnaturalista. Él trajo enseguida el libro; no era un analítico y decía, entre otras observaciones: “cómo es posible que Carlos escriba esto, si es un analítico; esto no tiene nada que ver con el análisis filosófico”. Comenzamos a discutir y después de tres o cuatro reuniones, me acuerdo que yo dije: “miren, el libro de Nino puede gustarnos o no, puede servirles o no a los funcionarios del Poder Judicial, a los jueces y a los fiscales que están con el tema de los delitos de lesa humanidad. Lo que pasa es sencillamente que Carlos Nino en esto ha dejado de ser analítico puro, se inspira en algunos incluso algunos formalismos como el de Kelsen porque les sirven y porque además ahí encuentra una analogía con los argumentos legalistas que un filósofo analítico puede aceptar. Pero este libro no es para mí de filosofía analítica y si acá queremos analizar el libro de Nino como libro de filosofía analítica estamos desbarrando. Si queremos analizarlo,

analicemos su contenido concreto y nada más”. Se hicieron una o dos reuniones más y después se pasó otra cosa porque era un seminario con muchos temas pendientes.

Hoy me ratifico en esto que dije, muy elementalmente hace 30 años. En efecto, el tema de los juicios era muy complejo, además de los juicios a los militares de las Juntas, también había otros militares y eran muchos. Hasta el día de hoy hay más de 700 militares que ya murieron en cautividad, presos por haber sido condenados, o no condenados pero acusados, y esto hoy representa un serio problema de justicia y de igualdad ante la ley. Pero también le añado algo: éste es un caso en que (en aquel momento) desde el punto de vista filosófico me parecía injustificado hacer pasar por filosofía analítica, con su prestigio, algo que no lo era. Me la pareo algo injustificado entonces, hoy he modificado un poco mi opinión en este sentido. En primer lugar, un poco volviendo a esa cuestión individualista de las historias de vida, nadie le puede cuestionar a Carlos Nino que, como miembro de Poder Ejecutivo en aquel momento, quisiera apoyar a la gestión de su presidente mediante un libro con los elementos filosóficos que él tenía. Y mi impresión es que a él no le preocupó si lo hacía como filósofo analítico, o no, porque había salido de la esfera de la filosofía para pasar a la esfera de la política y eso es perfectamente legítimo. Los equivocados en todo caso podíamos ser los que queríamos juzgar el libro desde un análisis filosófico puro.

Segunda matización: esto que digo no implica que no podamos analizarlo incluso desde esa perspectiva, y por eso una de las cosas me gustaba entonces (y me sigue gustando) es del capítulo de la pena de muerte. Podemos analizar las conexiones teóricas entre los principios de la filosofía analítica y ciertos desarrollos, ciertas derivas de ello, pero en otras ramas que tienen contenido. Es decir, me parece que a la filosofía analítica

le sucede y lo que le ha sucedido históricamente es un poco lo que siempre pensé e hice: la filosofía analítica es un método que se usa cuando viene bien y cuando no, no se usa. En cambio, los filósofos analíticos la usan siempre. Los simpatizantes la usan a veces, o durante un periodo y después la realidad impone pensar de otra manera, pro ejemplo, pensar con contenido los derechos humanos: deben tener contenido, no pueden ser vacíos, si no, para qué estamos juzgando los militares. Hay momentos en que toda filosofía de ese tipo, que es puramente análisis, es como la matemática. La matemática puede ser extraordinaria, pero cuando voy a hacer un trabajo de física, tengo que ponerle contenido no puede ser todo formal. Hay un libro de un científico, un epistemólogo y científico ruso (Zinovi'ev) de la época de la Unión Soviética, pero ya mucho más aplacada, y por eso lo pudo publicar en inglés e incluso creo que se tradujo al castellano, donde justamente habla de eso. La matemática es un instrumento importantísimo y un matemático está muy bien que haga eso, pero si quiere pasar a un problema concreto a solucionar, ya lo va a hacer como físico y entonces tiene que ponerle contenido. A la filosofía analítica en filosofía le pasó mismo, si quiero pasar toda esa teoría al análisis y a la fundamentación de una praxis política debo ponerle el contenido adecuado.

Acá viene mi tercera observación y con esto termino. Creo que este caso muestra palmariamente que la conexión entre la filosofía y las áreas de la práctica –en este caso política pero cualquier otra práctica, social, cultural artística científica– es un hecho, porque la realidad, que es misturada, supera en los casos más interesantes e importantes el purismo de la teoría. Esto le pasa a la filosofía reciente y esto le pasó a la filosofía analítica, como la primera de las cuatro áreas problemáticas que vamos a analizar en seminario.

Tema III

La ética: nuevas propuestas teóricas

El tema que ahora nos convoca es la ética; dentro del múltiple escenario de la filosofía reciente se han elegido –como ya dije– algunos temas que tienen la característica común de ser recientes y vigentes conforme a la explicación del marco teórico. Pero debemos tener en cuenta que el enfoque para tratar cada uno de esos temas tiene que ser diferente y por eso justamente los he elegido, porque es necesario que para cada tema haya una especie de pequeño marco teórico. Con respecto a la ética vamos a tomar dos temas: la bioética y la ética convergente.

La bioética

La bioética es una rama o una sub-rama bastante reciente, pero con aplicación universal. Es una rama de la ética y dentro de esta ella hay diferentes direcciones teóricas; si bien hay ciertos principios generales, hay diferentes posiciones, sobre todo a la hora de resolver problemas concretos. En otras palabras, que la bioética es una deriva, una rama de la ética general, que en sus manifestaciones concretas resulta solidaria de la línea ética básica. Por ejemplo una ética materialista tendrá respuestas de tipo no espiritualistas sino materialistas o biologicistas, en bioética. Entonces hay una bioética de orientación biologicista, por ejemplo. En cambio, la ética convergente es una teoría ética. Son dos cosas muy diferentes, de modo que en la medida de lo posible, en esta parte teórica voy a tratar de marcar estas diferencias, porque el mundo de la ética es muy complejo y para abordarlo bien desde una perspectiva de historia reciente, también hay que comprender cómo surgen las nuevas ideas, cuáles son sus marcos teóricos, cuáles son sus problemas específicos, porque si no, se produce una confusión. Es decir, sería una confusión grave

pensar que la bioética y la ética convergente tienen el mismo rango epistémico; no es así. La bioética es una parte de la ética, es un tema, una parte, una rama; y la ética convergente es una teoría.

Voy a dar primeramente una somera explicación general de cómo veo el tema ético en filosofía reciente. La ética es una disciplina milenaria, existe ya desde prácticamente en sus comienzos, es pre-aristotélica. En Sócrates podríamos fijar la primera conceptualización, sobre la base de pensamientos de tipo más cosmológico u ontológico, como los presocráticos; pero en Sócrates aparece como novedad un salto desde lo cosmológico u ontológico a lo antropológico. La preocupación de Sócrates era antropológica, y sobre todo el conocimiento. El “Solo sé que no sé nada” es una manifestación claramente epistemológica, la preocupación es de que quisiera saber, pero no sé, y lo que sí sé, es que no sé. O sea, tengo conciencia de un mundo problemático; es una antropología porque es la primera vez en que realmente el hombre se coloca como en el centro de la preocupación. Los presocráticos son más bien cosmólogos, aunque hablan del hombre, no lo colocan como centro de su preocupación filosófica. Esta es la historia que Aristóteles traza muy bien al comienzo de la *Física*. Esta distinción sigue existiendo, solo que ahora no es progresiva, es actual; es decir, hay orientaciones filosóficas que son predominantemente cosmológicas u ontológicas. Por ejemplo, la hermenéutica, el giro lingüístico son básicamente antropológicas y epistémicas.

El primero que introduce al hombre como centro de la preocupación reflexiva filosófica es Sócrates. con una línea de preocupación epistémica, le preocupa el conocimiento. Por lo tanto, cuando plantea el problema ético, lo plantea como la pregunta: cómo saber lo que debo hacer. Por eso es ética y no moral, según hemos distinguido después. La respuesta a la pregunta: qué debo hacer, que es la típica pregunta moral, no es lo mismo

que responder a: cómo saber lo que debo hacer. Entonces, esta base de lo que podríamos llamar la ética platónica se amplía; no sólo lo que debo hacer o conocer, cómo debo obrar individualmente, como individuo de la *polis*, que era la preocupación socrática en Platón, sino que se amplía a cómo organizar una sociedad y cómo saber cómo organizar una sociedad, sobre la base de normas que son a la vez jurídicas y éticas. Esta es una cuestión interesante para estudiar: cómo se ha producido la distinción entre lo normativo jurídico y lo normativo moral. No vamos a entrar en eso, pero digo que es interesante porque tiene que ver con estas maneras de ir viendo el problema ético, que todavía influye y va a influir y que justamente es uno de las grandes intuiciones de Maliandi. Es importante también porque hay posiciones muy modernas, muy actuales, como las que vamos a ver, que tienen una explicación histórica y un trasfondo, un *humus* histórico que va mucho más allá de ellas y que ha atravesado toda la historia de la filosofía occidental. Platón avanza hacia la idea de lo que podríamos llamar una moral social o sociopolítica; sobre estas bases construye Aristóteles su ética. Aristóteles –como decía un profesor mío– es el gran genio sistematizador y Platón, decía, es un genio libre

Aristóteles es el gran genio sistematizador porque toma toda la cosmología y la ontología de los presocráticos, toda la teoría y la preocupación epistémica y ética de Platón y construye una sistemática de la filosofía en dos grandes partes: la filosofía teórica y la práctica. Esta distinción de Aristóteles perdura hasta hoy; y perdura casi en los términos aristotélicos en los neoescolásticos, porque Tomás de Aquino, en el siglo XIII, reproduce esto en sus comentarios y por eso hay una unidad teórica también en sus comentarios. Los más importantes (no es una casualidad) son el *Comentario la Física* y el *Comentario la Ética*. Aquí tenemos una construcción, la de Aristóteles que ha persistido por siglos, y que llega al ámbito académico o sistemático transmisión en la modernidad en las

universidades. Ya de los siglos XVI y XVII, se incorporan a las materias de la Facultad de Artes (que hoy son las facultades de filosofía), que era una Facultad introductoria o Menor a las dos grandes o tres grandes facultades llamadas Mayores, que son la de Medicina, la de Derecho y la de Teología. Pero cualquiera que se graduara en una universidad, fuera médico, o abogado jurista, o teólogo, tenía que conocer este marco general que le daba la filosofía y que básicamente era aristotélica. Esta distinción entre filosofía teórica y filosofía práctica, en los planes de estudio tenía también ese orden. La filosofía teórica se enseñaba en el primero y segundo año y la filosofía práctica, o sea la ética, en el último. Después se cambió un poco eso, pero básicamente era así.

Esta situación se reproduce en las Facultades Mayores, es decir que cuando hablamos de Medicina, por ejemplo, un médico que se graduaba en cualquier universidad de Europa en el siglo XVII, tenía la idea de que la ética médica que él iba a construir, o a discutir, lo haría no solamente sobre la base concreta de los puntos éticos que había aprendido en la Facultad de Artes, sino también y sobre todo con la misma metodología derivativa argumentativa que le habían enseñado, Y esta metodología es de base aristotélica. Era y de alguna manera sigue siendo la idea (y justamente es la parte socrática que toma Aristóteles) de que primero conocemos teóricamente y sobre esa base elaboramos los principios, para actuar de esta manera. Aristóteles da una respuesta a esa pregunta socrática de cómo conocer con verdad, cómo conocer la verdad de lo que debo actuar. Y de esta manera surge la diferencia entre ética y moral, aunque no siempre es explícita, sino que la hemos explicitado muy recientemente, en la filosofía del siglo XX; pero como implícita siempre estuvo la diferencia entre la moral y la ética. La moral es el conjunto de respuestas a la pregunta cómo debo obrar. Pero esas respuestas de cómo debo obrar, son respuestas, digamos, dogmáticas, yo las asumo. No quiero decir autoritarias, porque

puede ser autoritaria cuando me la impone mi papá, o mi jefe, o un político que me obliga a hablar de determinada manera. Pero en ese caso realmente no es un acto moral mío auténtico. Ahora, si yo lo asumo eso subjetivamente y estoy de acuerdo, entonces sí es un acto moral.

De manera que para determinar un acto moral la distinción es: o lo hago autónomamente, porque asumo el contenido de la norma, en cuyo caso hago un acto moral positivo o negativo, honesto o deshonesto, moral o inmoral, pero mío; o bien lo hago obligadamente, porque me obliga una autoridad superior a mí, en cuyo caso no es un acto moral propiamente dicho, sino una acción humana en otro contexto. Por ejemplo, si pago un impuesto porque estoy convencido que es justo pagar un impuesto, porque si yo tengo algo de dinero tengo que colaborar con la sociedad para los que tienen menos, eso es un acto moral para mí y es positivo. Quiero decir, considero que he obrado bien y en general la moralidad media opina lo mismo. pero si yo pago un impuesto porque tengo miedo que si no lo hago me cobren una multa, o me quiten mi propiedad para pagarlo compulsivamente, y si el estado, para cobrar compulsivamente me embarga mi propiedad y la pierdo, para mí es un mal. Entonces el mal menor es pagar el impuesto: lo pago obligadamente para no sufrir un mal mayor. Eso no es un acto moral, y ya solo el pensamiento es sin moral: “si pudiera no lo pagaría, porque a mí la sociedad me importa un pepino”. Puedo pensar todo esto y probablemente el acto de no pagar el impuesto sea un acto inmoral; pero como acto de deseo, o de pensamiento, que acompaña a un obrar correcto que es pagar el impuesto.

Estas distinciones de la moralidad se estudian como distinciones del obrar moral, y la disciplina que analiza estas distinciones del obrar moral es precisamente la ética, porque ella nos proporcionaría ciertos principios para decir cuál es la verdad moral, por qué del señor que paga el impuesto

convencido que eso corresponde y está bien, decimos que es una persona moralmente buena, o correcta; y Fulano, quien piensa que el impuesto es una estupidez y que no lo pagaría porque no le importa la sociedad, es un inmoral. La pregunta esencial es de dónde sacamos la verdad de ese juicio de que el señor A es un señor moral y el señor B es un señor inmoral en su fuero interno y después cada uno obrará como pueda. Tal ve el señor A querría pagar el impuesto, pero no tiene y no puede pagarlo. Eso es otra cosa; desde el punto de vista de sus moralidades son diferente. Para decir que el señor A está en la verdad moral y el señor B no, con independencia de lo que hagan en la práctica, tenemos una disciplina es la ética. Nuestras éticas occidentales prácticamente son casi todas cognoscitivas, son socráticas y solamente en algunos en algunos tramos, ese carácter socrático teórico, sobre todo argumentativo está, no digo superado, pero sí modificado o alterado por una opción diferente, que es una opción también intelectual, pero no racionalista, o sea. no derivativa sino intuicionista.

Hay diríamos éticas que son racionalistas en el sentido de que usan un instrumental teórico de tipo aristotélico, de fundamentación derivativa a partir de los grandes principios antropológicos. Y esto, porque estaríamos de acuerdo analizándolo: así el señor A es moral porque su criterio es moral y no inmoral, porque su criterio de moralidad aporta a la idea de la supervivencia de la especie, que hay que ayudarse; mientras que al otro a quien no le importa nada, tendría una concepción antropológica equivocada. A esta manera, que es la predominante hasta el siglo XX, se ha adjuntado otra, que es intuicionista, porque no trabaja con conceptos derivados de la antropología, o de la ontología; por ejemplo, con una teología natural positiva que acepta la existencia de un Dios, incluso de un Dios que, a diferencia del de Aristóteles, conoce al mundo, que lo ha creado y lo mantiene. Hay un conjunto de ideas acerca de cómo debe ser el mundo que nosotros asumimos. porque conocemos a ese ser superior y

la manera como obramos en relación al mundo tiene ese fundamento. Son todos desarrollos de tipo cognoscitivo racionalista, derivativo, mientras que la teoría de los valores es intuicionista. La teoría de los valores de Scheler, por ejemplo, es también una moral de tipo socrático, en el sentido de que se trata de un conocimiento, pero no de un conocimiento derivativo, sino de un conocimiento por intuición: el conocimiento de los valores morales.

Esto es muy importante porque en todas las éticas y las bioéticas aparece mucho la preocupación por los valores morales, de modo que al tragar la bioética debemos verla como una disciplina que es una rama nueva, como rama dentro de la ética, pero que tiene una larga trayectoria. El punto central de la cuestión a pensar es cómo debe obrar un miembro de los equipos o de los grupos sanitarios, un médico, un enfermero, un kinesiólogo, cualquiera que esté en el ámbito del servicio sanitario debe tener una serie de reglas para obrar. Y esto desde hace siglos se conoce como Deontología Médica, pero era como una parte de la moral, y lo es todavía porque se enseña como una parte de la moral. Pero qué hace que sea una parte de la moral y no tanto de la ética, es que se trata de una serie de reglas, que algunos lo llaman hipocráticas. El juramento hipocrático en realidad es una regla moral, es una regla deontológica para cada médico individual. Sobre esa base de eso se generó a mediados del siglo XIX la idea de que existe una ampliación, porque en realidad la ética tiene también que ver con cómo nos comportamos como sociedad, en este punto concreto de la salud, que es la defensa de la vida. Por eso es bioética: cómo encaramos el problema de la ética, mirando el problema de la vida como un gran problema y no solamente de una manera sectorial, como la deontología médica, la deontología farmacéutica, la deontología de la enfermería. Cada una de estas ramas sanitarias tiene en sus estudios una parte deontológica específica que le marca cuál es la manera moralmente

correcta de manejarse frente al paciente, frente a los parientes, frente a la sociedad.

Aquí surge la preocupación por la bioética y la preocupación que tiene, para resumirlo, tres puntos novedosos, no tanto como puntos en sí, sino por la manera cómo se encaran. En primer lugar, así como la deontología médica tiene principios generales, la bioética también debe tener principios generales, pero deben ser los más amplios posible. En segundo lugar, la bioética tiende a los deberes y derechos de todo el personal médico, ampliamente, pero sobre todo a los deberes y los derechos del paciente. Es decir, la bioética se instaura como una rama preocupada por hacer conocer y por hacer participar al paciente del problema de su salud. Y en tercer lugar y por esta misma razón, los problemas de bioética no los resuelven los teóricos, los filósofos, sino que los resuelven los interesados y por eso el comité de bioética es una institución. A mi modo de ver es lo esencial en la bioética y lo que aquí han sostenido los grandes bioeticistas que tenemos, como por ejemplo Sergio Cecchetto.

Sobre la base de todo esto, la bioética surge como una disciplina preocupada por la sociedad ante todo, es decir, es una línea que debe necesariamente tener una orientación teórica acerca de cómo es y cómo debiera ser una sociedad, para desarrollarse adecuadamente. También es solidaria con algunos postulados de varias disciplinas de filosofía social que trabajan el tema del vivir bien, o el vivir mejor, como una problemática filosófica y no solo como una problemática práctica de decir cómo solucionar este problema o este otro, de transporte, o de salud, o de educación, o de productividad de alimentos, etc. Es solidaria, por lo tanto, con varias corrientes filosóficas que aparecen en la posguerra, o por lo menos que aparecen con gran importancia en la posguerra, aunque tengan raíces anteriores. Voy a citar dos o tres como ejemplos, aunque hay más.

En primer lugar lo que podríamos llamar el neo-marxismo, porque después de la guerra, de la Segunda Guerra, se partió el mundo, sobre todo el mundo europeo, el mundo occidental, en dos. Por un lado, los países que quedaron en la órbita de la Unión Soviética. separados de los otros, incluso casi sin contactos, lo que se llamó “la cortina de hierro”. Y por otro lado el mundo occidental que desarrolló ideas de libertad, progreso, etc.

Ambos mundos se desarrollaron conforme a ideas y a teorías completamente diferentes; sin embargo y paradójicamente, es sus logros en cuanto a las posibilidades de vivir, por ejemplo, los logros en medicina, en física logros, en transporte, etc., son bastante análogos, lo cual también es un índice de que no necesariamente el pensamiento teórico influye en los resultados científicos de la tecnociencia. La tecnociencia que aparece en esta época, es análoga, aunque sus resultados se apliquen a finalidades políticas y sociales muy diferentes. Es muy diferente, por ejemplo, tener un acero super-resistente para fabricar un avión de transporte de pasajeros VIP, que para fabricar un acorazado para grandes combates. El acero es el mismo, la tecnociencia para producir ese super-acero es análoga, pero sus usos son diferentes.

En este contexto, surgen pensadores neo-marxistas, que reivindican no la tecnociencia que, como digo es más o menos análoga, sino los principios teóricos y de opción práctica que ellos, alguna manera reconocen olvidados, o no tenidos en cuenta por esa Unión Soviética de postguerra y tratan de volver a las ideas originarias de Marx. Porque Marx tiene un gran sesgo ético y moral en sus en sus obras; él como eticista discute, por ejemplo, la plusvalía desde un punto de vista moral y no solamente desde el punto de vista de una teoría que no inventó él, porque es una teoría de los de los economistas ingleses. Pero los economistas ingleses la trataban como teoría económica y él le dio un rasgo eticista que no lo tenía; y de

ahí también derivó de alguna manera la moralidad propia del marxismo del siglo XIX. Pero el marxismo de la Unión Soviética parecía este haberse olvidado de muchos de estos postulados de Marx. Y entonces surge el neo-marxismo en los países occidentales, porque la libertad de cátedra, la libertad de pensamiento lo permitían. El neo-marxismo trata de volver a la idea de una justicia social en el sentido de Marx, y por eso se llama neo-marxismo

También sobre la base de estas ideas surge otra teoría muy interesante que se llama el comunitarismo, y es como también una deriva de alguno de los pensamientos de los socialistas del siglo XIX, corriente a la cual pertenecía Marx y que tiene la característica de que pone el acento en la comunidad en su conjunto. Dentro de esa comunidad está la sub-comunidad de los que se preocupan por el problema de la salud, de los enfermos, pero no sólo de los enfermos y eso es lo interesante del comunitarismo. No se trata solamente de pensar en ese grupo del cual hablamos en deontología ampliada sino pensar, en la comunidad como sujeto de salud, una ampliación del concepto de salud. Una ampliación tal que casi resulta difícil que haya una persona que cumpla totalmente la definición de salud de las Naciones Unidas: es una persona que está al 100% en todas las capacidades humanas. Es difícil que alguien cumpla todas las condiciones y por eso el concepto de salud es una especie de utopía, en el sentido de que es un horizonte eso es lo que se considera utopía, un horizonte al cual se camina, hacia el cual se va como una guía, pero al cual no se llega nunca porque por definición se va alejando cuando uno se va acercando. El comunitarismo influye en la bioética en este sentido.

Son todas ramas que surgen conjuntamente, es un conjunto de preocupaciones que hace entender mejor el concepto de bioética. Hay un

diccionario de bioética donde se puede ver el concepto de bioética, los principios de la bioética que no voy a desarrollar sino que sólo voy a tratar solo un punto, pero toda esta corriente está orientada a eso.

Hay una tercera línea, que es la también política, es el neoliberalismo o nuevo liberalismo, que no tiene que ver con el neoliberalismo económico tan denostado, sino que tiene que ver con un liberalismo político y que ha sido clarísimamente expuesto, por ejemplo por Karl Popper en *La sociedad abierta y sus enemigos*, es decir, la idea de que cuando a mí me imponen algo, ese que me impone sin darme ocasión de controlar lo mío, de discutirlo es en realidad Mi Enemigo. es el enemigo de la sociedad abierta, de la sociedad de la libre discusión, de la sociedad del voto, del consenso. Quien es el enemigo de todo esto no es la enfermedad, ni son las catástrofes, que son desgracias, son situaciones; el enemigo propiamente es el que restringe mi libertad. Por supuesto es la teoría política de Popper, no confundamos; no es el liberalismo ultranza de los libertarios argentinos actuales y no sería correcto identificarlo si bien hay obviamente conexiones, en cuanto a la prevalencia de la libertad.

Así, Nino, que ya mencioné, es un liberal en este sentido, aunque no es popperiano porque es un analítico; pero es un liberal en este sentido. Es decir, la idea fundamental es la libertad, pero la libertad de pensamientos de creencias, de discusión y el consenso. De ahí surgen otras líneas, lo que es fundamental para entender cómo funciona la bioética, que son precisamente las éticas del consenso, Apple, y lo que se ha llamado la ética argumentativa de consenso. O sea, hay aquí un problema ético, no se trata de mirar en la Biblia ni en la Constitución Nacional, ni en un ético importante como Aristóteles, o Tomás de Aquino, o Kant, una solución indubitable al problema, sino que se trata de que cada uno de los cinco que estamos acá, por ejemplo, discutamos y nos pongamos de acuerdo, aunque

sea un acuerdo menor, porque ese es la idea fundamental, el principio fundamental de las éticas del consenso. Ese consenso es lo más valioso, es lo que le da carácter de moralmente bueno al acto que vamos a hacer: que lo hemos consensuado y que para consensuar todos hemos tenido, tal vez, que renunciar a parte de lo que queríamos. Todos renunciamos a algo, pero hemos logrado un consenso.

Esto que le da validez en sí, para los actos buenos, también influye en el grado de malignidad de los malos. Cuando lo que hagamos sea malo, por ejemplo, ponernos de acuerdo para matar a alguien, por eso mismo la malignidad es mayor, porque como acto es más fuerte y en ese sentido del consenso es mejor. *Corruptio optima pessima* decía Tomás de Aquino no la corrupción de lo mejor es lo peor. Entonces si lo mejor es el consenso, cuando el consenso es corrupto es lo peor. Entonces, sobre toda esta base, como digo, se genera la bioética, que tiene todos los aspectos que he mencionado y de todos esos aspectos voy a tomar uno solo, el último mencionado, el comité de ética que en Argentina se llama así, en otros países no sé. Pero es en realidad comité de bioética, porque entre los valores y las características valorativas positivas de la bioética, está el reconocimiento del valor de los derechos del paciente, es decir, no mirar solamente lo que debe hacer el médico como obligación de su juramento hipocrático, sino mirar también cuál es la voluntad del paciente. Por eso, algo de lo que antes se dejaba solo a la disposición del médico, por ejemplo, si se iba a dar una medicina muy fuerte para aliviar dolores, que provocaría la muerte del paciente más rápidamente, hoy lo decide el paciente. Si el paciente está consciente y dice “no”, no se le aplica. Y si no lo decide el paciente, porque no está en situación de decidir, lo deciden los representantes del paciente y el médico no tiene poder de negarse.

En bioética se exige el consenso, o que se dé una situación en la cual se consideren lo que se llaman los derechos del paciente. Por eso el paciente tiene que dar un consentimiento informado, no un consentimiento del tipo: “Ah! yo confío en usted doctor, haga lo que quiera”. Ya no es así, el médico debe decir: “yo le voy a informar que esto que le voy a poner le va a aliviar el dolor, pero le puede producir un paro cardíaco, tiene un 50% de posibilidades”. O bien puede tener un 40%, o un 20% de posibilidades y la persona decide: “con un 50% de probabilidad de que de que me un paro o muera, me aguanto el dolor, pero si tengo solamente un 10% de posibilidades, estoy de acuerdo”. Puede venir otro paciente que diga: “a mí me importa un bledo morirme, pero yo no soporto el dolor, soy una persona débil para el dolor, para mí esto es un infierno; así tenga un 80%, póngamelo porque no aguanto el dolor”. En ambos casos es un consentimiento informado a recibir la medicina, o de aceptarla, o no aceptarla, informándose de los riesgos.

Eso es habitual hoy; cuando yo era jovencita o era niña y acompañaba a mi mamá al médico, eso no existía. el médico decidía y uno se lo aguantaba, o en todo caso, si no estaba de acuerdo, lo susurraba al marido, o a la amiga o a la vecina, pero nadie iba a ir en contra de la autoridad del médico y decirle “no quiero”. Esto sucede hoy y aunque uno esté en un hospital y haya salido de una operación, el médico le dice: “le vamos a poner tal cosa y así o asá, si usted está de acuerdo”, a veces en presencia de un familiar si el paciente todavía no está del todo lúcido. Este consentimiento informado es una de las características decisivas de la bioética y precisamente por eso, para que esto pueda organizarse bien, se necesita que cada vez que hay un problema haya también un consenso en los profesionales que trabajan en ese ámbito y para eso se generó esta institución de los comités de ética. En Argentina el Dr. Sergio Cecchetto es probablemente la autoridad máxima, murió tempranamente, pero es la

autoridad máxima que hubo y yo creo que no ha sido realmente reemplazado en este tema de los comités de ética. Era un filósofo, no era no era médico, pero dedicó toda su vida a organizar y no solamente a promover y organizar, sino también a teorizar sobre los aspectos éticos. Era un ético, un discípulo de Maliandi, como casi todos los más jóvenes que se han ocupado de ética en Argentina, de alguna manera se han basado en las construcciones de Maliandi. O sea que esto es algo totalmente normal.

Pero además Maliandi lo apreciaba mucho y él también a Maliandi. Cecchetto tiene unos cuantos trabajos para filósofos, aunque mucho de lo que él escribió era también para los médicos y los enfermeros, los anestesiólogos y todo tipo de especialistas que pueden estar en un hospital. Pero tiene también algunos trabajos que son para los filósofos. Son trabajos muy interesantes, porque desde varias perspectivas filosóficas (de ética y de filosofía social sobre la comunidad) él establece y justifica ciertas reglas de tipo teórico, ciertos marcos para los comités hospitalarios y los comités de ética, porque hay muchos y en muchas áreas. Puede haber un comité de ética en un ministerio, como un ministerio provincial de educación por ejemplo, en una en una provincia, o en una localidad que tenga una gran cantidad de enfermos, por ejemplo de mal de Chagas.

No solamente en los hospitales hay comités de ética y por eso también es lógico que los haya en dependencias de un ministerio. De modo que comités de ética hay de muchos tipos, pero todos en realidad siguen de alguna manera esta perspectiva teórica de algunas personas como Cecchetto y su equipo. Él tenía un equipo muy importante, compuesto por filósofos, pero también por profesionales de la salud. La idea es que un hospital es una comunidad y acá tenemos la cuestión comunitarista. Un hospital es una comunidad, una comunidad cerrada, que tiene la ventaja de

ser cerrada, en el sentido de que no hay un intermedio, se está dentro, o fuera; es un médico del hospital, o no lo es; es un paciente del hospital, o no lo es. Cuando alguien ingresa para atenderse y le dan un número, pasa a ser paciente; cuando se va deja de ser paciente, pero mientras está no es que sea más o menos paciente, o que no tengamos muy en claro si es paciente. Es una comunidad cerrada en ese sentido: en un determinado momento se puede saber quiénes están dentro de la comunidad y por lo tanto son sujetos de esta problemática y quiénes no están y por lo tanto no son sujetos, aunque sean personas interesadas y aunque haya que pensar en ellos tentativamente. Por ejemplo decir: “en este barrio, en este momento hay solamente cinco personas internadas por Chagas, pero tenemos una expectativa de que en los próximos meses vengan 20 más”, pero todavía no son internados.

Por tanto, la primera característica es que el comité de ética se constituye cuando se constituye en un hospital, en una comunidad cerrada donde está claro quiénes pertenecen a ella, como en una clase lógica: se está dentro o se está fuera. Por lo tanto, la clase A sería en este caso los pacientes que están en el hospital y el personal asistente, porque también pertenece a la comunidad la persona que limpia los baños. Es decir todo el personal del hospital, más los pacientes del hospital, este todo eso constituye la clase A y la clase -A es el complemento, es decir la de los que no están alcanzados definición.

Por lo tanto, la primera regla de estos comités es que tiene que haber un consenso entre todas las personas que pertenecen a esa comunidad y ese consenso se da de dos maneras. En el personal médico por una discusión de bioética y en las personas que son pacientes por el consentimiento informado. Y ahora debemos preguntar qué tipo de conocimiento informado, porque también hay que considerar que un conocimiento

informado tiene que ser discreto; tampoco se le puede explicar a una persona en términos médicos, no entiende nada y tampoco le sirve, se marea con tanta cosa y dice que sí cuando en realidad la idea sería decir que no y viceversa. El consentimiento informado es la manera que tiene el paciente de integrarse en esa comunidad bioética, pero otros aspectos son exclusivamente relativos a la tarea médica, la tarea técnica, Y ahí tiene que haber discusión, no basta con que sea como pasa con el que viene el médico y le explica su problema. El médico es el representante de esa discusión que ya hubo entre los profesionales, por eso es decisivo y por eso establecía reglas muy interesantes.

He hablado con gente que ha participado en las reuniones de un comité de ética, se reúnen con un temario y cada uno habla y dice su punto de vista, dice la experiencia que tiene con respecto a ese problema, que puede ser algo muy sectorial, pero que es parte del tema, por ejemplo, los riesgos de una operación que dura mucho tiempo con anestesia continua total. Al discutir qué sistemas son mejores hablan los anestesistas, pero también hablan los cardiólogos, hablan los cirujanos y se llega al convencimiento, desde el punto de vista ético de biótica, que para determinadas operaciones el protocolo de duración de la operación con tales riesgos y la anestesia es tal; de modo que el equipo que va a operar tiene un margen que le da el comité de ética, pero no es un margen absoluto. No pueden hacer lo que quieran, porque el comité de ética les ha fijado un margen en el protocolo de cómo operar en operaciones largas y mucha anestesia con riesgo de paro cardíaco.

Además, Sergio Cecchetto establece otra cosa que me parece muy importante, y es que el comité de ética tiene una autoridad moral, llamémosle así, porque de ello surge la valiosidad del acuerdo, pero también tiene, o por lo menos debería tener *de lege ferenda* una autoridad

jurídica, en el sentido de que debe haber una reglamentación basada en principios de bioética, que también establezca un margen a la discrecionalidad de las autoridades del hospital, porque los hospitales suelen tener una especie de estructura piramidal., algo así como una monarquía. El director médico del hospital es como un autoridad que no se discute, es como la Corte Suprema, cuando hay un problema serio se le llevan a él y él resuelve. No hay en principio reglas bien claras o suficientemente claras de qué responsabilidad se trata, que debe ser responsabilidad de tipo general, no responsabilidad puntual delictiva porque eso ya es otra cosa. Se trata de la responsabilidad de un director de un hospital, por la decisión que tome en una cuestión dudosa y discutible; o cuando un médico no se atreve y lleva la cuestión para que la tome la tome el jefe de sala, y éste tampoco se atreve y dice “le voy a preguntar al director el director”. Tal vez después sale mal y la culpa la tiene el director...

Lo que establece el comité de ética es una especie de responsabilidad compartida, no darle toda la responsabilidad al jefe máximo y que también comparta la responsabilidad con los grados inferiores. Una enfermera puede tener conciencia de que la dosis que está inyectando puede ser letal y puede realmente hacerle mal un paciente en determinadas condiciones. Que no diga: “a mí el médico me dio la orden y que el médico se responsabilice; éste es el protocolo que usamos aquí y eso lo estableció el jefe de sala hace 2 meses (o 6 años) y yo lo aplico porque es mi obligación, yo pertenezco a esta sala”. Es muy común, por otra parte, este derivar la responsabilidad de cómo sale una práctica, sobre todo cuando sale mal; cuando sale bien uno puede adjudicarse el mérito, pero si sale mal hay una tendencia a descargar la responsabilidad en el que dio la orden. Por eso precisamente un uno de los problemas que plantea Cecchetto es cómo manejar esto, que es un problema social, pero cuando se da en el ámbito

de la bioética es algo que tiene que ver con la vida, porque un error, o una situación en la cual hay agentes que lo previeron, o que estuvieron todos los días viendo al paciente. Una enfermera probablemente sepa mucho acerca de su estado de salud, si es una persona atenta y preparada, incluso puede saber más que el médico, que lo ve cada tanto unos 10 o 20 minutos. Ella le va a controlar algo el médico que la atiende, o el cirujano, y el director general del hospital ni la conoce.

Descargar la responsabilidad jerárquicamente, en bioética es un es mala práctica y esto es muy importante. A mí me satisface mucho esto, porque sostengo que este principio debe ser aplicado en otros ámbitos por ejemplo en el educativo. Descargar la responsabilidad de lo mal que está la educación primaria, que cuando el chico sale del último año de primaria no sabe ni leer ni escribir bien, en el Ministro de Educación es un exceso. Por supuesto que el Ministro de Educación tiene responsabilidad, nadie lo niega, pero descargarla de tal manera no corresponde. Así, no corresponde que el maestro, que lo ve todos los días, descargue su responsabilidad diciendo: “yo enseñé como me dicen que tengo que enseñar, si el chico no aprende yo no tengo la culpa; a mí me lo vino a decir el vicedirector de la escuela”; el vicedirector dice: “a mí me lo dijo el director”, y el director dice: “a mí me lo dijo el inspector”, quien fue en nombre de otro, del subsecretario u otro funcionario de más jerarquía.

Pero el maestro de grado es quien da cuenta que el chico no sabe, y mucho antes de los otros que le van a ir a tomar la prueba a fin de año, o a principio del año siguiente. Ya él sabe, desde los primeros días, que a ciertos chicos no les está yendo bien con ese método. Descargar la responsabilidad en las autoridades, porque es un sistema de autoridad derivativo, es un error. Acá se habla mucho de este problema, y en todo el mundo. Parece que la gente joven no aprende, no aprende bien y la

responsabilidad se descarga en los sistemas y en los protocolos generales, cuando en realidad el problema debe ser detectado y empezar a tratarse en los primeros momentos. Y quien lo ve es el que lo tiene al lado. Por ejemplo, si soy un maestro, o un profesor un profesor de grado de lógica, sé que a los alumnos les cuesta mucho lógica, antes de los exámenes generales que deben tomar tres profesores y ya pasó todo el curso. Quizá entonces el alumno se da cuenta y toma plena conciencia con las preguntas que le hacen, de que le cuesta la lógica y no la aprendió; pero el profesor, que tiene experiencia, desde el segundo día cuando le da el segundo, o el primer eh trabajo de lógica para hacer, ya se da cuenta. Si, por ejemplo, la formalización es un tema y este tema de la abstracción formal al alumno le cuesta, ya lo sabe desde el segundo día. Entonces, que espere al examen final, o al tercer trimestre para decir que tuvo un mal rendimiento, no es una buena práctica, aunque sea la práctica estándar.

Dejo una anécdota para pensar. Recuerdo que un profesor de Medicina, al hablar de cómo enseñaba historia de la medicina, decía que hay una enseñanza de historia de la medicina basada en datos y otra basada en aprender a pensar y plantear problemas de la desde la historia de la medicina. Entonces, no es tanto dar el dato de cuándo nació Hipócrates, sino decir qué importancia tiene la medicina hipocrática. Y lo decía porque él había pasado, en su experiencia de muchos años de enseñar historia de medicina, de la medicina de datos a la historia de la medicina de problemas o de pensamientos. Los datos se pueden conseguir en cualquier lado, porque hoy uno los busca en Internet y los consigue, datos sobre como sobre autores de ética, puede conseguir. En cambio, es importante plantear temas o problemas. Por ejemplo, si se pueden aplicar y cómo, algunos de los criterios de la bioética del consenso y de no delegar responsabilidades, en el lugar en el que uno está situado. Esto es muy importante.

La ética de la convergencia

Vamos a entrar ahora en la teoría ética de la convergencia de Maliandi. Él fue profesor de la UBA en Buenos Aires, donde hizo toda su carrera y fue muy reconocido, porque además de dictar su cátedra, formaba grupos de trabajo y de investigación. Hay muchos profesores que quizá en toda su carrera no dirigieron ningún grupo de investigación; otros dirigieron uno o dos, pero él dirigió siempre, desde que tuvo la capacidad de hacerlo, tanto capacidad personal por su experiencia, como capacidad legal por los reglamentos de la facultad. Entre esos investigadores jóvenes se encontraba Sergio Cecchetto, otros más en otras ramas de la disciplina; precisamente la idea que él tuvo siempre acerca de los equipos de investigación es un poco la que aplicó Cecchetto, que fue alumno y discípulo de él y estuvo en la cátedra: lo importante en los grupos es que se plantearan problemas, no que se buscaran datos bibliográficos eruditos. Esto es necesario sin ninguna duda, pero para Maliandi no es ese el cometido de un proyecto de investigación, o de un grupo docente de una cátedra, sino hacer lo que él hizo: plantear problemas y plantearlos como corresponde a todo filósofo, a fondo, no por la mitad.

Entonces, lo más importante, la intuición de Maliandi que para mí es más importante, es haber tenido este contacto reflexivo con todos los pensadores de su época que enseñaban y cultivaban la axiología. También sabía de filosofía analítica, aunque no comulgaba mucho con ella; se entendía bastante bien con los realistas, con los sociologistas, con los naturalistas y desde el punto de vista personal sostenía una ética que yo llamaría una ética material, una ética de contenidos. Él sostenía que la ética tener contenidos, no debe quedarse solamente, como dirían los analíticos, en un análisis de lenguaje. Ni tampoco en una discusión eterna sobre algún contenido teórico. Tiene que ser el resultado de una indagación filosófica

ética; y esto lo decía porque consideraba que éste es el problema más grave de la filosofía analítica, en la época de su mayor florecimiento, que fueron los años '80, ya mencionados. En tal época Maliandi era uno de los pocos profesores importantes que no cedía a aceptar una discusión en términos de filosofía analítica, es decir, a considerar que todo lo que no fuera un análisis del lenguaje, un análisis semántico o lógico, no es filosófico. Él estaba muy en desacuerdo con eso.

Cuento una anécdota. Un día estábamos en una de las Jornada Nacionales de Ética que él organizaba; yo había presentado un trabajo analítico y lo presenté por una razón especial.

No soy analítica y los analíticos (Rabossi, Guariglia por ejemplo) lo sabían y cuando ellos tomaron el control de las Comisiones Asesoras del CONICET, a todos los que claramente no éramos analíticos y trabajábamos otra línea, en general nos pusieron alguna objeción y alguna traba. A mí, por ejemplo, en el CONICET no me aceptaron un informe de investigación bianual. Fuimos muchos e inclusive Guariglia se jactaba de que en la Comisión de Filosofía habían rechazado el 80% de los de los informes, con lo cual quería decir que el 80% no hacíamos filosofía, sino cualquier cosa, fue realmente un exabrupto y una mala política. Terminaron muy mal, porque finalmente los sacaron de las Comisiones y lo sacaron mal, porque hubo juicios y hubo de todo (denuncias, críticas, reuniones en contra, etc.). Tardaron más de 20 años en volver; cuando volvieron, todos los que en aquella época éramos jóvenes y débiles institucionalmente, ya habíamos hecho carrera y ya no se podía con nosotros. Tuvieron que aceptar que las cosas habían cambiado, pero en los años '80 el único lugar donde se podía estar seguro y presentar algo que no fuera analítico saliendo adelante y que se le publicara, dentro de las publicaciones de la UBA, era la cátedra de Maliandi.

Entonces comenzó a organizar los Congresos Nacionales de Ética, que a muchos nos dieron oportunidad de presentar trabajos no analíticos. Pero él, que era en ese sentido muy correcto, a uno o dos del grupo que hacían ética, como Rabossi, que hacían ética, los invitó a formar parte del Comité Académico que evaluaba los trabajos. Además, para que quedara en claro y no hubiera ninguna suspicacia, porque estaba todo este pro lema del CONICET, estableció que los trabajos los íbamos se presentarían sin nombre. O sea, que cuando el comité evaluador los recibiera, no iba a saber de quién era el trabajo que estaban evaluando. Hubo quienes, cuando vieron que los analíticos estaban en la comisión, no querían participar.

Por esto lo cuento, porque no es que me pasó sólo a mí, nos pasó a muchos y no es anecdótico, es común y un modo de evitar problemas a los organizadores. Por ejemplo que, para una jornada no solamente se pida el resumen, sino que se pida el trabajo completo y que ese trabajo sea presentado anónimamente y en un sobre con el nombre de cada uno, mejor dicho no con el nombre de cada uno, sino con el título. Una vez que estaba todo el resultado en las evaluaciones se abría el sobre y adentro estaba el nombre de la persona que era el autor. A pesar de todos esos cuidados hubo gente que no se quiso presentarse, porque no querían saber nada con los analíticos y no confiaban demasiado en que no hubiera filtraciones, que se enteraran y que después todavía fuera peor y les rechazaran el trabajo, lo que es un desdoro para una persona que está en una universidad, en una facultad con categoría que de profesor. Que se le rechace un trabajo es un descrédito frente a sus colegas y frente a los alumnos.

Yo confiaba en Maliandi y sabía que iba a mantener el criterio del anonimato y la evaluación anónima. Presenté un trabajo analítico y me lo aprobaron sin chistar. Heller, que era profesor adjunto, también muy dedicado a la lógica, era el encargado de abrir los sobres, junto con todo el

público; estaba ahí toda la comisión y los del grupo de Maliandi. Cuando abrieron el mío y vieron el nombre, pensaron que había una confusión, que el autor no podía ser yo, si no soy analítica, presentado un trabajo de ética analítica. Decían “Celina habrá hecho algo como presentó en la otra jornada, algo sobre la ética de Roger Bacon, es una medievalista”. Finalmente, después de revisar todo, no quedaba más que un trabajo y el sobre. Me llama Heller y me dice: “Celina te tengo que hacer, una pregunta: ¿vos escribiste un trabajo así titulado...?”. Le contesté: “Sí, es mío”. “No te puedo creer –dice– y estuvimos discutiendo desde hace media hora porque comentábamos cómo es que Celina va a hacer un trabajo analítico, si ella no es analítica”. Contesté: “No soy analítica, pero conozco el análisis y precisamente quería demostrar que no es que sean un grupo de ilustrados, que solo ellos pueden hacer análisis; uno que no es analítico, que no comparte los principios analíticos, puede hacer un trabajo analítico que los confunda y crean que es analítico”.

Todos los que leyeron mi trabajo (después me lo contaba un analítico que lo había leído) cuando supieron que era yo, comprendieron que un presente en derecho trabajos analíticos. Después de haberlo leído, en un descanso del encuentro, vino Maliandi medio dolido, con una cara rara y me dice: “Celina, así que vos te pasaste a los analíticos”. Le contesté: “Ricardo, yo no me pasé a los analíticos, simplemente les demostré cualquiera que tenga un conocimiento de filosofía analítica y se ponga a eso, puede ser un trabajo analítico; ellos parecen considerar que solo ellos pueden hacer un buen trabajo analítico, y si uno no pertenece al círculo analítico, le falta la percepción, la intuición, de cómo se tiene que hacer. Pueden aceptar que yo haga un trabajo de medieval, o de filosofía argentina pero no de análisis porque no soy analítica”. Es que, en efecto, se había creado la idea de que sólo los muy buenos filósofos pueden ser analíticos. Incluso en muchas jornadas de derecho y de filosofía del derecho, en que

he participado y participo, juego con los analíticos. Porque para mí, en algunas cuestiones confusas, el análisis filosófico es la primera etapa, aunque no la última.

Eso es lo que le expliqué a Heller, que trataba de hacer también en ética., lo que hago en derecho. La primera etapa es un análisis y después puede venir una etapa de contenido concreto que uno desee profundizar específicamente. Estoy convencida de que esa es la idea, o sea, lo que hace Maliandi es la etapa superior y que uno más abajo puede hacer un estudio de análisis filosófico, de análisis del lenguaje, de análisis lógico, de análisis semántico. Después viene el gran problema, que es la etapa superior y la etapa en la que Maliandi pisa fuerte. Su aporte es haber descubierto el carácter esencialmente conflictivo de la moral. Es decir, que puedo hacer todo un análisis sobre las reglas morales positivas reales, tanto sea que las tome como positivas propias de una adhesión emotiva, de una adhesión cultural, etc., o que las tome como reglas morales derivadas de sistemas filosóficos concretos.

En cualquier manera que la tome, cuando hemos hecho todos esos análisis llegamos a que hay puntos irreductibles, porque los principios morales superiores no son totalmente coherentes. O sea, la aplicación de una regla moral, de un principio moral choca con otros. Por ejemplo, un principio moral es la libertad, pero otro principio moral es la autoridad. Cuando quiero aplicar al 100% el principio moral de la libertad dentro de un mismo sistema moral (y no estoy hablando acá de sistemas morales muy diferentes o incompatibles, como podría ser el de un ateo marxista revolucionario y un católico tradicionalista), recalco, dentro de un mismo sistema moral, choco con que no estoy aplicando nada prácticamente el principio de autoridad. O sea, en la medida en que aplico un principio en una proporción disminuyo la aplicabilidad del otro. No es sea

contradictorio, es complementario, pero es diferente y ese es todo un problema.

Por tano hay una conflictividad, no podemos pensar en un planteo moral real desde la ética si no pensamos en esa conflictividad. Conflictividad que desde la ética la vemos teóricamente, pero que al agente moral se le presenta en su práctica moral diaria. Éste es, por ejemplo, el dilema que tiene un padre con sus hijos pequeños (porque cuando ya son más grandes ya no obedecen a los padres), e incluso con sus hijos grandes, con más de 20 años, en épocas en que el padre tenía autoridad sobre el hijo mientras vivía: “Mi hijo quiere hacer tal cosa, le doy libertad para hacerlo, puede ser un poco peligroso, pero le doy libertad para hacerlo y le digo ‘hacé lo que quieras’, o lo oriento con mi autoridad; las dos cosas no las puede hacer a la vez”. Es decir, no las puede hacer en un sentido del 100%, puede hacerlo parcialmente: “Te doy este consejo, pero también te doy libertad”. Entonces, lo que en realidad hay cuando llegamos al punto concreto de la práctica, o lo que debe haber para que no haya conflicto moral, es una convergencia.

Pongo un ejemplo. Soy la madre y soy muy permisiva con mi hijo; mi marido al contrario es muy autoritario. El nene viene a preguntar si puede ir al parque a jugar y es tarde, se va a ser de noche. Yo me inclino a decir que sí por una serie de razones, que le puedo explicar a mi marido: porque el parque está custodiado por la policía, siempre hay ahí un auto de la policía; porque además está el cuidador del parque; porque va con los amiguitos; porque generalmente siempre hay alguna mamá o un papá que acompañe a alguno y siempre hay alguna persona mayor. Yo le quiero dar permiso y el padre dice: no, yo no le quiero dar permiso porque él sabe que a esta hora ya no tiene que salir; que tiene que estar haciendo los deberes; que se tiene que preparar para higienizarse y cenar e irse a dormir. No, no

le doy permiso. Ella insiste: sos demasiado exigente. Y él a su vez: no, vos sos demasiado laxa.

Así se produce el conflicto moral y así podemos seguir discutiendo eternamente y cada vez peor en la medida en que yo acepte cada vez más mi principio de libertad y mi marido cada vez más el principio de autoridad, cada vez vamos peor y el que sufre en definitiva es el hijo. El conflicto moral siempre es desgastante; cuando se da en el interior de la persona (a veces puede producir enfermedades psíquicas hasta graves), el conflicto moral irresuelto consiste en no saber cómo obrar, con la sensación de que cualquier cosa que haga algo voy a hacer mal, porque si me apoyo en este principio y no aplico el otro, fallo. El conflicto personal toma esta forma. “Si aplico el principio de la justicia y mi papá es un delincuente, si voy a declarar que realmente yo vi los objetos robados en mi casa, porque esa es la verdad, al mismo tiempo perjudico a mi padre y entro en conflicto entre mi deber de decir la verdad y mi deber filial. Entonces no sé qué hacer y eso me pasa desde chico y me pasa permanentemente, porque mi padre es un ladrón consuetudinario”.

Más allá de ese conflicto concreto, el conflicto es algo que hay que tratar de evitar es empíricamente. Maliandi afirma que para evitar el conflicto moral no basta el autoritarismo moral porque, por principio, cuando una persona tiene una regla de moralidad incorporada, no asume otra regla moral autoritaria que le imponga otras cosas, porque eso va en contra de su propia moralidad asumida. Por lo tanto la única solución es el consenso y el consenso significa mostrar soluciones posibles y para eso es la ayuda de los éticos, para mostrar las posibles convergencias. En otras palabras, superar una visión dicotómica, o positiva exclusiva, como en el análisis ético. Eso es –decía Maliandi– lo que sucede cuando una regla de moralidad, o un conjunto de reglas morales se deduce, de una línea teórica

determinada y se da esta conflictividad, esta inconsistencia, con independencia de si el sistema moral en sí mismo es coherente o incoherente (aunque el “sistema” moral de una persona o el conjunto de sus reglas morales, no sería sistema si es inconsistente). Pero una persona puede asumir un conjunto de reglas de conducta que, como tal conjunto, sea inconsistente. Y ahí la conflictividad se le va a dar al individuo mismo, y podemos ayudarlo mostrando la inconsistencia del sistema.

Pero la conflictividad, y esto es lo decisivo, se da aun cuando el sistema sea consistente; es decir, que el sistema contenga principios que debieran ser compatibles, pero que, en determinadas circunstancias, o llevados a su máxima realización producen conflictos. No es que sean incompatibles teóricamente, pero son incompatibles en la práctica. Por ejemplo, como ya se dijo, el de autoridad y el de libertad. No es inconsistente un sistema moral que incluya a ambos, porque a veces se aplica uno y a veces el otro. Decir que siempre se debe matar al enemigo y que nunca se debe matar al enemigo en una guerra, por ejemplo, ese sí sería un sistema inconsistente, Porque tendría las dos reglas en una moralidad de guerra. Pero un sistema en el cual se incluya, o se postule, la aplicación del principio de libertad y de autoridad no es inconsistente porque se supone que se aplican en situaciones diferentes, o que se aplican de modos diferentes.

La conflictividad se da porque en determinado nivel de aplicación, la libertad y la autoridad empiezan a ser principios conflictivos; hay una conflictividad latente siempre en los principios de moralidad, incluso consistente. Cuando se determina la inconsistencia ese sistema no es aplicable porque el individuo mismo es errático en su aplicación. Hay muchos casos de aplicación errática, de personas que uno conoce, y que en determinadas situaciones obran de una manera y en otros de otra, y uno no sabe cómo obrar con ellas, porque en algunas situaciones son muy estrictos

y en otra oportunidad son totalmente laxos. Eso genera muchos problemas. Por ejemplo si un padre es errático, el chico no sabe qué hacer; si un maestro o profesor es así provoca una dificultad, un malestar, una situación de incertidumbre que puede llegar a ser muy desagradable en la persona destinataria de esa aplicación de principios morales.

Mi conclusión es que Maliandi acierta fundamentalmente en este punto, que podía haber sido sospechado pero que –me parece– no había sido suficientemente visto: que la aplicación moral de un sistema moral siempre es conflictiva, por lo menos en forma latente, porque el conflicto está dado precisamente en que las reglas de moralidad atienden a tantos aspectos de la vida, que no pueden deducirse reglas unívocas sobre lo que tengo que hacer en cada caso. No se pueden deducir de modo apodíctico y por eso los sistemas que lo pretenden (que son los sistemas, llamémosle así, aristotélicos duros, por ejemplo los escolásticos) solamente pueden funcionar dentro de un ámbito dogmático, o sea con la gente que coincide con sus propias teorías filosóficas, o religiosas, dentro de un convento por ejemplo.

En casos como el del ejemplo, la regla de moralidad no se va a discutir porque la base teórica es compartida por todos; pero en una sociedad global y sobre todo –como decía Maliandi– en una sociedad global no solamente polarizada ideológicamente, sino también ideológicamente dispersa, la situación es distinta. Hay polarizaciones todavía en los '80, había algunas polarizaciones fuertes entre Occidente y Oriente, entre la Cortina de Hierro y Europa, aunque ya estaba mucho más diluida. Existía, pero más allá de eso, lo que se veía en Occidente (y se ve cada vez más) era una atomización de los principios, o de las percepciones de lo que hoy llamamos “cosmovisión”. Maliandi tomaba también muy en serio este problema cosmovisional, que en realidad es un sistema moral que aplica individuo

coherentemente; su moral es una parte de su cosmovisión y ella es determinada también por una serie de factores, que muchas veces el individuo mismo no puede modificar, ni puede incluso acceder a un completo conocimiento, en el sentido teórico, complejo e interpretativo, como son las tradiciones. Hay muchas tradiciones que manejamos de manera inconsciente, pero cuyo origen real, o no lo conocemos, o no lo podemos tener presente cada vez que actuamos: costumbres de familia, por ejemplo. Se le puede preguntar a alguien: “¿por qué obras así?” y contestaría “la verdad es que no sé, pero mi mamá hacía así, o pensaba así, obraba así; y cuando le pregunté a mi mamá contestó que mi abuela hacía

Es decir, para juna “tradicción familiar”, una cosmovisión implícita, hacer tal cosa está bien o está mal conforme a sus propios contenidos morales. Y esa tradición de familia forma parte de la cosmovisión que la mayoría de las veces no tiene fundamento reflexivo propio, pero sobre la cual no se puede influir porque precisamente excede al individuo. Yo no puedo conocer en todos sus aspectos esa parte de mi cosmovisión, aunque sé que es una tradición y que en mi familia obran así, pero por qué, o cuando empezó, ese tipo de conocimiento está muy diluido. En algún caso puedo saberlo, porque a lo mejor tengo el diario de mi bisabuelo, donde dice por qué aparece esa tradición de familia. Esto era muy común y pongo un caso. En la época colonial, en España y en los países católicos era una costumbre que cuando se tenían muchos hijos, no el mayor pero sí el segundo, o el tercero, se destinaba al clero. Al chico que había nacido segundo o tercero le tocaba ser sacerdote, o ser fraile. Lo mismo si se tenían muchas hijas mujeres, no la mayor, pero alguna de las otras, que fuera religiosa o monja estaba muy bien visto. Y así, éste es dominico porque es una tradición de familia que los segundos o terceros hijos sean frailes, mientras que los primeros hijos tienen que casarse; aunque tengan

vocación de soltería se tienen que casar y tener hijos para continuar con el nombre del apellido de la familia y su patrimonio.

En cada caso esa tradición comenzó en un momento determinado y hasta haber documentos que lo prueban. Pero cada uno no puede tenerlo presente cada vez. Más aún, porque la segunda hija ya se ha hecho la idea de que voy a ser monja, y desde que era pequeña. Del mismo modo, podemos tener en nuestra cosmovisión muchas ideas y principios que no manejamos; eso genera una conflictividad y esta conflictividad se tiene que desarrollar y superarse por convergencia. Maliandi, entre muchas de las ideas que propone, incluye especialmente tratar de ver cuáles son las condiciones de posibilidad de una convergencia. He expresado lo que considero decisivo del pensamiento de Maliandi y que me parece muy importante que se desarrolle. Por eso valoro mucho a Cecchetto, porque es una conjunción perfecta entre bioética y ética de la convergencia.

Tema IV

Hermenéutica

La hermenéutica es una línea con cierta autonomía dentro de la filosofía contemporánea, que no alcanza todavía a tener una dimensión tan específica como tienen las disciplinas filosóficas tradicionales: la antropología, la metafísica y la ética, pero tiende a configurarse como una parte de la filosofía y no solamente como un método, lo que fue originariamente. La idea hermenéutica surge de la necesidad de interpretar textos que por su naturaleza, por la dificultad que tienen, porque son antiguos, o porque están en lenguas poco conocidas y que también han variado mucho a lo largo del tiempo, es necesaria una interpretación. La hermenéutica en realidad es eso: interpretación. Tiene que ver, por lo tanto, fundamentalmente con el lenguaje, es decir con la idea de que el lenguaje aun intentando captar lo que se llama el sentido literal de un texto, no es transparente. Ningún lenguaje lo es, y esto es una experiencia común cotidiana y obviamente también de la reflexión filosófica. La constitución, a lo largo de toda la modernidad, de este grupo problemático que sería la hermenéutica, tiene que ver con una historia que también es compleja y que brevemente voy a señalar para que entendamos también la problemática actual de la hermenéutica, como una deriva, aunque sea secular de viejos problemas.

El tema de interpretar textos, qué quiso decir este autor, qué quiere decir este texto, o qué quiso decir su autor en este texto, es muy antiguo. Lo había planteado Aristóteles, aunque no de una manera sistemática y específica, sino a lo largo de su obra cuando plantea sobre todo una referencia histórica al problema que va a tratar, lo que hoy llamaríamos un estado de la cuestión. Al hablar del estado de la cuestión metafísica, o física, o ética hace alguna referencia indirecta a qué dijeron los antiguos y

cómo debemos interpretarlos. De alguna manera, su concepto de la hermenéutica está inserto en su propio trabajo hermenéutico-histórico. En el caso de Aristóteles, la hermenéutica se vincula con textos que no son de un autor contemporáneo suyo, y por lo tanto la idea se vincula a una interpretación de tipo histórico; es decir, que se trata de saber la intención del autor, la *intentio auctoris*, porque por definición no podemos conocerla directamente, ya que ha pasado mucho tiempo.

La preocupación por la *intentio auctoris* es el problema central que atraviesa toda la historia de la hermenéutica y sigue siendo un problema central suyo, pero ya deja de ser el problema absolutamente prioritario, de tal manera que su solución implicaría la solución inmediata o certera del problema, porque con el pasar de los siglos se han ido separando el problema de la *intentio auctoris*, o sea, saber qué quiere qué quiso decir Fulano, y el problema de lo que podríamos llamar el “sentido del texto”, qué es lo que dice el texto, más allá de lo que quiso decir su autor. Este problema, que hoy es muy importante para armar una teoría hermenéutica como la de Gadamer, tampoco es nuevo. Es un problema que se plantea en todas las tradiciones culturales, sean filosóficas, científicas, religiosas, que tienen textos más antiguos, pero textos de alguna manera dogmáticos, constitutivos. Son casos como la Torá para los hebreos, la Biblia para los cristianos, la *Geometría* de Euclides para los matemáticos. En estos casos, más allá, del autor hay un texto. O sea, a un geómetra del siglo I, por ejemplo le puede interesar saber qué pensaba Euclides del teorema de Pitágoras. Obviamente le puede interesar, pero, en definitiva, en tanto matemático, lo que le interesa es saber cómo se interpretan esos párrafos, esos constructos textuales de la geometría en relación al teorema de Pitágoras.

Así aparece tempranamente, en los primeros siglos de nuestra era, una preocupación que no es tanto la de ver la *intentio auctoris* como sentido del texto, sino ver que un texto puede tener diversos sentidos. Hay textos que sin duda tienen un sentido especial, le llamaban ellos *translatio*, o sea, metafórico, como cuando digo “el jefe le ladró al subordinado”, no es que el jefe ladra, sino que le dio una orden de una manera agresiva, o fuerte, o llamativa, como el ladrido de un perro. Eso es un sentido “trasladado”, y se llamó metafórico, precisamente porque “metáfora” en griego es llevar algo de aquí para allá. Hay como una relación de correlatividad analógica, entre la actitud del perro ladrando y la voz y la actitud del jefe que hace que se asemejen en algún sentido, que no es un sentido real estricto, claro está. Pero la mente lo capta, cuando alguien dice “el jefe le ladró al pobre subordinado la orden”, uno entiende qué quiso decir. A este sentido traslativo, o metafórico, se lo distinguió del sentido directo de las frases. Y se generó un primer tema hermenéutico muy importante, que es la distinción entre el sentido literal y cualquier otra manera de entender un texto, que no sea estrictamente literal.

También tempranamente, los exegetas cristianos, sobre todo de la Biblia, empezaron a ver que dentro de los sentidos no literales había diferentes sentidos. Porque un texto se podía interpretar en un sentido metafórico, pero también se podía interpretar en uno modélico, como que un personaje, por ejemplo Moisés, además de lo que él hace o dice, representa un tipo humano, el conductor religioso. Entonces a ese texto, cuando es interpretado así, le estamos dando un sentido tipológico. También le podemos dar un sentido moral, como por ejemplo que la conducta de Moisés es modélica, en relación a cómo tenemos que comportarnos moralmente, lo cual tiene en común con lo dicho antes, que no es un sentido literal, no es la narración de lo que hizo puntualmente Moisés, pero es un sentido moral en el sentido de indicarnos cómo

debemos obrar en determinado momento. Y también es importante cómo tenemos que considerar nosotros, los lectores, la diferencia entre el sentido moral y el sentido tipológico.

Todas estas consideraciones llevaron a la teoría de los sentidos bíblicos. Yo diría que este es el momento histórico medieval, finales de la Alta Edad Media y sobre todo en los siglos XI, XII y XIII ya hay elaborada una teoría de los sentidos bíblicos, muy consolidada, muy trabajada y que genera a su vez sus propios problemas interpretativos que, por supuesto tienen que ver con la Biblia, porque en general esta tarea está a cargo de teólogos, o de filósofos. Pero en realidad es una tarea que generó sus propios problemas. Por ejemplo, frente a un texto, cuál es el sentido más importante, cuál es el que debe prevalecer, sobre todo cuando se trata, como en el caso de la Biblia, de un texto que forma parte de la fe, del dogma y de lo que debemos hacer desde el punto de vista religioso.

Y así la teoría hermenéutica de los sentidos bíblicos se transforma en un problema teórico en sí mismo, aunque tiene que ver con su contenido, porque no se puede decir cualquier cosa. Por lo tanto, el tema de cuál sentido debe prevalecer es un problema que surge en la hermenéutica bíblica, pero que la excede y se transforma en un problema general de la filosofía: cuál es cuál es la hermenéutica correcta. Ahí vemos surgir esta problemática hermenéutica como una problemática específica, como un campo investigativo que originariamente tuvo que ver con la Biblia, pero que después tuvo y tiene que ver con cualquier otro texto.

La cuestión tuvo sus aristas y las dos grandes tradiciones de la hermenéutica bíblica configuran de alguna manera las dos líneas que a lo largo de la segunda parte de la modernidad y del siglo XIX van a confluir en lo que conocemos como teoría del lenguaje, en la segunda mitad del

siglo XIX y va a posibilitar lo que sucede en el siglo XX, fundamentalmente con Heidegger (pero no solamente con él): lo que se llamó “giro lingüístico”: darnos cuenta de la importancia del lenguaje como lenguaje, y no solo por su contenido relacional, que tiene que ver con la materia concreta y el área cultural a la cual se refiere un texto.

En la Edad Media tenemos dos líneas acerca del problema de cuál es el sentido de un texto que debe prevalecer; y esto es una pregunta que excede la pregunta cuál es el sentido bíblico, es una pregunta general: cuál es el sentido de un texto que sea el principal, el fundante y el que debe prevalecer. Aquí se da algo que es normal en un texto no religioso, como puede ser un texto científico, como la mencionada *Geometría* de Euclides, o el *Almagesto*. Está claro porque son textos teóricos, o descriptivos, que tienen en una gran carga de objetividad. Es decir, el teorema de Pitágoras tiene una sola manera de reproducido, yo no puedo hacer un teorema de Pitágoras como una deducción del teorema de Pitágoras o como me dé la gana, porque entonces construyo otro teorema. Aquí está claro que el sentido literal es el prevalente, es el que funda a los demás. Si no hubiera un sentido literal, o sea, lo que el texto quiere decir en sí mismo, no podríamos añadirle ningún otro sentido, moral, o tipológico, o analógico.

Esta idea se traslada a la interpretación bíblica y en el siglo XIII ya hay algunos autores que lo sostienen, por ejemplo, Grosseteste y Tomás Aquino. Son de corrientes distintas, de diferentes lugares, pero coinciden en que el sentido literal del texto de la Biblia es el más importante y los otros son derivados, o secundarios, que deben fundarse en el sentido literal lo más posible, para no ser divagantes. Es distinto a la tradición de los Padres de la Iglesia, ellos los privilegiaron los sentidos no literarios que. llamaron espirituales, porque lo que les importaba era una lectura espiritual

y religiosa de la Biblia y no tanto saber dónde estaba situado el paraíso, por ejemplo, según la descripción que aparece en el Génesis.

Son dos problemas diferentes. Un problema es el que pone el acento en el sentido literal y se preocupa por una cuestión, diríamos, de tipo científica: acá el sentido literal da una descripción de los lugares y conforme a esta descripción lo que podemos concluir, si se dice que el terreno es así o asá, que había una montaña, etc., aproximadamente dónde ellos ubicaban al paraíso. Pero a los Padres no les interesaba eso, les interesaba el sentido espiritual del paraíso. Acá surge la cuestión, que se va viendo a lo largo del tiempo, relativa a los hechos cuando la interpretación se hace con un objetivo o con una motivación de tipo histórico, concreto y realista: dónde estaba el paraíso. En ese caso yo puedo ir a ese lugar donde estaba, puedo ir a tal lugar, o tal otro. Encontrar un lugar real es una motivación, un objetivo de la interpretación y por lo tanto la hermenéutica literalista está bien porque responde a eso. En cambio, si lo que yo quiero es tener una elevación moral, y el paraíso tiene para mí un sentido analógico, es el lugar del encuentro con Dios, el lugar del encuentro con la felicidad, porque no hay dolor, no hay pecado. Si quiero hacer una lectura de mi vida en ese sentido indudablemente mi hermenéutica va a apuntar hacia sentidos de tipo literal.

Es decir, por una parte esta historia nos lleva a distinguir cuáles son los objetivos de una hermenéutica y por lo tanto cuál hermenéutica es adecuada a ese objetivo, y por eso esta preocupación aparece en obras de filosofía, más en general. Por ejemplo, muchos filósofos latinoamericanos dicen que no cualquier hermenéutica es lo mejor para plantear la lectura de un texto de un autor importante de la región, sino una debe ser una lectura que apunte a la problemática concreta que se está tratando, es decir que ayude a ver cómo constituir este núcleo, o este complejo de pensamiento,

de cómo entenderlo o cómo interpretarlo como abordarlo. del pensamiento. Aquí hay un caso similar a como se planteaban los medievales: qué queremos de la exégesis, según cuál sea el uso que le vamos a dar.

Ésta entonces, es una de las cuestiones; la otra se da cuando hago una pregunta por el sentido literal y supongo que el texto miente. En general supongo que, por ejemplo, cuando la Biblia dice que alrededor del campamento que estaba junto al lago había cerros, supongo que dice la verdad y que había cerros. Aunque ahora yo no los vea, pueden haber cambiado, pero justamente la idea de que frente a ese lago pudo haberlos, si es verdad que los había, me sugiere algún lugar que pudo ser del paraíso. Entonces se aprecia que, en la medida en que el sentido literal es descriptivo de algo, la proposición que lo expresa es susceptible de ser verdadera o falsa; y entonces el sentido literal me puede dar la verdad de algún hecho histórico, algo que ya sucedió. Me puede dar una información acerca de la realidad. Por ejemplo, si había un campamento, si había una ciudad, si había un bosque, etc. De aquí se deduce que hay sentidos, y por lo tanto interpretaciones y formas hermenéuticas que me dan un acceso a una verdad de la cual yo, diríamos este momento, no tengo más que un indicio. Evidencia e indicio son los dos extremos de la interpretación misma: la idea de que se puede obtener una verdad a partir de una interpretación, y que por lo tanto hay interpretaciones que son verdaderas, en el sentido que me acercan a una proposición verdadera, o sea, al conocimiento de algo como verdadero.

Ésta es una idea que transita a lo largo de toda la modernidad al hablar de interpretación bíblica, o de interpretación de textos filosóficos, o científicos, o históricos. También los literatos se ocuparon mucho preguntarse cuál es la parte de verdad y cuál es la parte de ficción que tenemos en los relatos míticos, como la guerra de Troya. Sin duda el relato

de *La Ilíada* como tal no es verdadero, en el sentido de que haya sucedido todo así como como lo canta Homero; pero muchas de las cosas que se dicen nos dan una información que podemos considerar verdadera, o eventualmente falsa. Quiero decir, una información que es susceptible de esta dicotomía entre lo verdadero y lo falso. En otras palabras, que de un texto puede extraerse una interpretación que se traduzca en proposiciones con un contenido empírico, o interno, que permitan considerarlas verdaderas falsas; y otros que son de tipo mítico, por ejemplo, la idea de que a Aquiles su madre lo sumergió en la Laguna Estigia y por eso era invulnerable a las flechas, menos el talón, porque para sumergirlo lo tomó del talón.

Es sin duda un relato mítico, pero también tiene un sentido modélico, o un sentido analógico, o moral: es el sentido de que toda persona tiene un punto débil (por eso se llama “talón de Aquiles”) que todos lo tenemos, Porque eso es humano, hay algún aspecto de nuestra personalidad que es más débil, y que debemos tener cuidado ahí, porque nuestros enemigos pueden conocerlo, o tener suerte, como le pasó a Paris, que no lo sabía, pero pidió a los dioses que lo ayudaran, tiró una flecha y le dio en el talón y ahí acabó su invencibilidad. La idea es que ningún hombre es absolutamente invencible, todos tenemos un punto débil, en cualquier sentido que sea y no solamente en la guerra física, sino también en la lucha por la vida, todos lo tenemos y tenemos que cuidar ese punto débil.

Aquí, en esta idea, es necesario ver que la tradición que llega al siglo XIX apunta justamente a considerar que es muy importante distinguir cómo se fueron formando los lenguajes, porque todos son de alguna manera una mezcla el lenguaje ficcional, como *La Ilíada*, que me da, sin embargo, muchos datos reales de cómo eran las costumbres. Al vino le ponían le ponían queso, por ejemplo, y eso se dice como una simple

mención, como si yo digo que me tomo un vaso de vino con la cena. Es cierto que una mención incidental en el texto, pero que nosotros no lo sabíamos y no lo hubiéramos sabido después de milenios, si no fuera porque lo dice el texto. No solamente el vino con agua, porque era un vino digamos muy fuerte, muy duro, sino que también le ponían otras cosas; o que cocinaban con mucha cebolla, porque lo dice una cocinera. Alguien podría opinar: “¡qué importancia tiene esto!”. Puede que no sea importante, pero son cosas que conocemos y que son proposiciones que podemos considerar verdaderas o falsas. Sí los antiguos cocinaban con mucha cebolla, o tomaban el vino mezclado con agua o con queso de cabra no rallado (y que es duro) éstas son proposiciones verdaderas o falsas.

Esta idea va a perdurar a lo largo de toda la modernidad, pero sobre todo llega a la segunda mitad del siglo XIX y en esta segunda mitad aparece una preocupación concreta por el estudio del lenguaje, independientemente del estudio de la lógica y del estudio de lo que podríamos llamar su interpretación, o sea como un paso previo a la hermenéutica. La última parte del siglo XIX es la época del gran florecimiento de los estudios lingüísticos, estudios que se realizan porque es la tónica de la época, con la característica de que con el empirio-criticismo de la epistemología de finales del siglo XIX, se forma toda la tradición que llega hasta Heidegger.

Heidegger se da cuenta de que en realidad el problema fundamental de la filosofía no es tanto –como decían los primeros manifestantes de la filosofía analítica– la lógica del lenguaje en el sentido en digamos ver cuál es el referente que permite afirmar la verdad, sino que el lenguaje es un problema en sí mismo, y que el lenguaje es mucho más amplio que el lenguaje hablado. El lenguaje también es mucho más amplio que el lenguaje que supuestamente tiene sentido según los analíticos. Esta

preocupación de Heidegger por el lenguaje se denominó “giro lingüístico” y dio lugar a un crecimiento exponencial de una disciplina que lo toma como tema específico: la hermenéutica, Y esto porque lo que viene a decir Heidegger es que todo lenguaje requiere una hermenéutica. Tenemos una manera de interpretar de forma espontánea, como quienes me escuchan me están interpretando y no es cierto yo estoy interpretando incluso los gestos de ellos. En los estudios sobre lenguaje, el giro lingüístico determinó un crecimiento y una prevalencia indiscutible, a lo largo de toda la mitad del siglo XX la primera mitad del siglo XX, de las cuestiones lingüísticas. Pero faltaba un punto problemático que e justamente este tema: cuál es el objetivo de la hermenéutica.

Más allá de que sea o no suficiente con que sea un problema, tenemos otras inquietudes. Puede haber verdad, podemos encontrar una verdad a través de un de un análisis, de una hermenéutica. O sea, hay problemas en este giro lingüístico que, llegados a la segunda mitad del silo, o sea la posguerra, no están solucionados, pero están en agenda. Y entonces generan la hermenéutica de los tiempos recientes, la hermenéutica actual, la hermenéutica del giro lingüístico. Como acabo de decir, hay problemas amplios generales en discusión, irresueltos, y que incluso se puede dudar de si se pueden resolver, o sea, si tienen realmente una única solución. En la posguerra aparecen teorías filosóficas que heredan de Heidegger la preocupación por el giro lingüístico, pero de muchas maneras que no se compatibilizan entre sí, incluso dentro de la misma corriente existencialista, que tiene un origen en la fenomenología. Pensemos entonces, que hay una fenomenología no heideggeriana, en la que se continúa de alguna manera a Husserl, que es muy amplia. Hay una corriente existencialista, cuyos miembros tampoco se ponen de acuerdo entre sí, por ejemplo, entre Gabriel Marcel y Sartre hay una gran distancia en cuanto al contenido del pensamiento y en cuanto al objetivo.

Todo esto nos pone frene a una pregunta insidiosa: cómo es que ellos, básicamente de un mismo texto de Heidegger (*Qué es metafísica*) pudieron sacar interpretaciones tan diferentes. Por otro lado, hay otras corrientes, como toda la línea de la filosofía analítica y toda la del neopositivismo, que se preocupa por la cuestión de cuál es el sentido de una proposición y cuáles son las condiciones de verdad de una proposición, que son dos preguntas diferentes y que se contestan también con diferentes criterios y respuestas. En otras palabras, cuando llegamos así a finales de los '50 principios de los '60 el giro lingüístico tiene una dimensión problemática que lo transforma en un problema central de la filosofía en sí mismo, porque pareciera que, si no empezamos por lo menos por ponernos en claro esta problemática, no podemos avanzar en la reflexión y mucho menos en la solución de cualquier problema, o de cualquier tema filosófico tradicional. Surge entonces acá de nuevo y con fuerza uno de los problemas fundamentales de la filosofía, que es la verdad. Y toda la segunda parte del siglo XX, en cuanto a la filosofía, está de alguna manera teñida por el tema socrático: qué puedo conocer con certeza. Si puedo conocer algo, tengo que dar una respuesta. Dar una respuesta es importante porque según sea la respuesta que dé, será el rango en el que voy a plantear los problemas y los voy a discutir.

También es una época en la cual surge la cuestión del consenso al que se llega después de una disputa. Entonces, más que una filosofía solitaria y argumentativa, cuyo modelo Descartes inaugura en la modernidad, se trata de un proceso filosófico dialógico, un diálogo de mentes. El filósofo actual que está leyendo o escribiendo y el otro, su interlocutor, que puede estar leyendo un libro de Descartes o de Aristóteles. Pero para entenderlos tiene que saber cuál la *intentio auctoris* de cada una de las frases y por eso es necesario que todas estas problemáticas concurren en una preocupación, o mejor dicho, en la conclusión de que una preocupación esencial y

primera es comprender la omnipresencia del lenguaje y que todos los problemas filosóficos son en primera instancia problemas de lenguaje, pero que no se pueden resolver de esa manera analítica, de hacer una especie de cirugía de los textos para dividirlos y analizarlos en sus componentes mínimos, que serían las proposiciones.

Ésta fue la única metodología analítica básica de los primeros analíticos, los analíticos más fuertes, para después de ahí concluir si tal proposición es legítima o no. Esto tiene que verse de otra manera, de una manera más complexiva y relacionada con muchos aspectos que, si bien son lingüísticos, no son exclusivamente lingüísticos en el sentido de que sea atemporales e impersonales, sino que tienen que ver con las personas, con los tiempos, con las realidades. En otras palabras, que tienen que ver con la historia. El giro lingüístico, ya hacia los años '60, se manifiesta como una preocupación inicial y fundamental de toda reflexión filosófica por el lenguaje, pero el lenguaje entendido en un sentido real e histórico. Éste es el punto de partida de Gadamer y de todo lo que podríamos llamar la gran línea hermenéutica de finales del siglo XX y lo que va del siglo XXI.

Las ideas de Gadamer han tenido una enorme aceptación porque de algún modo resumen y tratan en forma complexiva una serie de problemáticas que vienen de muy lejos y que se constituyen en problemas acerca de los cuales siempre estamos discutiendo, pero que también tenemos siempre un poco la duda de si podemos llegar a un consenso, porque las maneras de acercarnos a los textos son diferentes y esas maneras a veces son incompatibles, a veces son diferentes. Y considerar las necesidades o las conveniencias de cada uno de esos abordajes nos lleva a a tener ideas diferentes acerca de cómo hacer exégesis. Entonces, en la medida en que Gadamer se hace cargo de todo esto, no intenta decir que

tal aspecto no es importante, y este otro tampoco o, como haría un analítico afirmar esto es un pseudo-problema, esto está mal formado. Al contrario, yo diría que es grandemente inclusivista.

El pensamiento de Gadamer –y creo que por eso– ha tenido mucho éxito y se expande fundamentalmente a través de esa obra extensa, *Verdad y método*, donde resume todas las problemáticas que él ha ido viendo, dentro de la teoría de lenguaje. Y como es en realidad un tratado de filosofía, no es casual que el libro tenga ese título, que resume la problemática de la filosofía en la segunda mitad del siglo XX. Tal como lo ve Gadamer, el problema de la verdad es el problema básico de la filosofía y sigue existiendo como problema, pero sin respuesta, sin una respuesta consensuada.

Por otra parte, también nos hemos dado cuenta de la importancia del método. Entonces la hermenéutica nos va a aparecer como una especie de método general de la filosofía algo, digo yo (por supuesto lo digo yo, no es que sea exactamente así) también como una metáfora, como el duende de Descartes, o la duda metódica. Descartes tiene importancia como filósofo que inaugura de algún modo el pensamiento moderno, al poner el acento sobre el método como un elemento esencial, algo que sabían los matemáticos, evidentemente lo sabía Euclides, pero no era común entre los científicos, aunque ellos, ya en el siglo XVII también vieron la importancia del método, pero del método concreto y por eso elaboraron toda una epistemología de la física por ejemplo, de la física experimental, o de la química. Pero aquí se trata del método en general como como una necesidad de orientar al pensamiento para que pueda ubicarse correctamente frente a problemas de complejidad y de amplitud creciente, en cuya cúspide están los problemas filosóficos.

Entonces el método es, para Gadamer, el correlativo del problema de la verdad: sin un método yo no puedo abordar este problema. Y es ahí donde está su propuesta, de una manera bastante explícita, pero sobre todo muy amplia, fundamentada y trabajada: que la hermenéutica es el método y no la lógica. No lo es tampoco el intuicionismo, ni el deductivismo, o sea, las formas en que se han propuesto, sino que el método es la hermenéutica del lenguaje. No voy a desarrollar esta idea, pero sí es importante decir que prendió de tal manera en la filosofía, que ninguna de las líneas filosóficas posteriores a los años '60 o '70 hasta la actualidad, puede prescindir de la consideración de este planteo, sea que lo usen, o no. Y, sobre todo, también hay un uso instrumental de algunas de sus construcciones hermenéuticas, como la de historia efectual, que es una categoría hermenéutica. Todas elaboraciones están contenidas en *Verdad y método* en forma sistemática y complexiva, pero también en otros trabajos menores, más cortos.

En América y concretamente en Argentina, la recepción de Gadamer no fue muy temprana, en el sentido de que no fue como Heidegger. *Verdad y método* tardó bastante en traducirse y recién podríamos decir que es en el siglo XX cuando en nuestra región adquiere esa carta de ciudadanía que hace que sea necesario referirse a Gadamer cuando se trata de algún problema de interpretación filosófica. Pero sí fue muy fuerte, muy raigal, prendió mucho. En cambio, algunas corrientes fenomenológicas que tuvieron un crecimiento exponencial después de la posguerra, en los años '60-'70 fueron decayendo en el interés de ser usadas (y no sólo mencionadas) como un instrumento para la comprensión de problemas diferentes que van surgiendo, por ejemplo los problemas ambientales, o de la globalización, además de los siempre presentes pero agravados, de la violencia y la guerra. En este último caso se debe mencionar lo que se

llamó, por los años '70-'80 “Guerra de las Galaxias”, un crecimiento exponencial de la violencia no solamente en la tierra, sino fuera de ella,

Aparece en esa época una cantidad de temas que no existían a principios del siglo XX, o por lo menos que no existían como problemas reales actuales, aunque podían ser aproximaciones o anticipaciones, pero no problemas reales y fundamentalmente. Los ambientales son, hoy por hoy, los más preocupantes como problemas, que pueden causar una desviación decisiva en la historia de la humanidad, cambio del hoy tenemos que hacernos cargo. A estos problemas es necesario mirarlos con una perspectiva hermenéutica. Y en la medida en que estos problemas son cada vez más graves pareciera que la fuerza de esta hermenéutica, fundamentalmente interpretada por Gadamer, ha prendido en todo el mundo y ha prendido fuertemente en nuestra región, porque se ha visto que las categorías de estos pensadores del giro lingüístico, que son en gran medida de Gadamer, pueden ser utilizadas exitosamente para la comprensión de problemas muy complejos, muy matizados y en los cuales a veces incluso el enfoque cosmovisional o el ideológico impide esos consensos a los cuales apelaba Apple.

En efecto, también nos hemos dado cuenta que cuando Apple propone algo que también acepta Maliandi, ciertas estrategias para llegar al consenso y superar las divergencias en el terreno del qué debo hacer, asume lo que ostenta más factibilidad. Lo mismo Maliandi, porque él se está dirigiendo a una comunidad que tiene muchos puntos en contacto con la comunidad occidental democrática y como comunidad cultural comparte muchos aspectos, y desde luego en la ética. Eso determina que el consenso sea un consenso más fácil o más expedito, porque hay un *humus* más o menos comparable, aunque sea no igual, que permite esos

acercamientos en nuestra región y también las problemáticas tienen esa característica.

Y eso es lo que hace, a mi modo de ver, que el pensamiento de Gadamer se nos revele fructífero como marco teórico; no digo que sea escéptico, sino que es cuidadoso en cuanto al tema de que no podemos esperar la verdad a partir de una interpretación. La “verdad” (entre comillas) obtener “la” verdad absoluta, es una pretensión desmesurada, aunque sí podemos acercarnos a ella como a un horizonte utópico, un horizonte que nos guía, que nos convoca y al podemos que podemos irnos acercando de una manera correcta, a través de estas categorías hermenéuticas que nos van permitiendo comprensiones sectoriales parciales. Y después cada uno irá centralizando en su pensamiento sus propios esquemas, dándoles un orden una sistemática. Esto será lo propio de cada filósofo.

Reitero, en nuestra región la hermenéutica y sobre todo la gadameriana, tuvo y tiene una vigencia muy importante aunque no sea, diríamos, esplendorosa y tan notable como la presencia de Heidegger por los años '60-'70, cuando casi todos citaban frases famosas de él, con muchas citas bibliográficas y referencias permanentes. Gadamer es una presencia menos notoria, menos esplendente, pero presente y real. Esto justifica, por tanto, que haya preocupación en generar espacios donde se discutan las ideas de Gadamer, como ideas de un pensador tan importante como cualquier otro de la modernidad. Esta idea plasmó en América, fundamentalmente en dos grupos filosóficos que, curiosamente venían, ambos de una fuerte presencia analítica, en México y Argentina. Porque si bien, como ya se ha visto, una fuerte presencia analítica todavía en algunos lugares como Uruguay en la Universidad de la República, hay que repasar cómo ha sido la historia en México y en Argentina.

Ha sido una historia –yo diría– paralela: tanto en México como en Argentina los analíticos, el grupo analítico como fuerza grupal, tuvo una incidencia decisiva durante casi unos 20 años, en las universidades y los institutos de investigación, y concretamente en la UNAM en México y en la UBA en Argentina y por eso se generaron redes o corrientes. Los argentinos iban a México, los mexicanos a Argentina; en las revistas que se publicaron en ambos países el 80% de la producción era de estos dos países: en una revista argentina publicaban mexicanos y argentinos, en la revista mexicana publicaban argentinos y mexicanos. Se generó una red muy fuerte de análisis, pero también, casi por reacción, generó una contraofensiva que también tuvo analogías.

Así como la filosofía analítica se configuró como una especie de red o de corredor que, de alguna manera, llevó el liderazgo filosófico durante años en toda la región, siempre con prevalencia de los analíticos, cuando hubo una reacción contra esa prevalencia, hubo una reacción desde el ámbito mismo de la filosofía, por un lado. Por otro lado, también desde otros ámbitos que tienen que ver con los espacios de poder curricular, los espacios de poder político etc. Entonces la hermenéutica pasó a ser una preocupación predominante en los grupos filosóficos rectores de nuestros dos países, que son el de la UNAM y el de la UBA; y a finales de los ‘90 y comienzos de este siglo, en ambos países y en ambos en ambos lugares (el Instituto de Investigaciones Filosóficas de Buenos Aires y el de México) se debilitó prevalencia de la filosofía analítica; no es que desapareciera, quiero decir la prevalencia dentro de esos grupos, no dentro de los grupos específicos como son las sociedades propiamente analíticas.

En estas instituciones, el grupo fuerte analítico fue desplazado por pensadores o investigadores de la línea del giro lingüístico y gadamerianos que se constituyeron en referentes a partir de una especie canal, que ya

existía, entre México y Argentina por la tradición importante de ambas universidades, y que además ambas son de alguna manera rectoras modélicas dentro de sus propios países. No es que sea lo único que se hace, pero sí que no se las puede ignorar como línea filosófica, y lo mismo para la hermenéutica. Es decir, en ambos países se constituyeron como dos bloques, dos polos de atracción, a los cuales se fueron sumando otros bloques de investigación o de reflexión, dentro de la línea hermenéutica. A diferencia de lo que se podría pensar, o ver, en filosofía analítica, que es mucho más estricta en cuanto a su, diríamos, dogmatismo, su pretensión de que no se disperse, la cuestión hermenéutica se parece más a la existencialista de un gran un gran magma, dentro del cual hay muchas variantes.

En el año 2010 y también por la coincidencia histórica, se realizó en Argentina, a cargo de la Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino (UNSTA) un congreso internacional, pero que fundamentalmente intentó sobre todo dirigirse a los latinoamericanos, por los 50 años de *Verdad y método* y Gadamer, sobre todo lo que significa la hermenéutica gadameriana. Digo que es una coincidencia porque fue la UNSTA, que es una universidad católica privada de los Dominicanos, la que asume realizar este congreso y de hecho lo asume sin que nadie le haya disputado la realización de los siguientes. Desde entonces hasta ahora, los congresos hermenéuticos los organiza esta Universidad y nadie le cuestiona eso. Y también creo que hay una experiencia en Argentina de que no es bueno hacer siempre una especie de lucha entre líneas que organizan congresos nacionales en Argentina, y alguna vez se debería eso. Yo he estudiado bastante que, durante la época del Proceso militar, comenzó en Córdoba una serie de jornadas nacionales que, también hay que decirlo, eran abiertos a muchas personas que tenían dificultades para asistir a otros, que no tenían acceso a la universidad en ese momento, por razones políticas, o

que no conseguían espacios. participaban de estas jornadas en Córdoba, que luego se transformaron en congresos. Pero después, cuando volvió la democracia, otro grupo de filósofos armó los congresos nacionales de filosofía y siguieron en paralelo durante años, hasta que falleció la persona que organizaba en Córdoba y el grupo no tuvo fuerza para continuar. Los congresos nacionales siguen, pero se han diversificado tanto que ya diríamos no representan el mismo objetivo que tuvieron en su momento.

De cualquier manera, lo que importa aquí señalar es que en el año 2010 se organizan los congresos internacionales de hermenéutica, en la línea de Gadamer, y siguen vinculados a la hermenéutica analógica de Mauricio Beuchot, que es mexicano y dominico. Su hermenéutica analógica es un intento de aplicar en la actualidad las posibilidades de la teoría analógica de Aristóteles reinterpretada por Tomás de Aquino. La idea es que en nuestro lenguaje hay un porcentaje muy importante de analogía, pero a diferencia de Gadamer o de otros, que descreen de la posibilidad de encontrar la verdad en una hermenéutica, lo que dice Beuchot es que la verdad es analógica. No podemos pretender una verdad en un sentido absoluto, porque nuestro mismo lenguaje y nuestra misma manera de pensar es diferente, es analógica. Lo dice, como es obvio, por influencia del pensamiento aristotélico-tomista. Nuestro pensamiento (y nuestro lenguaje es una expresión de nuestro pensamiento) es analógico, en el sentido de que es proporcional. No voy a abundar en esto; lo que importa en el pensamiento de Beuchot y que a mí me parece muy interesante, es que él propone la hermenéutica analógica como una manera de solucionar problemas concretos, un aporte, diríamos, de la filosofía y de la hermenéutica a la vida común de los seres humanos. Y por eso, a diferencia de lo que pasa con Gadamer, cuyos seguidores son filósofos que quieren hacer teoría, los que se interesan por la hermenéutica analógica se interesan

desde la filosofía, pero también desde otras ramas y fundamentalmente como una estrategia para abordar y dar algún tipo de solución a problemas.

Los problemas en que la hermenéutica analógica ha tenido más éxito son las cuestiones que tienen que ver con la resolución de conflictos y sobre todo conflictos jurídicos. También eventualmente podrían ser conflictos políticos, pero los conflictos políticos, sobre todo los internacionales, tienen una dimensión en la cual resulta muy complejo pensar cómo se puede incorporar. En niveles más sencillos, más cotidianos, hay trabajos muy interesantes sobre cómo aplicar este método de la verdad proporcional a los problemas de divergencias en cuestiones concretas. La idea es que no tenemos por qué pensar que cuando estamos frente a un a un problema jurídico, por ejemplo una discusión entre dos partes, entre dos personas por una propiedad, lo más importante es quién tiene la propiedad de este terreno, como que uno tiene toda la razón porque su posición es verdadera, y el otro no tiene ninguna porque su posición es falsa.

Esto, dice Beuchot, es una manera equivocada de ver el conflicto, porque en la mente de cada uno de ellos algo está funcionando la idea de que para ellos es verdad y que es analógicamente verdad en el sentido de que hay un aspecto que tenemos que considerar y que no es solamente el capricho sino esa porción de razonamiento, o de apelación a las normas jurídicas, que le da la razón, aunque no se la dé totalmente, porque resulta que tampoco parece que hubiera una situación tal, salvo casos muy extremos en que no hay ninguna posibilidad de discutir una norma. Al contrario, siempre aparece otra y se produce una situación similar a como Maliandi hablaba del carácter conflictivo esencial de los problemas morales. Beuchot se hace cargo, en la hermenéutica analógica que propone del carácter conflictivo, en este sentido de la aplicación simultánea de

normas cuando no hay ninguna situación en la cual no pueda pensarse una norma y otra diferente, que puedan tener incidencia en el caso y que por lo tanto, la pretensión de hacer una derivación tipo silogística estricta, como la de Aristóteles, para encontrar la verdad es excesiva e inapropiada.

Entrando más específicamente a la propuesta hermenéutica de Beuchot, cuyas relaciones, o aproximaciones o acercamientos a la hermenéutica de Gadamer acabo de mencionar, en Argentina la UNSTA tomó la posta de las reuniones internacionales de hermenéutica, desde el año 2010, en la línea de trabajar un texto que se ha hecho clásico después de 50 años, como el de Gadamer; y el otro tema es la hermenéutica de Beuchot. La pregunta es por qué surge esta hermenéutica analógica y también por qué está teniendo éxito. Considero que también se deben despejar algunas de las situaciones, vamos a decir incómodas, que puede tener por razones ideológicas el pensamiento de Beuchot y su propia postura. Esto ayuda mucho a entender esta hermenéutica que, a mi modo de ver, es muy interesante y que vale la pena tomar en cuenta. Es un complemento, no está en contra de Gadamer ni de la tradición filosófica tomista. De hecho, en grupos de filosofía hicimos este trabajos de investigación histórica, utilizando tanto categorías de Gadamer como de Beuehot y en algunos otros grupos de filosofía del derecho pasa lo mismo

De modo los considero instrumentos conceptuales útiles y que no tienen por qué chocarse, aunque también por algunas razones aparecen ciertas incomodidades, en los que aplican una y otra, y tienen dificultades para pensar las dos conjuntamente. La tradición de la filosofía escolástica tiene una línea que ha transitado exitosamente todos los siglos desde el siglo XIII, este año justamente se cumplieron 750 años de la muerte de Tomás de Aquino. Este aristotelismo tomista ha sido probablemente la línea más importante dentro de toda la Segunda Escolástica, la escolástica de la

modernidad, que se dio entre los siglos XV y XIX. Desde finales del siglo XIX y todo el siglo XX aparece una relectura de esta escolástica, de la mano de autores fundamentalmente religiosos, muchos de ellos dominicos, pero también clérigos seculares y filósofos laicos. Y esto siempre dentro de una línea, diríamos, religiosa, católica tradicional, que se llamó Tercera Escolástica. Esta escolástica ha tenido siempre el cuidado, o la pretensión de mantener viva y vigente la problemática del siglo XIII, es decir, hacer una relectura desde un cristianismo con una larga trayectoria de pensadores patristicos, preocupación que tuvo Tomás de Aquino en el siglo XIII, pero con una relectura de Aristóteles.

En definitiva, es un pensamiento filosófico muy bien elaborado, que le sirve a la teología, que le introduce, en la medida de lo necesario y no más, elementos de otra línea filosófica, elementos teológicos, etc., y que transitó adecuadamente los siglos. Al llegar al siglo XX se encuentra con una situación muy diferente, una gran dispersión teórica, una gran variedad de puntos de vista, que no son necesariamente incompatibles con ella, como podría ser el pensamiento materialista del siglo XIX, porque ahí esa incompatibilidad y la disputa ideológica están claras. Pero hay otras ideas que no son tan incompatibles, o se puede dudar si son incompatibles, como muchas líneas de la fenomenología, o del espiritualismo no cristiano. Y entonces el tema se hace mucho más complejo.

De cualquier manera, esa complejidad tiene la característica (que ya había sido muy criticada en los pensados de la Segunda Escolástica) de que es una diversidad que lleva a disputas muy concretas, muy puntuales, casi diríamos de detalle. Hay un exceso de disputa y es uno de los problemas que desde la Primera Guerra Mundial y obviamente mucho más después de la Segunda, que vemos como una problemática gravísima. Y es que la humanidad necesita tener reflexiones en todo el mundo, en un

mundo que se ha vuelto democrático, donde la gente vota y esto no es una cuestión menor. Hitler subió al gobierno por voto democrático; lo eligió la sociedad probablemente más culta de Europa, por una mayoría de voto popular. Que después se transformara en un autoritario es otra cosa, pero los alemanes lo votaron sabiendo lo que votaban.

Tenemos, entonces, que considerar que el siglo XX es un siglo diferente a los anteriores y que la filosofía tiene que hacerse cargo, como lo que se vio en los grupos de más jóvenes de Tercera Escolástica, y en algunos de entre ellos, como Beuchot, que esa Tercera Escolástica, como filosofía teórica, podía ser muy interesante, pero iba a ser un mirarse el obliquo, algo así como los jesuitas los jesuitas, que primero discutían con los dominicos, con los franciscanos, o sea con otras corrientes, que también enseñaban y que dentro de la teología tenían diferencia; y después terminaban discutiendo entre ellos. Este quedar en una burbuja que ya se veía en la Segunda Escolástica, se transforma en una cuestión seria y empieza a plantearse cómo hacer para que este pensamiento aristotélico-tomista, que es tan valioso y que ha transitado los siglos, pueda tener el formato y la utilidad del rol adecuado a lo que hoy necesitamos. Entre las teorías los logros teóricos más importantes del aristotelismo-tomista, la teoría de la analogía es probablemente uno de los más importantes y esto porque es una deriva del tomismo.

Aristóteles habla de la analogía y de hecho es el creador de la teoría, con esa célebre frase “el ser se dice de muchas maneras” inaugura la historia de la analogía. Pero Tomás de Aquino le da una importancia decisiva en su sistema, algo que no hacen otros pensadores que son más univocistas, como por ejemplo Suárez, entre los jesuitas, después, en la modernidad; o dentro de la misma época de Tomás de Aquino, Duns Escoto. De modo que la analogía fue una doctrina defendida por los

aristotélico-tomistas, por todos los de la escuela tomista, como algo incluso propio de la escolástica. Son los que más defendieron esta idea del pensamiento proporcional y de la verdad proporcional; y elaboraron con mucho cuidado algo que ya había elaborado Tomás de Aquino sobre la base también de algunos textos aristotélicos y que es una distinción conceptual entre la analogía de proporcionalidad y la analogía de atribución.

La analogía de proporcionalidad, como en matemáticas, es una proporcionalidad: $a/b=a'/b'$, y es lo que quiere decir Aristóteles cuando firma que el ser se dice de muchas maneras. Es decir el ser, como como existencia, no es igual en todos; el ser de este ser es a la esencia de este ser como la existencia de este otro es a la esencia de este otro, porque nosotros realizamos el ser en la medida en que nuestra esencia nos lo permite, su riqueza, digamos, viene de la esencia. El ser en la existencia se realiza en proporción a la riqueza de la esencia. Entonces esta es la verdad, la verdad está en esta relación, no en pretender decir que es igual la existencia de este y otro, sino que es proporcional. No voy a entrar en este tema, lo menciono para tener cuenta que hay una corriente teórica sobre la proporcionalidad y muchísimos trabajos, pero la idea principal es que esto es una manera de entenderlo.

La otra manera es decir que en realidad tenemos conceptos y categorías de la realidad, con las cuales nos entendemos y que son válidas, pero cuya aplicación es analógica de una de una manera diferente. El ejemplo típico que se pone es “sano”, un adjetivo que quiere decir que algo tiene salud. Dejando de lado las dificultades de definir “salud”, supongamos que no tenemos esas dificultades, o aun considerándolas, la cuestión es que la pregunta es qué es lo sano y no puedo aplicar de la misma manera este concepto a todo lo que llamo sano, porque para cada concepto hay un

referente, que es el primer referente, lo que los escolásticos llamaron el primer analogado. Lo propiamente sano es un organismo; la salud como se toma la definición de salud de las Naciones Unidas, es un estado de un organismo. En sentido unívoco sería falso decir “usted tiene un color sano en la piel” o “usted está viviendo en una zona sana”, porque ni la zona ni la piel son organismos. Sin embargo, no es falso: cuando digo “usted tiene un color sano”, aunque el color no es un organismo, es válido decir que el color es sano, porque estoy diciendo una algo real algo, que lo veo, algo verdadero incluso sobre el estado de salud de una persona.

Lo que se afirma en la analogía de atribución es que el primer analogado es el organismo sano, que determina por analogía con respecto a él, otras cosas que son de alguna manera expresiones de salud. Por ejemplo, el color es una expresión de salud de la piel, lo que es sano es la piel, pero el color que no es ni sano ni no sano como tal, en una piel se transforma en un segundo analogado, derivado, y válido para evaluar la salud de una persona. Con la expresión “comer manzana cruda es sano”, quiero decir que la manzana cruda no pierde sus componentes, porque al comerla cruda los absorbo todos y eso me causa salud. Entonces es válido decir que la manzana cruda es sana, como causa de salud. Y es válido decir que una zona muy airada, con bosques, con árboles etc., es sana porque es una condición, un elemento ambiental que condiciona la salud de mis pulmones.

Esta construcción, que es básicamente tomista, perduró a lo largo de todos los siglos y cuando llegamos a la segunda mitad del siglo XX, en la Tercera Escolástica o Neo-escolástica, como también, se llama, se preocupa precisamente por ver cómo salvar esto de tal manera que sea útil a a los problemas filosóficos, o a la manera de encargarlos propia de la segunda mitad del siglo XX. Beuchot piensa precisamente a partir del giro

lingüístico y de la preminencia de esta rama nueva en la constitución de la filosofía que es la hermenéutica. Y propone: usemos la analogía; la teoría tomista completa es mucho más amplia, pero usémosla como un recurso hermenéutico, es decir más allá y sin negar que la analogía es una teoría ontológica, porque se refiere a la realidad: que también es una teoría gnoseológica, porque se refiere a las condiciones bajo las cuales vamos a decir que algo es verdadero, en qué sentido la salud del cuerpo, que el cuerpo sano es una verdad, que el aire sano es una verdad y el color sano es una verdad. Éste es un problema de conocimiento, un problema gnoseológico y una hermenéutica analógica, aceptando teoría acepta también esta consecuencia.

Esta teoría tiene dos grandes patas, o columnas. Por un lado, esta construcción aristotélico-tomista de la analogía en su última versión, la versión de la Neo-escolástica, se hace cargo en buena medida de algunas de las inquietudes, no sólo propias del giro lingüístico, porque son casi contemporáneos, sino sobre todo de la preocupación por la lingüística, propia de la segunda mitad del siglo XX, las últimas tres décadas o cuatro. Esta es una pata, es una columna. La otra es la teoría del lenguaje, sobre todo en la línea gadameriana y por lo tanto asume el giro lingüístico en el sentido preciso de que es fundamentalmente una hermenéutica del lenguaje, pero que va más allá. Y esta es la novedad de la teoría, para hacerse cargo del lenguaje en situaciones concretas, porque una de las cosas que siempre le ha preocupado a Beuchot es que su hermenéutica analógica tenga que ver con problemas concretos, teóricos o prácticos y que se puede usar, que sea un instrumento de abordaje, una estrategia de abordaje adecuado para interpretar estas problemáticas actuales.

Estas dos columnas determinan una variación, tanto en la manera de encarar la analogía como parte de la filosofía en la línea aristotélico-

tomista, como en la manera de encarar la hermenéutica en lo que podríamos llamar la línea propositiva de la hermenéutica gadamediana. Y esto porque, por un lado, tenemos una teoría de la analogía que es solidaria con una teoría de la verdad en sentido fuerte, en el sentido de que se puede encontrar una verdad, solo que esta verdad no es unívoca sino análoga. Es lo que dice Beuchot, que donde está el problema de por qué no podemos llegar a una verdad, es que buscamos la univocidad y al buscarla chocamos con que la diversidad nos obliga a un reduccionismo. Si queremos decir que algo es verdadero y por lo tanto a una discusión con todos los que van a decir que es falso, o bien a negar, como hace Gadamer, la posibilidad de una interpretación verdadera, una interpretación analógica nos conduce a que no es verdadera en el sentido unívoco de las ciencias, pero tampoco es falsa, ni es una pretensión excesiva.

La verdad de la interpretación en este sentido es una conjunción interesante que, teóricamente por supuesto y como todo discutible, pero que tiene algunas ventajas. Y aunque cuando se elabora parece como más bien diríamos pobre, en el sentido de que no es mucho más lo que se pueda decir y desarrollar teóricamente, mientras que, por ejemplo el pensamiento de Gadamer se desarrolla enormemente a través de elaboraciones que amplían muchos de sus conceptos, de sus categorías y de sus ideas, en el caso de la hermenéutica analógica es muy poco más lo que se puede decir, una vez que está dicho lo esencial de la analogía en sentido aristotélico-tomista y lo esencial del giro lingüístico. Sobre la analogía hay bibliotecas y debe haber kilómetros lineales de libros sobre eso, pero son eruditos, son cuestiones eruditas, son discusiones escolásticas, o aportes bibliográficos, etc. Pero en sustancia, una vez que se ha dicho lo esencial y se han analizado los cuatro o cinco sub-puntos dentro de cada uno importante, que casi son los únicos, es muy poco lo que se puede añadir. Los trabajos puramente teóricos sobre analógica son, digamos, de mediana contextura,

no son muy innovadores, porque por principio ya está todo dicho. Si uno quiere informarse, tiene bibliotecas sobre analogía, pero también tiene la gran ventaja, por su sencillez, de que es inmediatamente aplicable a problemas concretos.

Esta pretensión de aplicabilidad amplia es lo que le ha generado también mucha comprensión y a la vez muchas críticas por parte de los hermeneutas que siguen la línea teórica de Gadamer y que no se han preocupado, como yo creo que deberían haberse preocupado, por la aplicación concreta de las categorías gadamerianas. Si hubiera habido una tradición de pensadores hermeneutas gadamerianos preocupados por la aplicación, interesados en la aplicación de las categorías gadamerianas, debieran haberse producido otros desarrollos, porque una teoría hermenéutica, por definición es una teoría y por lo tanto no está pensada en función de mirar una práctica concreta, aunque el pensador se haya inspirado en alguna cosa concreta que supo y le dio la idea, pero es una motivación que no hace a la esencia de la construcción teórica, del entramado teórico. En ese sentido, una teoría hermenéutica es una teoría y por lo tanto hay dificultades. No es correcto pretender una aplicación práctica como si fuera una regla técnica; una regla técnica es inmediatamente aplicable, una teoría no. Una teoría filosófica o científica sólo es aplicable a través protocolo.

Esto es una cuestión sumamente discutida, se discutió mucho en reuniones académicas, en ponencias, y se discute en los congresos de hermenéutica gadameriana de la UNSTA, que siempre van acompañados, porque se hacen junto con los coloquios de hermenéutica analógica; se hacen en los mismos días. en el mismo lugar, con los mismos organizadores, las mismas personas participantes, aunque se diferencian en cuanto que cada uno es una unidad, Digo entonces que se ha discutido

mucho y a veces se ha discutido mal y yo diría casi con injusticia académica, porque cuando un trabajo hace una aplicación de una hermenéutica gadameriana o analógica, hay que ver si realmente es correcto lo que ha hecho o no. Y para que sea correcto tiene que haber un nexo entre la teoría y la aplicación, que es el protocolo de aplicación, que debe enunciar las condiciones de aplicabilidad. Este tema Beuchot lo comprende perfectamente, él no lo hace más que con ejemplos que toma de otros que sí lo hacen, pero lo comprende y lo promueve. Hay gadamerianos que lo comprenden, porque comprenden también el origen teórico de la teoría del conocimiento de la analogía, comprenden que es una teoría de máxima generalidad. Porque tanto la teoría del conocimiento como como ontología son niveles de máxima generalidad del pensamiento. Y entonces buscan lo que llamo protocolo de aplicación y que consiste en determinar las condiciones de aplicabilidad, para que no hagamos un discurso vacío.

Hay una tesis de doctorado, de Victoria Santorsola, sobre la carrera de filosofía para la Facultad de Artes el Plan del Deán Funes en la Universidad de Córdoba, cuando luego de la Revolución de Mayo, en 1813, fue reconstituida y el Deán Funes fue el encargado de establecer ese plan. y la tesis versaba sobre eso, con aplicación de las categorías de Gadamer. La tesista sabe muchísimo sobre Gadamer, sabe tanto como cualquiera de los profesores que enseñan lo en la facultad. Ella hizo con mucho cuidado esto que le pedí como como directora, es decir, analizar las condiciones de posibilidad de la aplicación de la teoría gadameriana, sobre todo de las categorías de historia efectual y de tradición. Cuando fue a la defensa de tesis, una de las personas que formaba parte del tribunal, es una profesora de la Facultad de UBA, de cuyo nombre no quiero acordarme, y no importa, muy especialista en Gadamer; por otro lado, había una especialista en historia de las universidades coloniales y el tercero un

historiador de la filosofía. A esta profesora que también algo sabía de Gadamer, le pareció excelente la manera como se interpretaban los documentos anteriores y los que produjo el Deán, sobre todo los anteriores, donde se aplicó la teoría la tradición.

La tarea, por parte de esta Jurado, hubiera sido ver si estaba bien aplicado, o no, ese protocolo de la teoría de la tradición gadameriana, a los documentos, si el protocolo de aplicación que se planteaba era correcto. Pero esta “especialista” gadameriana se sentó en la mesa diciendo que, por principio, una teoría hermenéutica no es aplicable a un caso histórico como lo plantea la tesis. O sea, una afirmación dogmática que terminó realmente muy mal, porque la tesis anduvo muy bien, la tesista contestó todas las preguntas, pero la respuesta era “no, no se puede aplicar Gadamer a un caso histórico como usted plantea”. Eso era todo lo que le cuestionaba, pero no se lo cuestionaba desde un argumento, sino desde su posición como hermeneuta gadameriana. Terminó mal porque los miembros del Jurado terminaron peleados, sobre todo con la experta en historia de la Universidad de Córdoba, a quien le parecía excelente y que además quería que se publicara la tesis (de hecho se publicó inmediatamente) porque le parecía un estudio muy bueno sobre cómo interpretar documentos que a veces tenían una interpretación muy ingenua, o muy literalista, pero insuficiente. Finalmente la tesis se aprobó, aunque no con la máxima calificación, pero sí como “muy buena”.

Esto demuestra que la idea de Buechot de aplicar es una idea importante, es una idea que tenemos que tener en cuenta y que en la medida de lo posible hay que ver si una teoría muy actual, pero con una larga tradición secular, puede ser aplicable a casos concretos Yo creo que por ejemplo (y de hecho lo hice en varios trabajos) es aplicable a algunos institutos jurídicos, como por ejemplo la mediación. Me parece muy bien

que un mediador conozca la teoría, que la conozca bien en cuanto a su aplicabilidad, no en cuanto a la erudición, en latín, etc., sino como un instrumento como mediador, como jurista, juez, o como como abogado mediador. Puede tener realmente mucha ayuda con ella. Creo que también se puede proponer en otras interpretaciones, por ejemplo en disputas políticas en sentido amplio, de política universitaria, política científica, política económica etc., y por lo tanto promuevo esto, me parece que eso es importante. Y creo también que es conveniente instaurar una preocupación en el análisis de estas filosofías hermenéuticas actuales, una preocupación por su aplicabilidad, algo que esa docente en el Jurado no veía; no solamente no veía como necesario, ni siquiera como conveniente. Considerar que es adecuado preguntar y argumentar si correcto o posible teóricamente, porque de lo contrario estamos perdiendo, como filósofos, una oportunidad muy importante de decir una palabra que sea escuchada en ámbitos en que hoy lamentablemente hay una ideologización cada vez más dura.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

Tema V

Feminismo

El feminismo que vamos a considerar ahora, el feminismo filosófico, es un feminismo muy diferente al comienzo del feminismo propiamente dicho, que es del siglo XIX y que se llamó sufragismo. Y éste, a su vez, reconoce un antecedente importante en la noción de ciudadano, que es propia de la Revolución Francesa. Ella puso en cuestión la consideración de la relación entre el poder la autoridad y los súbitos, solo en función del concepto de súbito, un habitante sometido al poder del rey. En ese momento todos los gobernantes eran reyes. La noción de ciudadano es una creación teórica importante, los que trabajan filosofía política lo estudian muy bien, en sus antecedentes y desarrollos. Pero sobre todo lo que nos interesa aquí es son los ciudadanos que, como tales, como miembros del Estado, tienen (o deben tener) todos los mismos derechos. Hay derechos básicos que son derechos del ciudadano, de tal manera que el concepto de ciudadanía se constituye como un correlativo al concepto de derecho, derecho que tiene la característica de que debe ser igual para todos. O sea, hay una homogeneización de lo jurídico, en el sentido del derecho en cuanto a los miembros del Estado. Y digo que esto es importante, porque el tema de la igualdad de derechos y por lo tanto de la lucha por esta igualdad, es un asunto que llega hasta ahora y de la misma manera como se planteaba hace 200 años.

El tema de la igualdad, incluso con la fuerza revolucionaria, se manifiesta hoy de muy diversas maneras, por ejemplo en la lucha por la igualdad de derechos de las mujeres en los Estados Islámicos, el derecho a poder salir a la calle solas, a estudiar en una universidad junto con varones, en fin muchas cosas que en estos momentos están discutiéndose, o planteándose, especialmente en relación a Estados muy islámicos

tradicionalistas, como Arabia Saudita, o como Irán; pero también, en otro sentido, en nuestros países, con luchas incluso, que también han salido en los diarios, con manifestaciones por los derechos de género, es decir, por el derecho de cambiar de género. Aunque parezca algo extraño, mi punto de vista es que todo, desde el punto de vista de la filosofía política y social, tiene la misma estructura, es decir, es la discusión sobre qué abarca la ciudadanía y el derecho del ciudadano.

Hago esta referencia porque hay muchos planteos feministas, pero en definitiva el feminismo duro, llamémosle así, el feminismo que sale a la calle, el feminismo que a veces es necesario explicar filosóficamente porque no termina de entenderse bien, es un feminismo que tiene que ver con este tipo de conceptos, el derecho del ciudadano igualitario, de tal manera que abarca todos los aspectos, incluyendo el derecho de cambiar de sexo, que es un derecho del ciudadano. Por eso personalmente considero que quien no entiende esta relación, que a mí me parece esencial, difícilmente pueda dar una explicación y hasta tener una discusión digamos clara con ciertas corrientes feministas. En Estados Unidos algunos autores hacen esta referencia histórica, hay una bibliografía muy importante, pero no es una referencia que manejemos nosotros en nuestra región, ni tampoco en Argentina.

He trabajado mucho el feminismo y tengo un libro sobre estudios de filosofía e historia de la ciencia desde la perspectiva de género filosofía. Pero mi preocupación fundamental ha sido el feminismo teológico, porque participé y participo en grupos de trabajo y de investigación de teología, sobre teología feminista y muchas de estas autoras son a la vez teólogas y filósofas, aunque más bien teólogas. Ellas han luchado por un feminismo teológico, como mi línea es esa, me interesa promover su continuidad. He investigado y trabajado el feminismo teológico desde la filosofía y sobre

todo desde la filosofía latinoamericana, he estudiado el eco del feminismo latinoamericano sobre todo brasileño, pero hay otras muchas perspectivas abiertas, en las que no voy a entrar ahora, como el ecofeminismo, que para mí es de corriente hoy por hoy más importante, la más válida y la que más posibilidades tiene.

En el siglo XIX, estas luchas cambiaron la historia, porque desde la Revolución Francesa en adelante, ninguna monarquía pudo conservarse con la misma fuerza que tenía, ni teórica ni práctica. No teórica, porque todos estos conceptos se hicieron muy importantes y también determinaron el surgimiento del concepto de nación. El concepto de ciudadanía, más el concepto de nación también puso en cuestión los antiguos imperios, que tenían muchas naciones entendidas en un sentido casi biológico, los que nacen en el mismo grupo. Y ellos empezaron a luchar también por su reconocimiento. En Italia, por ejemplo, el nacionalismo italiano de principios del siglo XIX con el principio famoso “un estado para cada nación” puso en cuestión las políticas imperiales, hasta que finalmente (tardó un siglo) se disolvió el Sacro Imperio, que después fue el Imperio austríaco, pero este principio, de hecho ya se modificó mucho.

Son dos reivindicaciones que van de la mano y que de alguna manera empiezan a funcionar juntas, en regiones que son prácticamente todas las occidentales, las cuales, a partir más o menos de la mitad del siglo XIX amplían. o instauran si no lo tenían, un sistema representativo parlamentario, a través de la votación en las Cortes, en las asambleas etc. En la última etapa francesa antes de la Revolución, se elegían por votación, pero era un sistema de votación muy diferente al actual. Tenían diferente cantidad de representantes, según los estamentos sociales, es decir, los nobles tenían más representación. aunque eran menos que los otros. Todo esto se consideró injusto y la teoría de la ciudadanía tiene como punto de

partida fundamental que debe haber un voto por cada ciudadano y no importa qué otras características tenga la persona, que sea rico, pobre, bueno, malo, etc., pero todos varones.

El sexo era una discriminación en ese momento socialmente aceptada, y esto también tenía que ver con el hecho de que conforme a los sistemas jurídicos de casi todos los estados, las mujeres no tenían los mismos derechos que el varón. Por ejemplo, no tenían los mismos derechos hereditarios, ni los mismos derechos de tutela de los hijos, no tenían los mismos derechos trabajo; podía haber –y de hecho ya las había– mujeres trabajando, sobre todo en Inglaterra, cuando comenzaron las fábricas, a finales del siglo XVII y principios del XVIII. Las fábricas eran muy elementales en aquella época, pero fábricas al fin. Las mujeres cosían, hacían labores de tipo femenino, como bordar, que era algo típicamente femenino etc. Pero no tenían los mismos derechos; es decir, es un proceso histórico muy complejo y que el feminismo actual bebe de toda esta historia y en algunos casos reivindica lo mismo que se reivindicaba hace un siglo y medio. En otros casos busca nuevas formas de reivindicación, que sean específicamente para las mujeres.

Por tanto, lo que tenemos hoy es, por un lado, esto que son los antecedentes del igualitarismo; pero por otro lado también un lugar especial para las mujeres. Es como que se ha dado vuelta la visión y a esos derechos diferenciales del varón, a mediados del siglo XIX, se los cuestiona hoy desde el feminismo, buscando derechos diferenciales de la mujer desde hace casi un cuarto de siglo. Con estas referencias quiero significar es que para los filósofos, ninguna cuestión teórica está cerrada. Cuando en el siglo XIX se habló del igualitarismo y ese igualitarismo triunfó de modo total después de la Segunda Guerra, no se pensó que en realidad el no-igualitarismo, lo que se ha llamado la discriminación

positiva, que en el siglo XIX estaba a favor del varón, hoy se reclama pero para la mujer y no solamente la discriminación positiva se reclama para ellas, se reclama para otros estamentos sociales: por ejemplo con la famosa frase “los que menos tienen”.

O sea, no es suficiente el igualitarismo, sino que tiene que haber una discriminación positiva hacia, por ejemplo, los inmigrantes, los marginados, los que no tienen educación y no pueden tener ningún trabajo, los que no pueden conseguir una comida suficiente y nutritiva porque no les alcanza el dinero; entonces hay una discriminación positiva. Ellos tienen que ser ayudados por el estado, por la sociedad y las religiones. Éstas, empezando por la Católica, hacen de esto también una bandera de lucha político-religiosa. Para nosotros, los filósofos, es todo un tema que vale la pena considerar. Lo hemos considerado y hemos tenido algunas reuniones y algo escrito también sobre cómo funcionó la discriminación positiva en Argentina, por los años ‘80 y principio de los ‘90, a favor de la mujer.

Este sufragismo del siglo XIX es una corriente que se instaura de dos maneras prácticas. Por un lado, las mujeres que salen solas, arriesgándose a que las pongan presas, que desobedecen a sus maridos, o que son solteras. El sufragismo duro es el sufragismo de las mujeres que no quieren la ayuda de los varones. Por otro lado, esta cuestión del sufragismo dividió a los varones; y por esta razón hay autores varones que tempranamente defendieron los derechos de la mujer al sufragio y que consideraron que la mujer tiene tanta capacidad jurídica y política como los varones, para ir a votar. De modo que hay un sufragismo de la coincidencia teórica, que está formado por grupos de ambos sexos. Pero, por supuesto, como siempre sucede, los teóricos daban por supuesto que cualquier varón podía estar de acuerdo, e incluso acompañar a su mujer a votar, aunque no fueran ellos.

físicamente. En los parlamentos, o en las reuniones eh de trabajo o en las reuniones sociales apoyaban el feminismo, pero también por propia experiencia práctica proponían un feminismo más blando.

O sea, proponían que se deben considerar etapas con situaciones tales como para ir logrando los derechos de a poco. A éste podríamos llamarle un feminismo blando, que apoyaban también varones. El feminismo duro era un feminismo de salir a la calle a protestar; y esto ha continuado a lo largo el feminismo sufragista. El sufragismo se instaura con mucha fuerza a mediados del siglo XIX, pero tarda mucho en triunfar, y el porqué de eso es un tema para los historiadores. Personalmente pienso que tanto reclamo y tan fuerte fue contraproducente; pero es muy difícil poder determinar las causas, porque también hay muchos aspectos ideológicos, o posiciones divergentes entre los historiadores. Lo que sí se puede decir es que en realidad el sufragismo tardó mucho en conseguir el voto en Argentina; recién se consiguió en el año 1952, por la tarea política que realizó Eva Perón que, además, y paradójicamente, no era feminista y que apoyaba a su esposo de una manera tradicional. Hay dos interpretaciones sobre este punto: una interpretación, que yo llamaría romántica, es que ella amaba a las mujeres lo cual, por supuesto, era verdad, era una persona que tenía mucha simpatía social. Mi madre la conoció, ella era maestra y fue elegida junto con otras maestras, para tener una reunión con Eva Perón. Mi madre no era peronista, no lo fue nunca, y sin embargo reconocía que tenía una gran comprensión, en ese caso de los problemas de las maestras, de las madres, de las trabajadoras de la educación, como era ella.

Esto sería la interpretación romántica: Eva empezó a luchar por esas reivindicaciones porque amaba a las mujeres y las quería ayudar, lo cual es verdad; pero que éste haya sido el principal o el único motivo de su lucha es contestado por otros investigadores que, haciendo otro tipo de

estudios, muestran que para la segunda presidencia de Perón (para habilitar la cual en 1949 se había modificado la Constitución Argentina de 1853, y se habilitó a Perón para presentarse a la reelección) el círculo tradicional de en votación varonil estaba duro, no había mucha posibilidad, había posibilidades pero tal vez no muchas, en fin había incerteza sobre el resultado. Y entonces se pensó que, incorporando una masa electora casi equivalente (porque había casi tantas mujeres como como varones) se podía ganar la elección. Lo cual sucedió, obviamente. incluso hasta el día de hoy. Han pasado muchos años, y en el electorado, en muchas regiones o sectores del país, hay una gran diferencia. En el electorado femenino las mujeres recuerdan a Eva Perón y son más proclives a votar al justicialismo que los varones.

Con esto quiero decir que el hecho de haber empezado una lucha no significa que se ganara tan fácilmente, pero sí significa que esa lucha, como lucha política, estaba presente en las calles y por lo tanto, mal o bien, tenía que ser objeto de algunos planteos de tipo filosófico o político-filosófico. Tengo algún trabajo sobre cuál era la visión de la mujer entre los filósofos argentinos de finales del siglo XIX. Desde el punto de vista de la filosofía estándar, hay una línea que ha sido siempre más proclive a considerar positivamente, no sólo el sufragé en general sino también y sobre todo el de la mujer. El sufragismo, apoyado en la idea de que las mujeres son iguales a los hombres y por lo tanto tienen que tener iguales derechos políticos, sostiene que éste es el principio básico.

Este sufragismo tiene dos columnas, como es lógico: la filosófica y la jurídica, porque también empieza a cuestionarse el tema de que las madres no tengan iguales derechos que los padres, o que se prefiera siempre a un tutor cuando existe un varón en la familia, aunque tenga menos calidades, incluso menos dinero, cuando ya las mujeres podían entrar en las

universidades, como en Argentina donde eso ya fue a fines del siglo XIX, que entraron sobre todo en Medicina. Estos fueron cambios sociales muy importantes y hay una línea filosófica que trabaja estos temas, que son antecedentes del feminismo posterior a la Guerra. Estos antecedentes son diferentes en cada país. pero lo dicho vale en general para todos y especialmente para los Estados Unidos. En Estados Unidos se dio la disputa sufragista más importante, más temprana y más fuerte teóricamente; es por eso que a diferencia de otras corrientes filosóficas, como la ética, la hermenéutica, o la filosofía analítica, cuyos representantes son básicamente europeos, allí tenemos el feminismo americano. Por esta razón también hay una corriente ambigua con respecto a Latinoamérica, porque algunos filósofos latinoamericanos, sobre todo varones, de izquierda o de posiciones filosóficas de tipo izquierdista, siempre han sido un tanto contrarios a los pensamientos de Estados Unidos, y no acompañaron el feminismo yanqui. Tal vez la persona que más acompañó en este sentido, sea José Ingenieros.

La segunda etapa del feminismo surge después de la Guerra y fundamentalmente en Estados Unidos y allí se unen varias corrientes. Mejor dicho, se unen para generar la doctrina o teoría propiamente feminista, pero ya había algunas corrientes unidas desde el tiempo de las luchas sufragistas. A mi modo de ver (es una interpretación histórica mía) son posiciones un poco sesgadas por el tema. Es diferente el feminismo teológico, que sigue investigando estos puntos y añadiendo otros, como el ecofeminismo. Hay una filósofa y teóloga muy muy interesante de Estados Unidos, Mary Daly que es una representante clave, en mi concepto, de estas nuevas direcciones teóricas. En efecto, el feminismo en Estados Unidos surge de tres líneas y de alguna manera esas líneas continúan en los acentos, o los sesgos de la producción de estas personas, que son todas mujeres. Es un feminismo que no ha aceptado dentro de su seno como

grupo teórico, a varones. Y hoy, justamente una de las cuestiones que está en discusión es si un varón “trans” puede integrarlo. Hay feministas mujeres que dicen que sí y otras que dicen que no. Éste hoy es un tema también filosófico: si el cambio de sexo es válido desde el punto de vista antropológico.

Curiosamente, el grupo más furioso “anti-trans” como sector es el feminista, el feminismo duro, es decir, el feminismo biológico que se parece al sufragismo en ese sentido. Es todo bastante complicado, pero a mi modo de ver, hay aquí tres líneas. Una es la línea que viene del sufragismo, un sufragismo que, desde el punto de vista teórico, se amplió a considerar que los derechos de las mujeres tienen que abarcar otros derechos además del sufragio, derechos de tipo cotidiano. Uno de los argumentos compartido por muchos varones, por lo menos en como línea inicial, o como eje de discusión teórica, es que resulta inconsistente, o por lo menos muy extraño (pero, digamos, teóricamente inconsistente) que se le reconozcan plenos derechos a votar y se discuta si la mujer tiene derecho a ser elegida. Se fue considerando esencial que, desde un punto de vista lógico, el derecho a elegir es correlativo al derecho a ser elegido. Entonces no se podía mantener una restricción a las mujeres para ser elegidas. Pero resultaba ser más más fácil el sufragismo simple. lo cual no es muy coherente.

Tampoco es coherente que una mujer fuera elegida diputada o senadora, y que no pudiera tener la patria potestad de su hijo, si se separaba del marido. Esto también tiene que ver con el hecho de que ya tempranamente en el siglo XX, se reconoce el instituto del divorcio vincular, otro tema que también fue muy duro. En Argentina se consiguió recién en los '80, con el gobierno Alfonsín, porque Argentina ha sido un país tradicionalmente anti-divorcista desde punto jurídico. En la justicia argentina nunca triunfó la

teoría divorcista, porque los jueces y las juezas inclusive, en general eran anti-divorcistas, con excepción de Margarita Argúas, una famosa jurista miembro de la Corte Suprema, que defendió la ley del divorcio, pero sin éxito. Con todo, desde hace 40 años, el hecho de haber conseguido el divorcio, también hizo ver que una mujer divorciada tenía que tener las mismas calidades que una soltera, y una soltera debía tener las mismas calidades que un soltero varón. Ésta esta fue una discusión y es una de las ramas, de las líneas, la del feminismo teórico.

Uno de los antecedentes que se configura como una rama de preocupación es el tema de los derechos por la parte positiva. La otra rama tiene que ver con una discusión que proviene más bien de las ciencias sociales y por lo tanto también de la teoría social, junto con una preocupación que aparece después de la Primera Guerra, se continúa durante todo el tiempo de entre guerras y naturalmente se afianza y se pone más dura como preocupación teórica después de la Segunda Guerra. Esta preocupación social tiene que ver con el hecho eh de que, en la sociedad, a lo largo de todo el siglo XX, se han diversificado los roles y las mujeres han asumido roles que tradicionalmente eran de varones. La Primera Guerra cambió esto de una manera radical, porque las mujeres, que ya de siempre acompañaban a los ejércitos porque iban sus maridos o sus hijos, aunque siempre eran retaguardia, siempre atendían a los soldados, por ejemplo, en los bancos de sangre, pero en las ciudades fuera de la zona de combate. En aquellos tiempos eran guerras de bombardeo y el campo de batalla no quedaba necesariamente en las orillas de la ciudad; y si ya el ejército enemigo había entrado en la ciudad, estaba todo perdido para hombres o mujeres. Las mujeres luchaban, pero luchaban de una manera femenina, digamos, con lo que ellas podían hacer en la retaguardia.

En la Primera Guerra esto cambió, porque las mujeres, sobre todo de los servicios de asistencia, tenían que estar en los lugares donde había heridos. Y estos lugares podían ser tanto el campo de batalla como las trincheras o en una ciudad. Las trincheras eran sitios defensivos que duraban meses y a veces años, y generaban problemas que los varones no siempre podían resolver. Y esto también obligaba a las mujeres a una actividad que tenía que ser sometida necesariamente a la jurisdicción militar y al mando militar. Ahí apareció la mujer soldado; aunque fuera enfermera, de alguna manera ya era una mujer militar. Ahí comenzó también una preocupación teórica: si hay roles que son esencialmente femeninos y hay roles que son esencialmente masculinos, de tal manera que no pueda haber una conjunción como por ejemplo, que haya hombres y mujeres militares y hombres y mujeres que cuidan niños pequeños. Maestros ya había, pero esto era para niños de 5 años o más, no había hombres que cuidaran niños de meses.

Esta es una preocupación que da origen a una teoría, la teoría del constructo social. En su comienzo era un abordaje filosófico-sociológico, pero el feminismo la toma y la desarrolla desde su propia perspectiva ideológica. Surge así la idea de que, en realidad, los roles que ejercen hombres y mujeres en un lugar a lo largo de la historia, ha sido determinada por una costumbre, por tradición, por un hecho histórico, pero no por un hecho necesario desde el punto de vista antropológico. También los estudios de sociología y de psicología mostraban que las mujeres tienen capacidades análogas. Por ejemplo, antes se pensaba que la mujer no tiene capacidad matemática, que las mujeres en los estudios superiores pueden andar muy bien en medicina, porque es lo suyo, es maternal etc., pero no en la abstracción. Se vio, en cambio, que las mujeres podían ser tan buenas físicas y tan buenas matemáticas como un varón; y lo mismo para la lógica matemática, la lógica posterior a Russel, la lógica del siglo XX.

En esta línea, la idea es que las mujeres tienen iguales capacidades que los varones, y por lo tanto esta diferencia entre el rol de una mujer y de un hombre el rol, de lo masculino, es un constructo social: lo masculino y lo femenino, como roles diferentes, es un constructo social, no es un sexo sino un género. Esta segunda parte de la teoría del género, ha sido decisiva para la constitución del feminismo en Estados Unidos y también entre nosotros, para la conformación de los grupos de trabajo filosófico feministas. El feminismo filosófico ha tomado y ha elaborado la teoría del género como constructo social. Si son las sociedades las que establecen qué es lo masculino y lo femenino como actividad social, entonces cierta actividad social se adosa a un sexo biológico, pero en verdad, una cosa es el varón como sexo biológico y otra cosa es el varón como género. El varón como género es un constructo social. O sea, que el varón saca la basura y la mujer lava los platos, por ejemplo.

Y como consecuencia, esto puso en cuestión (a diferencia del sufragismo que tendía más bien a lo político electoral) en esta línea del feminismo, los roles sociales, y se comenzó a modificar. El feminismo considera que esta teoría del género era y es una posición teórica y no solamente práctica, que desfavorece a las mujeres, sino que es una teoría equivocada. El rol social es un género, no es un sexo biológico. Esta línea ha sido la más fuerte, y de alguna manera la gran teoría, que se continúa con la teoría del patriarcado. Por eso hay que ver, aunque sea someramente, estas conexiones. Ahora, a diferencia de otros casos la teoría se está dando conjuntamente, es decir, sus lugares de origen y también en sus lugares de recepción. En Argentina, el feminismo teórico probablemente tenga simpatizantes desde los años '60, cuando empiezan a generarse estas ideas.

Desde el punto de vista del lugar teórico (al que yo me incorporé) el feminismo teológico, en el Catolicismo en países católicos, como

Argentina, desde el Concilio Vaticano II, que marcó una línea muy importante, en el sentido de poner en cuestión el autoritarismo verticalista de las Jerarquías. Junto con la jerarquía del párroco y el obispo, la jerarquía institucional, aparece el rol del laico, el rol de la mujer, de las congregaciones religiosas, que no son órdenes sino congregaciones. con un estatuto mucho más más fluido. Todo eso también influyó, pero el feminismo como preocupación y como grupo de investigación aparece después, con el regreso de la democracia, después de los años '70, porque al comienzo de los '70, la cuestión política derecha-izquierda, la guerrilla, la represión y todos esos graves problemas. pusieron fuera de cuestión estos temas, y trajeron otras cuestiones principales. En Argentina se ha producido eh proporcionalmente más que otros que otros países, con excepción del ecofeminismo, que no se tratará y otros feminismos que son posteriores que tampoco se verán.

En Brasil y en otros países americanos, el feminismo de alguna manera el feminismo ha pasado por el feminismo argentino, que viene directamente de Estados Unidos para incorporarse a la preocupación teórica en los años '80, cuando hubo una ampliación en las temáticas de la universidad y particularmente en UBA de Argentina, la gran sede y el gran punto de apoyo del feminismo fue y es todavía su Facultad de Filosofía y Letras. En los años '80 algunas profesoras que venían leyendo y trabajando estos temas, resolvieron hacer un proyecto reuniones con el tema de la teoría del género. Fue un centro irradiador, determinando que, de hecho, el resto del feminismo que se hizo en Argentina y en algunos otros países que lo recepcionaron pusiera el acento en la teoría del género desde el principio, es decir en los años '80 y desarrollaron la teoría del género teóricamente como una ampliación de la filosofía social, pero también con una dimensión antropológica que después va a ir transitando los años posteriores

Esta dimensión antropológica también implica trabajar también la idea de sexo: qué es biológicamente un sexo, en el sentido de si es una constitución estable, o si puede variarse, y si se varía, digamos, naturalmente, como un proceso biológico propio e independiente de otros aspectos, o se puede variar por intervenciones médicas. Éste es el primer feminismo, que tiene una premisa fundamental: el género es un constructo social. Además por lo tanto, y esto sería lo epistemológico, la parte epistemológica, para estudiarlo, hay que analizar la construcción teórica feminista de que el sexo es un constructo social. Desde el punto de vista del estudio del social, no nos podemos quedar con una simple teoría, sino que también debemos ir a ver la historia de las sociedades, de dónde ha surgido, se ha formado, se ha conformado y se ha profundizado y defendido el género masculino como constructo social de determinados roles, que corresponden esencialmente al varón y no a la mujer. El feminismo filosófico mismo está reclamando esto, pero las filósofas feministas no tienen las calidades académicas para hacer un tipo de investigación así, no son biólogas, no son historiadoras, no son sociólogas. Es, pues, necesario recurrir a otros estudios que siendo temática y metodológicamente solidarios con sus disciplinas (por ejemplo, sociología o historia de las mentalidades, o microhistoria) tienen de alguna manera también que enfocar la perspectiva de género. Por lo cual el feminismo, tanto en Estados Unidos como en nuestros países latinoamericanos, se configura tempranamente como interdisciplinario y esto es muy importante.

Es muy importante porque una de las de los asuntos y de las cuestiones que hoy se discuten con el feminismo duro, o sea el que no acepta varones “trans”, es en qué consiste el ser mujeres, y tiene que ver, o mejor dicho, está muy apoyado en concepciones científicas. Muchos de los trabajos que se están haciendo ahora, se apoyan en estudios de mujeres y de varones,

pero son interdisciplinarios en el sentido de que asumen resultados de otras ciencias. Incluso en los grupos mismos aparece la interdisciplina. Hay como una especie de interdisciplina en el grupo, pero a la vez la filósofa feminista asume en sus trabajos los resultados de estudios hechos por otras colegas de otras disciplinas. Por lo cual, hoy resulta, sobre todo en el feminismo de la diferencia (el feminismo biológico) una especie de colectivo de resultado. Aun cuando escriba una filósofa, con sus propios puntos de vista, es interdisciplinario como conjunto.

Aquí citaré a quien considero, hoy por hoy, la referente filosófica feminista más importante de Argentina, que es María José Binetti, una profesora e investigadora miembro del CONICET, de la UBA., que dirige en la Facultad de filosofía y Letras un importante equipo de investigación en este tema. Están preparando un libro de conjunto y me convocaron para presentar un trabajo de historia medieval, es decir, sobre el rol de las mujeres en la Edad Media. O sea, el enfoque es interdisciplinario en el sentido de que no me convocaron como filósofa feminista de la diferencia, que de hecho lo soy, porque comparto en líneas generales esa visión y creo que si bien el género es un constructo social está y está más allá del sexo, el sexo no es un constructo biológico alterable a voluntad, porque configura la personalidad de una manera decisiva. Por lo tanto, me parece que todas estas cuestiones sobre la estabilidad del sexo, tienen que ser abordadas con una antropología y más interdisciplinariamente, desde la biología, la sociología, etc.

Pero desde punto de vista filosófico se requiere una antropología mucho más afinada, me parece que hay consecuencias extraídas rápidamente y sin suficiente argumentación. Comparto esto, pero a mí no me invitaron por esto, me invitaron sencillamente porque quieren mostrar elementos que tengan que ver con la filosofía en general, con su historia y también con la

ciencia. Se trata entonces de mostrar actitudes femeninas relacionadas con el afianzamiento en de los derechos de las mujeres. Yo tomé una mística, Margarita Porete, que es, diríamos, una feminista dura *avant la lettre*, porque se opone a la jerarquía eclesiástica desde lo femenino y muere ajusticiada, quemada viva, a principios del siglo XIV. Con esto quiero decir que el feminismo tiene una columna con la teoría del género.

La tercera línea (insisto, a mi modo de ver) es la ocupación del feminismo, ya constituido como tal y como luchador, por analizar porqué y cómo ha sido este proceso a lo largo de la historia y en muchas civilizaciones, prácticamente en todas y en algunas todavía lo es, la mujer es considerada como inferior al varón. A esto se responde con dos o tres afirmaciones de contenido histórico.

Primera, que de hecho han sido los varones los que detentaron el poder, porque el poder tuvo siempre que ver con la violencia y la guerra. E partir de ahí elaboraron una práctica pero sobre todo (y esta es una afirmación decisiva) hay una fundamentación teórica que tiene una base religiosa muy importante en Occidente, donde aparece la idea del Dios Padre del Cristianismo, pero también de Jehová, que es el Dios que da la Ley y que es análogo al soberano de las naciones, no es una mujer sino un varón. Y después, el sabio, el patriarca, el santo varón es el que da las normas, no solamente las legales y jurídicas, sino también las normas de convivencia, las normas morales. Estas sociedades que daban estos lugares preferentes al varón como modélico, se llamaron y se llaman patriarcales. El feminismo tomó esta idea, sosteniendo que, en realidad, lo que hay en el fondo de esta historia es una concepción patriarcal de la vida y de la sociedad. El patriarcado es, desde el punto de vista del feminismo, una posición teórica filosófico-política, que se configura como un elemento legitimante del poder del varón sobre la mujer.

Entonces, el patriarcado es la segunda gran categoría hermenéutica. En Argentina y en América Latina estas dos líneas han sido decisivas para la configuración de las asociaciones. En Argentina hay una asociación nació en los años '80 y que ha publicado bastante, y en otros países hay organizaciones parecidas, pero sobre todo se han configurado como una red teórica compuesta por filósofas individuales, pero también por grupos de investigación. Tales grupos de investigación se relacionan con una preocupación que va surgiendo y se va afianzando, por no perder de vista que la filosofía feminista surge en una sociedad homogénea, en Occidente y provoca una grieta con las ideas del otro lado de la Cortina, pero se está desarrollando en una sociedad rápidamente cambiante y que tiene otras pautas en las cuales está variando la posición tradicional filosófica.

Por ejemplo (y ejemplo relevante) con la caída de la Unión Soviética y la composición de una Europa unida, más allá de que políticamente Putin y la OTAN estén en desacuerdo, desde el punto de vista que nos interesa, estas problemáticas son análogas; se han desarrollado en algún caso con preminencia de la doctrina de la Unión Soviética y cuando desaparece, estas doctrinas se unifican y son parte de la discusión, de una discusión estándar que tiene una base teórica común, que ha sucedido esto en Occidente y en los países y en algunos países de Oriente o de Medio Oriente que están con Occidente, como Israel. Pero al mismo tiempo ha aparecido algo que antes no existía, o no existía con la misma fuerza, que son las tradiciones en parte religiosas, y también jurídicas de Oriente, no porque Oriente sea masivamente con un *humus* teórico similar, como en Occidente, sino como una región que va desde la ex Unión Soviética, es decir Rusia como Federación Rusa con toda Siberia, hasta Australida y las islas del Pacífico.

Es algo diferente, no necesariamente opuesto teóricamente, pero sí de hecho diferente y también con una por el poder en todos los países que han reivindicado, después del '90, sus propias tradiciones: en los Países Árabes que son tradicionalmente musulmanes, que han reivindicado un islamismo duro para diferenciarse, y para que ese islamismo les sirva a los regímenes de esos países como un elemento unificador, frente a una sociedad cultural tan fuerte y tan grande y extendida como es la llamada occidental, que ahora ya no es solo occidental y es la que está produciendo ese fenómeno llamado globalismo.

Veamos ahora cómo se han configurado estas preocupaciones de tipo interdisciplinario y grupal. El feminismo se diversificó rápidamente en la sociedad occidental, pero en la sociedad llamémosle no-occidental, el feminismo toma diferentes formas porque, se encuentra con sociedades grandes muy importantes como India, China, Tailandia, etc., que son tradicionales y cuya visión no es occidental en el sentido de que se haya incorporado, como se ha incorporado en Occidente después de la Revolución Francesa, e incluso antes, a lo largo de toda la modernidad. En el tema de los derechos, nosotros los miramos más bien como que tenemos derecho frente al estado. Y pareciera que el estado tiene más bien obligaciones que derechos para con nosotros. Las occidentales son sociedades que pueden pensar así porque han superado limitaciones culturales de tipo dogmático o religioso. Es mi interpretación y puedo estar equivocada, pero me parece que se relaciona estrechamente con el proceso de laicización. Los países musulmanes se han configurado históricamente como organizaciones políticas en las cuales no hay una distinción clara entre el estado y la religión. El islamismo, a diferencia de lo que fue el catolicismo, no generó una estructura transnacional que tiene una cabeza fuera de todas las naciones, el Papa, que vive en una zona aislada, el

Vaticano. Y esto desde el siglo I; o sea, no es algo que se ha inventado en la modernidad ni mucho menos.

De modo que en estas sociedades que no tienen esta tradición y las religiones (podemos poner el ejemplo de los ortodoxos cristianos y los reformados cristianos) que no tienen esta unificación piramidal que tiene el catolicismo, la distinción entre el estado y la iglesia se difumina. Entonces el poder religioso y las teorías religiosas tienen mayor poder. Pero indudablemente no es lo mismo un país de Medio Oriente, como Irán o Irak que la India, que tiene también una gran tradición religiosa, pero de otro tipo. Tampoco en la India hay una cabeza, como puede ser el Papa para los católicos, ni una identidad entre los líderes religiosos y los civiles como, puede ser en Irán, que es un islamismo chiita, el más fuerte en este sentido. Lo que hay es una tradición hinduista muy fuerte, que determina mucho la identidad de las personas, como la idea de transmigración y otras ideas muy diferentes a las nuestras, lo que hace muy difícil que en esas sociedades pueda haber un feminismo igual al nuestro.

En China, que es un estado pero no una nación, ni un país, sino una confluencia de naciones y de países, tampoco hay una unidad, ni siquiera una unidad de tipo religioso, ni social, porque además el régimen es teóricamente comunista-marxista, no tiene nada que ver con la religión. Pero además no es lo mismo un chino que otro, dentro de la nación china, por decirlo así, porque hay diferentes clases de tradiciones. Un mongol se diferencia de todos los chinos; incluso ellos han sido emperadores.; los chinos recuerdan que anduvieron muy bien. Y no digamos nada de los otros países que China ha absorbido. Sin embargo China, paradójicamente, es un país no democrático donde el feminismo, no diríamos más suave sino más bien un feminismo de defensa de las mujeres y de sus derechos ha surgido dentro del lado no occidental, más similarmente a Occidente, hasta

el punto de que en China hay una serie de organizaciones feministas, por supuesto –como todo en China– controladas por el estado. Incluso es una política de estado favorecer estos planteos teóricos, pero también las actividades en defensa de los derechos de la mujer en Occidente. Y así China se expande ideológicamente, así como se expande militarmente. Hoy estamos horrorizados en Argentina, por lo que se está sabiendo acerca de la base china que hay en una provincia argentina. Pero por otro lado tal vez estemos olvidando que durante los años '80 y '90 hubo un movimiento muy importante de acercamiento entre el feminismo argentino y el chino, para lo cual los chinos convocaron argentinas que no necesariamente eran feministas.

Por ejemplo, vinieron delegaciones de mujeres feministas chinas durante dos o tres años seguidos. Después no sé qué pasó, porque el contacto era una profesora argentina, Laura Pelufo, que se enfermó y no se pudo seguir ocupándose. Esta profesora no era pro- china, no tenía una simpatía por la cultura china, era profesora de danzas folclóricas, una folklorista y la convocaron para ir a enseñar danzas folklóricas a los miembros del Ballet Nacional Chino a principio de los '80; fue y parece que tuvo un gran éxito. Aprendió un poco de chino, como decía, para contar los tiempos y para darles los nombres de los pasos y movimientos que tenían. Y se sorprendía de la capacidad de trabajo, de estudio y de preocupación de sus alumnos, porque ella daba una coreografía y al día siguiente la sabían todos, mientras que aquí hay que luchar para que la aprendan.

En fin, parece que en China quedaron muy conformes y cuando armaron este grupo, esta idea, entre las personas que fueron convocadas para que sirvieran como intermediarios, fue convocada ella, y organizó encuentros con las personas que conocía, como yo. A mí siempre me gustó

el arte y aunque no bailo danzas folklóricas a nivel digamos profesional, ni mucho menos, me gustan participar. Con Laura nos conocíamos en el ámbito dancístico, de instituciones de danza y de arte en Argentina. Me convocó porque sabía que me interesaba el tema, a otros no porque no les interesaba. el tema y hemos tenido varias reuniones. Todavía conservo algunos regalos que trajeron las chinas, por ejemplo, carpetitas bordadas a mano o a máquina, lo cual no deja de ser algo extraño. Quienes estaban luchando por los derechos igualitarios de las mujeres, traían de regalo algo femenino en el sentido más tradicional.

Más allá de eso, era un proyecto muy interesante porque ellas explicaban cómo estaban a su vez abordando en China el proyecto de que las mujeres entendieran la lucha femenina como una lucha de mujeres y no como una lucha de clan, o una lucha del grupo mongol, o chino oriental, o lo que fuese, sino que es algo que hace a una comunidad universal humana. Por lo tanto, claro está, esto favorecía de alguna manera también al régimen. La realidad es que las estaban apoyando porque también al gobierno de China le convenía este punto de vista, porque era más controlable un feminismo pensado desde el universalismo, que un feminismo pensado como reivindicaciones sociales o de políticas sociales feministas de tal o cual lugar. No me imagino a las pobres tibetanas haciendo una reivindicación del feminismo tibetano en China, aunque en este caso su preocupación principal no pasa por el feminismo. A una tibetana, que se siente tibetana, lo que le molesta es precisamente que no ha podido continuar con su tradición del Dalai Lama.

Otro problema es que el feminismo, en estos países, es un feminismo muy diversificado, o mejor dicho diversificado tal vez tanto, sino en cinco o seis líneas, pero no es homogéneo, y esto tiene que ver con las tradiciones, y en algunos países como la India, precisamente por esa idea

de la transmigración, y que no solamente es humana. Es decir, uno se transmigra y en la próxima encarnación puede ser un insecto. De ahí esa idea hindú del gran respeto por la naturaleza, porque todos tenemos una misma línea de transmigraciones, en la cual hoy somos seres humanos, pero en la próxima podemos ser otra cosa. Entonces, cuando yo respeto a una cucaracha, es porque esta cucaracha pudo ser un hombre, o va a ser un hombre en algún momento. En esta tradición el feminismo tiene que ver con la percepción de que la mujer, la mujer biológica, la mujer como madre, es la que tiene a su cargo fundamentalmente el cuidado de la naturaleza, y que esto ha sido así desde siempre.

Y ahora, en el siglo XXI, ahora mismo, están de alguna manera volviendo, o mejor digamos acercándose, a lo que hoy los historiadores de la prehistoria, los antropólogos y los arqueólogos están estudiando como una visión inicial de la humanidad, en el sentido de que la mujer madre es la base de todo desarrollo, para nosotros humano, pero para los hindúes de la naturaleza. Hay toda una línea del ecofeminismo, muy importante y muy activa en la India que, por ejemplo, han logrado que no se destruyera como se iba a destruir, un bosque viejo, no que tenía los árboles viejos y muchos se habían secado. Lo iban a destruir porque los que quedaban se iban a terminar también por razones climáticas, pero lograron que no lo talaran porque de alguna manera era histórico y era sagrado, pero también porque mientras hubiera un árbol y la posibilidad de hacerlo, la idea era más bien hacer volver a tomar fuerza esos árboles que se habían estropeado o quemado. Y lo lograron contra una ley que había establecido la tala de ese bosque y el terreno se dedicaba a agricultura, lo que es importante en un país que necesita alimentos desesperadamente y trabaja para comprarlos. Pero este bosque no se tala.

Entonces, como digo, hay un feminismo de otro tipo en Occidente. Por otro lado, está dándose también un proceso que yo diría novedoso pero previsible y cuestiono a los teóricos que plantean cómo es una novedad que nadie esperaba y que surgió como contrarréplica al globalismo. Yo creo que esto lo dicen los filósofos que no se han preocupado por leer un poco más de historia; y sobre todo me resulta extraño e inaceptable en filósofos latinoamericanos, porque nosotros debemos saber algo acerca de los procesos de conquista, y no basta con decir “qué bueno que se impuso algo propio del autoritarismo de los países conquistadores y que España e Inglaterra rivalizaban a ver quién conquistaba más países”. Todo eso puede ser verdad y no lo estoy discutiendo, pero me parece que mirar la historia de nuestras sociedades sólo desde ese punto de vista es absolutamente incorrecto, porque desvía la atención de un proceso que siempre hubo y es que las sociedades indígenas subsistieron, por supuesto convirtiéndose, obligatoriamente o no, se convirtieron y generaron una tradición que llamamos criolla o mestiza.

Pero ese humus del recuerdo de la tradición anterior a la conquista, perduró siempre, perduró como un recuerdo, como algo del pasado, pero en cualquier momento reaparece y se transforma en una preocupación presente, como en los años '70 y '80, la filosofía y la teología de la liberación reivindicaron, con una mirada postconciliar estas críticas de los de los descendientes de indígenas. Aparecieron esas ideas de las miradas de los vencidos en la conquista, y como consecuencia también aparecieron las reivindicaciones del pensamiento indígena. Hoy por hoy el pensamiento indígena está reivindicado, como un pensamiento que merece ser estudiado desde el punto de vista filosófico, porque tiene un valor y una profundidad filosófica que durante siglos no se conocieron. Muchas de estas de estas posiciones son anti-ilustradas, no solamente ponen en cuestión la mirada religiosa sobre de los religiosos de aquella época sobre estas ideas

indígenas, porque decían que eran politeístas, sino que también ponen en cuestión las miradas de la Ilustración, porque la Ilustración favorece precisamente el punto de vista de Occidente, de la razón de la modernidad postcartesiana.

Al ponerse todo eso en cuestión, aparece la reivindicación elementos teóricos, de prácticas y de cosmovisiones que tienen como centro a la mujer y que en ese sentido son herederas de las primitivas sociedades, para las cuales la mujer era la dadora de vida. Y por consiguiente era el elemento fundamental cosmológico, superado solo por el racionalismo (vamos a decirlo así) de los filósofos clásicos griegos, como la materia de Aristóteles, que en la concepción hilemórfica viene a ser el elemento femenino y la forma el elemento masculino. La materia es indeterminada, no puede existir sin la forma, es secundaria con respecto a ella. Todo esto es una construcción racionalista griega, que ya desde los presocráticos empieza a cuestionar el pensamiento originario, incluso de los primeros pensadores que pusieron el agua o el aire como materia. Claro está, era una materia concreta, no una materia aristotélica, una materia como base de todo y que en las sociedades más antiguas fue identificada con la madre.

Hoy sabemos que esto fue así porque tenemos las famosas estatuas de la Diosa Blanca en sociedades que florecieron 7000 u 8000 años antes de Cristo, y Marija Gimbutas ha sido, en este sentido, una estudiosa que ha puesto en claro que así fue el comienzo del pensamiento en Europa, en la Europa pre-fenicia, y también probablemente en otros lados. En Europa se estudió con trabajo de arqueólogos. Esto ha cambiado también la percepción del feminismo, girando hacia un reconocimiento mayor a la mujer biológica y en las tradiciones que se reivindican ahora y que celebran –por ejemplo en nuestro país Argentina y en los países andinos, la Pachamama– la madre tierra y en otros países más vinculados al océano

como puede ser Brasil, por ejemplo, la diosa del mar. Reivindican a la mujer como mujer y por lo tanto, indirectamente ponen en cuestión la teoría del género y lo consideran como algo que hay que superar, pues ha olvidado que la función de la mujer fue ser dadora de vida, pero en conjunción con el varón sin identificarse con él, y tal vez siendo más importante que el pero, no en forma exclusiva.

En otras especies animales no hay una experiencia de una conjunción macho y hembra para la continuación de la vida, porque se da de otra manera, con los huevos, por ejemplo y es una experiencia diferente. En los animales superiores bisexuales, como nosotros, aun cuando la madre tierra o la madre animal fuera lo más importante, tiene que ser fecundada y entonces el varón aparece también como un elemento necesario. El feminismo se divide frente a todo esto; se divide en dos partes, o dos secciones: una que continúa la línea del feminismo del patriarcado, el feminismo de la teoría del género y por lo tanto se hace solidaria con el cambio de sexo, porque en definitiva la idea es que el sexo no existe, o no es importante, importante es el género y si en la teoría del género hemos admitido que el género es un constructo y que podemos tomar las atribuciones, los derechos, las obligaciones y las actividades como queramos, porque son constructos, entonces no hay mayor problema en considerar el cambio de sexo. Este cambio puede ser solamente psicológico, o sea un varón que se autopercibe mujer, o una mujer que se autopercibe varón; o puede ser físico, si se hacen operaciones para cambiar los este los órganos sexuales, o los elementos sexuales secundarios, porque el elemento hormonal biológico que va junto al sexo es difícilmente cambiabile, por supuesto se puede, pero siempre con hormonas permanentes, porque si no, regresa.

Aquí, como digo, se dividen y el feminismo “trans” es un feminismo que acepta el cambio de sexo como parte del derecho del género y ha tenido mucho éxito. En Argentina, por ejemplo, hay disposiciones legales muy importantes, según las cuales el sexo de una persona es el autopercebido. Esto se relaciona con un concepto privilegiado de la autopercepción, que parece ser valor político muy importante, porque pasa lo mismo con los individuos pertenecientes a comunidades indígenas originarias. Así, por ejemplo, no es necesario mostrar que uno es mapuche con documentos o pruebas biológicas, basta con considerarse tal. El resultado de esto y no se puede negar, es que hay mucho fraude; hay individuos que de indios no tienen nada, biológicamente hablando, pero se autoperciben mapuches y reclaman tierras. Es todo un problema precisamente porque esta idea de la autopercepción va más allá de la realidad empírica, no se puede decir “usted no es mapuche porque no tiene una composición biológica mapuche, en su sangre o en su constitutivo físico” porque lo que vale es la autopercepción.

Incluso legalmente hablando, de la misma manera a una persona no se le puede decir “usted no es mujer, aunque se autoperciba mujer, usted es biológicamente un varón”; no se puede acudir a esto porque el principio de la autopercepción prevalece. Éste ha sido tema y es un tema de discusión jurídica, ahora está en discusión también filosófica, hasta qué punto ese subjetivismo extremo es epistémico aceptable, y sobre todo puede constituir una base ideológica de una sociedad, porque yo puedo cambiar mi autopercepción cuando me dé la gana, y si la autopercepción va a ser un derecho absoluto, se cae todo el sistema jurídico.

En efecto, esto da lugar a estafas. gente que no tiene nada que ver con los indios, que incluso nadie duda que no lo son y hasta físicamente se los ve, pero como la autopercepción vale más, yo puedo ser un rubio noruego,

con un apellido noruego y que en mi vida vi un indio, vengo de Noruega y me autopercibo indio y reclamo un terreno. La cuestión es cómo responde a eso un auténtico mapuche que está luchando por un terreno, por ejemplo. De la misma manera sucede con personas que son acusadas de un delito; se sabe que las cárceles de mujeres en general son menos duras que las de varones y están llevadas por mujeres. Hay una percepción en este sentido, que puede tener el delincuente, o su abogado, que en una cárcel femenina se está un poco mejor, o un poco menos mal. que una de varón. Entonces hay algunos presos que, cuando son aprehendidos, se auto-declaran mujeres para ir a una cárcel de mujeres. El resultado de eso es que ha terminado también con algunas reclusas violadas e incluso embarazadas. Son cosas que resultan muy complicadas y difíciles de resolver en general.

El feminismo de la diferencia está en contra de todo esto y está a favor de un feminismo duro, en el sentido de que las mujeres son mujeres y que las reivindicaciones que se pidan tienen que ser sólo para las mujeres y no para la autopercepción indirecta que muchas veces es realmente fraudulenta y en perjuicio de las mujeres. Porque con las mujeres, por ejemplo, que sufrieron una agresión porque aparentemente fueron violadas y quedaron embarazadas, hay a ver qué se hace. si se les hace un aborto o no, o cómo se las atiende. Ahora en Argentina tenemos una ley que permite el aborto, pero cuando no la teníamos, quién le hace un aborto a una reclusa que había sido violada por un recluso autopercebido mujer, es todo un problema. El feminismo de la diferencia lucha contra esto desde el punto de vista práctico, pero también desde el punto de vista teórico, es decir se está produciendo una vuelta a una antropología que toma al sexo no como género, sino como peculiaridad de la especie humana, que corresponde a ese grupo de especies en que estamos todos biológicamente vinculados, de las especies bisexuales en sentido estricto, o sea que tienen una madre que acoge al feto, que tienen feto y no solamente en huevos.

En Argentina este feminismo como ya se dijo, está liderado por María José Binetti, que tiene un grupo de investigación en la Facultad de Filosofía y Letras, estudiando estos problemas desde la perspectiva de algunas filósofas feministas de la diferencia en Estados Unidos, porque este problema también surgió rápidamente en Estados Unidos y tiene un desarrollo parecido al que tenemos aquí en Argentina. Este feminismo reconoce las luchas por la mujer, está de acuerdo en líneas generales con la discriminación positiva, es decir la discriminación a favor de las mujeres, por ejemplo, que haya un cupo mínimo de mujeres, pero con ciertas restricciones: tienen que ser mujeres biológicas, porque de lo contrario hay un cupo que ese cupo utilizado por los varones. Esto está pasando y está siendo denunciado. Por ejemplo, hay un cupo en una lista, porque esto se hizo muy rápidamente y se hizo carne en el aspecto político sufragista, que las listas deben tener un mínimo de mujeres, o que el segundo o el tercer lugar de la lista debe ser para una mujer. Y de pronto hay tres lugares para una mujer y resulta que los tres, o dos, o uno son ocupados por un “trans” y la mujer-mujer se quedó sin posibilidades.

Esto está siendo denunciado con algún éxito, no mucho porque de por medio está la ley de la autopercepción que, mientras no se modifique, impide a los jueces tomar decisiones rápidas y fuertes al respecto. Pero en todo caso esta discriminación positiva se relaciona con la negación de que estas mujeres sean mujeres, o sea al juez no se le puede decir: “mire, estas mujeres no son mujeres, porque en realidad son varones autopercebidos mujeres”, porque la ley de la autopercepción le impide al juez darle la razón. Pero si uno lo plantea desde el punto de vista de que la autopercepción no es un elemento suficiente, aunque se reconozca, o sea, que no es un elemento decisivo, entonces se puede discutir si estos individuos, más allá de si son varones o mujeres, realmente están siendo

elegidos solo por ser mujeres, o están bien siendo elegidos por otras capacidades que son requeridas para esa función.

Esto es posible, tal vez no tanto en los cupos electorales, porque en Argentina no se requiere nada para ser elegido, y hasta una persona que apenas sepa leer y escribir, o tenga solo un tercer grado de la escuela primaria, puede ser un diputado, no necesita tener ningún estudio especial; por eso hay diputados que no tienen capacidades para casi nada, pero han sido elegidos, están ahí. Nadie puede discutirlo porque el sufragismo es así, es una cuestión de igualdad de derechos del ciudadano. Pero para un cargo, por ejemplo en un ministerio, ya es otra cosa; ahí sí se puede exigir una capacitación para el cargo concreto que se va a dar. Claro que también es un poco relativo, para un cargo de consejero, por ejemplo, alguien puede decir: Bueno “yo voy a aconsejar sobre las percepciones de mi barrio, o de mi villa miseria”; y también se le puede contestar: “Sí, de acuerdo, pero usted tiene que tener algún elemento para hacerlo, tiene que haber estudiado algo, sociología ecología, lo que sea”, se puede exigir eso, de modo que se lucha por eso este. Esta es la situación actual y no solamente en Argentina, sino en otros países donde un desarrollo excesivo de la teoría del género ha resultado en perjuicio de las mujeres-mujeres y que se está intentando solucionar.

Por eso es especialmente valioso el proyecto de investigación que tiene el grupo de la UBA, porque para los que viven en Buenos Aires, hacen reuniones abiertas, simposios y jornadas en que pueden participar los interesados, varones o mujeres y se produce una discusión interesante porque es filosófica. Pero también es práctica, es pragmática y también hace a los posicionamientos sociales que cada uno de nosotros tiene, porque este tema está atravesando la sociedad. Por ejemplo, hay personas que no están muy formadas pero que lo así están viendo, y están en

desacuerdo con los hechos; por ejemplo mujeres que dicen “me encontré con un ‘trans’ que fue usar el baño que yo misma iba a usar y después, en la confitería me sentí muy mal”. No tienen respuestas a situaciones así, porque les faltan elementos teóricos, o un argumento para eso. Por eso son importantes los apoyos y el seguimiento social a estas mujeres, para que superen estas situaciones desagradables y conflictivas.

Bibliografía sumaria

- Acosta, Yamandú, “La cuestión del sujeto en el pensamiento de Arturo Ardao”, *Cuadernos de historia de las ideas* n. 1, 1993: 49-58.
- Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*, 2004.
- Domínguez, Raúl y Celina A. Lértora Mendoza (Directores), *Filosofía argentina reciente desde la historia oral. Testimonios*, Bs. As., Ed. FEPAI, 2022, libro físico y electrónico
- Lértora Mendoza, Celina A. “Filosofía situada: una hermenéutica para la historia de la filosofía argentina y Latinoamericana” (con Raúl Domínguez), *Aghora Philosophica* 11, n. 21-22, 2010: 89-104; disponible en Internet: www.agoraphilosophica.com.ar
- ----- “Filosofía reciente e historia oral: algunas cuestiones metodológicas”, Mauricio Langón - Celina A. Lértora Mendoza - Ricardo Viscardi (coordinadores) *La agenda filosófica hoy: temas y problemas. Actas XVI jornadas de pensamiento filosófico*, Buenos Aires, Ed. FEPAI, 2013: 43-56.
- ----- “Hermenéutica analógica y resolución de conflictos”, *Studium. Filosofía y Teología*, 17, N. 33, 2014: 59-76
- ----- “Lógica, epistemología, filosofía de la ciencia y filosofía analítica”, Raúl Fonet Betancourt- Carlos Beorlegui (ed.), *Guía Comares de Filosofía Latinoamericana*, Granada, Ed. Comares, 2014: 169-190.

- ----Ricardo Maliandi en diálogo con Hans –Georg Gadamer sobre la universalidad de la razón”, *Cuadernos de ética* 31, 2016: 1-11 (e. bok) www.aaieticas.org,

- Piacenza, Eduardo, *Vaz Ferreira y análisis filosófico: Notas sobre la precaria normalidad de la filosofía en la América Latina*, Caracas, Biblioteca Nacional, 1989. Resumen en *Logos* n. 25, 1989: 131-32.

- Pinto Mosqueira, Gustavo, “Corrientes epistemológicas y su influencia en las ciencias sociales en América Latina”, *Yachay* 18, n. 32-33, 2000-2001: 139-158.

- Teaaldi, Juan Carlos Teaaldi (Director) *Diccionario latinoamericano de bioética- DLB*, Caracas, REDBIOÉTICA UNESCO, Universidad Nacional de Colombia, 2008

ÍNDICE

Presentación del Seminario	5
1. Fundamentación	5
2. Objetivos	6
3. Contenidos	7
Tema I	
Marco Teórico: la filosofía reciente	9
Filosofía reciente	9
Historia oral	24
Tema II	
La filosofía analítica	35
Consideraciones preliminares	35
Tema III	
La ética: nuevas propuestas teóricas	59
La bioética	59
La ética de la convergencia	78
Tema IV	
Hermenéutica	89
Tema V	
Feminismo	121

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

Ediciones F.E.P.A.I.

