

CUADERNOS DE FILOSOFÍA,
DERECHO Y ARTE

PALANQUEROS



EL CABALLITO VÍCTOR BERUMEN CAMPOS

ARTURO BERUMEN CAMPOS

*La apertura
epistemológica del mundo*

ERIKA GARCÍA LANDEROS

Salir de la Caverna

NÚM. 1
AGOSTO 2018

APERTURA EPISTEMOLÓGICA

Lo que se ha eliminado es a la vez algo conservado, que ha perdido sólo su inmediatez, pero que no por esto se halla anulado

(Hegel: Ciencia de la lógica)

PRESENTACIÓN DE “PALINOROS”

Con mucha nostalgia, hemos decidido cambiar el nombre de *Aletheia* a estos cuadernos por él de *Palinoros*. Lo cual no quiere decir que la sumerjamos en las aguas del olvido, al contrario, la redeterminaremos como el nuevo nombre lo indica.

El deslumbramiento de *Aletheia* que nos hace recordar cosas olvidadas, puede hacer que olvidemos cosas recordadas. Esto es lo que quiere evitar *Palinoros*, que por recordar olvidemos o que por olvidar recordemos, propósito que, por otro lado, ya se encontraba implícito en los números de *Aletheia*.

Palinoros significa redeterminación tanto del recuerdo como del olvido, por medio de la verdad y de la belleza. No basta superar el olvido sino también conservar el recuerdo.

Palinoros supera y conserva, a la vez, a la *Aletheia*. Trata de precisar, soportar y superar la contradicción entre el recuerdo y el olvido. Quiere evitar la dialéctica negativa de *Aletheia* que se transforma en su contrario, en una dialéctica positiva que unifique a los contrarios.

En este primer número de *Palinoros*, presentamos dos ejercicios de esta recíproca redeterminación del Ser (heideggeriano) y del Espíritu (hegeliano). Uno, de Arturo Berumen, titulado: *La apertura epistemológica del mundo* y otro, de Erika García Landeros, llamado *Salir de la caverna*.

Esperemos que *Palinoros* sea la redeterminación de *Aletheia*, es decir, su superación, pero también su conservación.

LA APERTURA EPISTEMOLÓGICA DEL MUNDO

Arturo Berumen Campos

Introducción

Dice Hegel que la Epistemología estudia todo aquello que damos por sentado, lo que parece obvio, lo que, aparentemente, no necesita ser explicado.⁷⁶² Por ejemplo, Leibniz se puso a pensar algo que todo mundo, desde los niños de primaria hasta los científicos saben hacer muy bien: que es sumar. Todos sabemos sumar, pero no sabemos que es sumar, ni siquiera nos lo preguntamos, lo presuponemos. Leibniz en cambio se propuso explicar que significaba sumar. Y, al ocuparse de esta actividad tan “inútil”, inventó una de las primeras máquinas sumadoras. (Colerus:1973:42)

Lo cual no significa que la epistemología filosófica tenga por objeto producir computadoras, aunque pueda hacerlo, sino que indaga, desinteresadamente, la actividad de nuestro pensar. Trata de responder, de acuerdo con Heidegger, a la pregunta: ¿Que significa pensar? (Heidegger:2010:15 y ss.) De la respuesta pueden surgir cosas útiles u otras preguntas y así indefinidamente.

Incluso, podemos decir que todos los filósofos tratan de responder a esta pregunta, entre otras, sobre la naturaleza del pensamiento. Por ejemplo, Platón decía en el diálogo Teetetes lo siguiente:

Teetetes. - ¡Qué entiendes por pensar?

Sócrates.- Un discurso que el alma se dirige a sí misma sobre los objetos que considera ... el alma cuando piensa, no hace otra cosa que conversar consigo misma, interrogando y respondiendo, afirmando y negando, y que cuando se ha resuelto, sea más o menos pronto y ha dicho su pensamiento sobre un objeto sin permanecer más sin duda, en esto consiste el juicio. Así pues, juzgar, en mi concepto, es hablar, y la opinión es un discurso pronunciado no a otro, ni de viva voz, sino en silencio y así mismo. (Platón:1979:332-333)

⁷⁶² “Sin embargo, la misma familiaridad de estos conocimientos, creó, más que otra cosa, dificultades en el estudio de la lógica, porque, por una parte, fácil es creer que no vale la pena de ocuparse de cosas que ya conocemos; y por otra precisamente se trata de conocerlas de un modo diverso y hasta si se quiere opuesto a cómo eran conocidas antes.” (Hegel:1980:17)

Como siempre estamos pensando u opinando se nos olvida que el pensar se realiza dialogando con nosotros mismos. Se ha vuelto tan automático el pensamiento que creemos que es de naturaleza monológica y no dialógica. El redescubrimiento de la dialogicidad del pensamiento se ha vuelto una de las grandes aportaciones de la epistemología de las ciencias sociales, como veremos más adelante cuando abordemos la teoría de Habermas, entre otros.

Otro pensador muy importante para el estudio de la epistemología es Kant, tal vez el más importante. Para Kant, la epistemología no sólo se ocupa de los presupuestos *a-priori* del conocimiento o de la ciencia, sino sobre todo de como esos principios *a-priori* hacen posible el conocimiento y la experiencia científica. Es decir, en términos de Cassirer, uno de los más importantes epistemólogos neokantianos:

Aquí se parte de un determinado entrelazamiento constructivo en el cual, y a través del cual, nacen para nosotros, al mismo tiempo, multitud de elementos particulares condicionados por la forma general del entrelazamiento. (Cassirer:1985:192)

La ciencia es determinada por los *a priori* que la ciencia presupone, pero no estudia. Por ejemplo, el concepto de tiempo o de espacio, de causa, de efecto, de verdad, entre muchos otros. La ciencia los utiliza, pero no los analiza. Esta tarea la ha llevado a cabo la epistemología filosófica.

Lo mismo puede decirse de la moral o del derecho: presupone ciertas ideas *a priori*, que *presuponen pero no ponen*, dicho en términos de Hegel, como lo son, según Kant, los conceptos de libertad, coacción, autodeterminación de la voluntad, entre otros más.

Mientras los kantianos se ocupan de estudiar los presupuestos teóricos del conocimiento, a los neo-kantianos y, en especial a Heidegger les interesan los presupuestos prácticos del pensar. La supuesta ontología heideggeriana me parece una verdadera epistemología sólo que inversa, en la que los presupuestos del pensar son ocultados por el propio pensamiento científico y técnico. Es decir, ocultan los existenciales o los presupuestos ontológicos del pensamiento. Por ello, la epistemología existencialista debe develar -recorrer el velo- que no nos deja ver esos presupuestos prácticos que deforman o limitan nuestro pensar. Es lo que el propio Heidegger y sus seguidores, en especial Gadamer, llama la *Aletheia*, o la verdad como develamiento. (Heidegger: 2010:24)

Además de estas teorías, se analizarán primeramente las perspectivas epistemológicas de Hegel, Marx, Habermas y Gadamer.

Para Hegel, el pensar consiste en "*colocar, soportar y superar la contradicción*". (Hegel:1983:60-61) En todo pensar está implicado su contrario, implicación que permanece oculta para el pensamiento tradicional por el temor a la contradicción. La

epistemología dialéctica soporta todo el peso de la contradicción para poder precizarla y superarla, aunque sea provisionalmente.

Marx, aunque no siempre logra soportar la contradicción, la precisa y la supera a veces, sobre todo en lo que se refiere al desenmascaramiento de las ideologías que ocultan y justifican el orden social capitalista, en especial el fetichismo del capital y del estado.

Para Gadamer y Habermas, la epistemología trata de traer a concepto, aunque sea parcialmente, lo que sucede atrás de la conciencia del sujeto, es decir, en el horizonte hermenéutico o en el mundo de la vida, respectivamente. El horizonte hermenéutico o mundo de la vida, si no es tematizado, es una pre-interpretación del mundo que va a condicionar, subrepticamente, toda interpretación, tanto científica, como social y jurídica. (Gadamer: 2000:338; Habermas:1993b:479)

Algunas de estas teorías nos ilustran sobre la importancia de la epistemología para las ciencias naturales, las ciencias sociales y para el derecho. Como ejemplo de epistemologías de las ciencias veremos, en el primer capítulo, las teorías de Popper, de Kuhn y de Lakatos.

Lo que Popper nos devela es que la diferencia entre la ciencia y la no ciencia no es la comprobación sino la falsación, pero lo que develamos de Popper es que la falsación puede ser falsada, su vez, lo cual nos lleva, hegelianamente, a la demostración científica.

Por su parte, Kuhn nos ha hecho ver que la ciencia normal presupone uno o varios paradigmas que le dan sentido a los descubrimientos científicos, pero también a sus anomalías que, se conservan y se superaran, en la redeterminación de nuevos paradigmas, a partir de ellas mismas.

Para Lakatos, los programas de investigación científica progresivos generan nuevas preguntas y nuevas respuestas, en cambio los programas de investigación regresivos son estériles en unas y en otras, por ello son abandonados por los investigadores jóvenes.

Por diversas que sean las diferentes epistemologías, su propósito es el mismo: develar lo que está oculto para el pensamiento y para la práctica, lo que ha sido olvidado, lo que tememos afrontar en nuestra vida o en nuestro pensamiento, en nuestra manera de pensar o de ser. Por ello, podemos decir, que la epistemología en general es una *Aletheia* y, en el derecho en particular, se trata de una "*Aletheia Jurídica*".

1. Apertura epistemológica del mundo

Cuando empezamos a hablar entramos en un mundo simbólico. Hablar es, precisamente, darse cuenta de que existe otro mundo sobrepuesto al mundo percibido por los sentidos. Que todas las cosas tienen un nombre, incluso nosotros mismos, que junto a las cosas existen las palabras (Foucault:1988:107), que mediante el lenguaje podemos participar con los demás de algo de lo que estábamos excluidos, en fin, de que el mundo está preñado de símbolos. Nos dice Cassirer al respecto:

En lugar de reducir esta relación simbólica a determinaciones de cosas, tenemos que reconocer que en ella reside la condición de posibilidad para el establecimiento de esas determinaciones. La representación no se comporta respecto del objeto como el efecto respecto de la causa, ni tampoco como la copia respecto del modelo original. Por el contrario, la representación guarda respecto del objeto una relación análoga a la que existe entre medio de representación y contenido representado, o entre signo y el sentido expresado en él. Si designamos “preñez simbólica” a esta relación, en virtud de la cual algo sensible cobra en sí mismo un sentido que exhibe inmediatamente a la conciencia, tal “preñez” no puede reducirse a procesos meramente reproductivos ni a procesos mediatamente intelectuales; se tiene que reconocer a la preñez como una determinación autónoma e independiente sin la cual no habría para nosotros ni “objeto” ni “sujeto”, no habría ni unidad del “objeto” ni unidad del “yo”. (Cassirer: 2003:276)

El lenguaje hablado son los materiales con los que se construye el mundo simbólico. Mediante el lenguaje hablado le damos significado a todos los elementos de nuestro mundo: a las cosas, a los sentimientos y a las normas. Con lenguaje adquirimos los valores de nuestra sociedad y también nuestros prejuicios y construimos nuestra identidad individual al socializarnos. (Habermas:1993a:337-364)

Pero hay un fragmento de este mundo simbólico al que no podemos acceder mientras no aprendemos a leer y a escribir. Con estos saberes entramos a otro nivel del mundo simbólico: el de la literatura, la ciencia, la historia, el dinero, el arte, los números, la cultura en general. Es como penetrar en un segundo mundo integrado no sólo por otros símbolos, sino por símbolos de símbolos. Es decir, por el lenguaje escrito que es un símbolo del símbolo del lenguaje hablado. Los símbolos de símbolos son, por tanto, “*meta-símbolos*” de primer nivel. (Berumen:2016:28 y ss.) A los cuales se les añaden, con los lenguajes especializados de las ciencias y de las profesiones, “*meta-símbolos*” de segundo o, incluso de tercer nivel. De tal modo, que podemos considerar a la cultura de una sociedad como un tejido de símbolos, de meta-símbolos y de meta-meta-símbolos, dentro del cual vivimos.

Esta atmósfera simbólica que nos rodea y en la cual respiramos no sólo nuestras ideas, sino también nuestros valores, nuestros principios, nuestros prejuicios, nuestras ideologías religiosas, políticas y jurídicas, se internaliza tanto en nuestra conciencia y en nuestras prácticas cotidianas que se nos olvida que está constituida por símbolos y creemos que es el mundo real. Este olvido de los símbolos es el verdadero “olvido del ser” al que se refiere Heidegger.(1986:11) No es un problema ontológico, realmente, sino un problema epistemológico. Es la clausura del mundo simbólico el verdadero objeto de la epistemología. Y su propósito es la apertura de dicho mundo simbólico, que no sólo está olvidado por el ser, sino que está olvidado que está olvidado.

Este “*olvido del olvido*” es lo que constituye la naturaleza de los mitos que, para bien o para mal, los pueblos han creído porque necesitan creer en ellos. La epistemología filosófica no tiene por finalidad disolver los mitos, sino solo despertarlos para, cuando menos, neutralizarlos, haciéndonos recordar su naturaleza simbólica, mediante otros símbolos, sobre todo los símbolos artísticos. (Berumen:2013:317 y ss.)

2. Pensar y calcular (Heidegger)

La famosa y provocadora frase de Heidegger: “la ciencia no piensa, calcula” (Heidegger: 2010:19) parece como si fuera la venganza de la filosofía con respecto del desprecio que la ciencia, ha sentido siempre por la filosofía. Pensemos por ejemplo en la dogmática postura de Hume, citado por Ayer (1986:15), al respecto:

¿Contiene algún razonamiento abstracto acerca de la cantidad y el número? ¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de los hechos y cosas existentes? ¿Tampoco? Pues entonces arrojémoslo a la hoguera, porque no puede contener sino sofismas y engaño.

O en un casi contemporáneo de Heidegger, es decir Carnap, el cual citado por D’Agostini (2000:84-174), se burlaba de aquél diciendo que su lenguaje revelaba “toscos errores lógicos”, “sucesiones de palabras sin sentido”, sus “palabras no dicen nada”, “habla sin entenderse”, se trata de “pseudo conceptos” y de “pseudo proposiciones”.

¿Quién no sabe pensar, la ciencia o la filosofía?, esa parece ser la cuestión epistemológica. Todo depende de que se entienda por pensar. El positivismo lógico (Carnap) considera que el lenguaje científico se conforma con tres tipos de enunciados: enunciados empíricos (particulares), enunciados teóricos (generales) y enunciados lógicos que conectan a los primeros y a los segundos. En esto consiste el pensar científico: en relacionar lógicamente los enunciados teóricos con los enunciados empíricos. (Carnap:1965:175)

Sin embargo, los mismos positivistas lógicos se fueron percatando que la diferencia entre los enunciados teóricos y los enunciados empíricos no era tan clara como parecía. Éstos ya se encontraban “cargados” de teoría. Es decir, era la teoría la que nos decía cuáles eran los enunciados empíricos relevantes y no a la inversa, no eran los enunciados empíricos los que determinaban, mediante los enunciados lógicos, a los enunciados teóricos. Carnap llamó a estos enunciados empíricos cargados de teoría, como enunciados protocolares. (Carnap:1965:172)

Resultaba que los enunciados protocolares “presuponían” a las teorías científicas, las cuales determinaban a aquéllos. En otras palabras, estas presuposiciones teóricas cumplían la función de los *a-priori* kantianos que no tan sólo son anteriores a la experiencia sino que hacen posible la experiencia científica.⁷⁶³ Pensar es precisamente estudiar estos *a-priori* de la experiencia. En este pensar los *a-priori* del conocimiento consiste la epistemología.

Los neokantianos de Marburgo se ocuparon de los presupuestos de las ciencias naturales y los de Baden de los presupuestos de las ciencias de la cultura. En ambos casos, su enfoque epistemológico fue teórico y no práctico. Es decir, se ocuparon más de los presupuestos científicos de la cultura que de los presupuestos culturales de la ciencia, enfoque éste último que cumplirán más tarde los epistemólogos existencialistas como Heidegger y Sartre que estudiaremos un poco más adelante. Mientras tanto, expondremos brevemente los resultados más interesantes del enfoque neokantiano.

Un aporte fundamental es el de Rickert. Habermas señala en su libro *La lógica de las ciencias sociales*, (1993:83 y ss.) la famosa distinción que hace este autor entre ciencias naturales y ciencias de la cultura. Mientras las primeras se ocupan de la “explicación” de los hechos, (*erklären*) las segundas buscan su “comprensión” (*verstehen*). La explicación se refiere a la indagación de las causas a partir de la observación y de la descripción técnica. Un hecho, un suceso queda explicado cuando se encuentran las causas que lo producen empíricamente. En cambio, la comprensión busca el sentido de un producto de la cultura humana. Es decir, busca interpretar el significado que una comunidad le atribuye a sus conductas, a su religión, a su arte, a su derecho.

El que las ciencias naturales y las ciencias culturales serán diferentes, no quiere decir, como suele decir Hegel, que sean indiferentes. Los fenómenos sociales pueden estudiarse desde estas dos perspectivas epistemológicas, porque el mundo social es un mundo doble: tiene un aspecto fáctico y un aspecto simbólico. Pensemos, por ejemplo, en el dinero: el metal, el papel o el registro electrónico son productos de las

⁷⁶³ Ver *supra* nota 5.

ciencias naturales, pero su valor, es el objeto de las ciencias culturales como la economía, el derecho, la sociología. De igual modo, podemos distinguir el sexo y el género: el primero es un fenómeno biológico y el segundo es el sentido que se le atribuye en un fenómeno cultural. Incluso podemos distinguir el cerebro y la mente. Aquél es un órgano neurológico y ésta es la interpretación que le dan ciertas culturas. (Searle:2001:31-37) En el mundo del derecho, también podemos distinguir entre la conducta y su interpretación normativa como ilícito ó como sanción, como robo o cómo embargo, como homicidio ó como pena de muerte. (Kelsen:1983:62)

Dilthey, citado por Habermas (1993:83 y ss.) le ha dado a esta dualidad, un sentido más íntimo. Para él, las ciencias del espíritu, como las llama, buscan reproducir la vivencia de la religión, el arte y la filosofía, mientras que las ciencias naturales se ocupan de los mecanismos externos de los fenómenos. En realidad, lo que buscan las ciencias del espíritu es la *revivencia*, es decir, la reproducción de la vivencia del autor en la conciencia del intérprete.

Un ejemplo religioso podría ser el de Cristo, que es un dios que sufre, como revivencia de los sufrimientos del creyente en él. (Feuerbach:2002:113) Una revivencia artística podría ser "*oír resonar en los otros los mismos pensamientos que uno alberga*". (De Beauvoir:1986:152) Y una revivencia filosófica, podría ser la hegeliana "*dramaturgia del concepto*" que expresa nuestros conflictos morales e intelectuales. (Bourgeois:1972:20) En derecho, la revivencia diltheiana nos recuerda, analógicamente, a la escuela de la exégesis que busca, para interpretar al derecho, la voluntad del legislador. (Bonnecase:1944:141) Tal vez, la voluntad del legislador no alcance a ser una revivencia, pero es posible que alcanzarla podría llevar a interpretar al derecho de una manera mucho más vital.

Un tercer pensador neokantiano que nos ayudará a perfilar esta epistemología será Cassirer. Como ya vimos, este pensador nos dice que el mundo social es un mundo simbólico. Por símbolo se entiende toda representación. Es decir, los signos y las imágenes, o sea símbolos en sentido estricto. Ambos, los signos y los símbolos tienen dos elementos: un elemento natural, perceptible por los sentidos que se llama *significante* (o *simbolizante*) y un significado (o *simbolizado*) es decir el sentido que se atribuye al *significante*. (Cassirer:2003:30-31-35) De acuerdo a la semiótica moderna, podemos decir que un signo (o un símbolo) es la unidad, relativamente arbitraria entre *significante* (*simbolizante*) y *significado* (*simbolizado*). (Berumen:2016:212)

La relación entre ambos elementos es relativamente arbitraria, porque es relativa a una comunidad lingüística, pero no es natural, a pesar de la opinión de Platón. (1979:256) El olvido de esta arbitrariedad, aunque sea relativa, es lo que hace que nos parezca una unidad natural. Olvido que da origen a los mitos, que es una de las manifestaciones simbólicas más importantes según Cassirer. (2003:45) Por ejemplo, en el mito de la "*Eucaristía*", los católicos creen que en la hostia está, verdadera y

realmente el cuerpo de Cristo, cuando sólo es uno de sus símbolos más importantes. (Feuerbach:2002:288) De igual modo, en el mito del “*Capita*”, los capitalistas, nos hacen creer que en el dinero se encuentra la riqueza, cuando en realidad sólo es un símbolo del valor de cambio. (Marx:1979:374) Por último, en el mito del “Estado” se nos hace creer que es un sujeto de gran formato, cuando sólo es la personificación del orden jurídico. (Habermas:1993a:93)

En el caso de los prejuicios, la unidad entre el significante (o simbolizante) y el significado (o simbolizado) es tan estrecha en la conciencia que el juicio del significado es automático ante la sola presencia de significante. Por ejemplo, cuenta Eduardo Galeano que, en Perú, había un abogado negro que todos los jueces lo consideraban el reo. (Galeano:2007:67) La relación negro-reo se establece automáticamente en la conciencia racista. De igual modo, cuando la precandidata indígena, Marychuy, es considerada, también como una criada, por los racistas, se establece esa relación casi automática entre indígena-criada, como si no tuvieran otras aspiraciones legítimas.

La epistemología tendrá en estos y otros casos, el cometido de separar, racionalmente, el significante y el significado claramente para neutralizar los prejuicios. Para ello nos puede ser útil, lo que Husserl llamó la “*reducción fenomenológica*”, es decir, poner entre paréntesis ya sea el significante o el significado, la famosa “*epoché*”. (1986:71 y ss.) Aunque Husserl pensó la reducción fenomenológica para desvincular los hechos de las esencias en la conciencia intencional (1986:71 y ss.), también señaló que la reducción fenomenológica era aplicable a las ciencias de la cultura, es decir, que era posible fenomenológicamente, poner entre paréntesis, de una manera provisional, los valores culturales, científicos, estéticos o religiosos. (1986:131 y ss.)

Podemos poner el ejemplo de “*La náusea*” de Sartre. (2006) Si ponemos entre paréntesis, provisionalmente, todos los valores humanos, como la dignidad, la libertad, la sensibilidad, la belleza, y los desconectamos de los individuos, estos nos parecerán seres puramente biológicos, entes físicos sin ningún sentido humano, y sentiremos la náusea por el sin sentido de la existencia. Pero, como sólo es una desconexión provisional, sentiremos que son esos valores los que nos hacen humanos y volveremos a revestir a los individuos con los mismos, para que desaparezca la náusea y recobren su forma humana. La reducción fenomenológica se vuelve un ejercicio, a la par ético y estético, que puede fundamentar nuestro humanismo.

En cambio, si hacemos de la reducción fenomenológica, un ejercicio ontológico, como hace Heidegger, llegamos a la deshumanización del “Ser” que sólo adquiere su sentido humano con la muerte. El hombre es un ser para la muerte, nos dice este autor. (1986:258 y ss.) La reducción del ente en ser, le quita a aquél todos sus atributos humanos y culturales (Rossi:2012:8-11) con el objeto de “curarlo” de la “tecnificación” del mundo moderno y del anonimato del “*das Man*” y enfrentarlo con su finitud y a su autenticidad. (Heidegger:1986:277) Pero como esta reducción no es fenomenológica

sino ontológica, es decir, no es provisional sino definitiva en nuestro pensar, entonces el ente no es el hombre sino sólo es un “ser ahí” eyectado al mundo, como cualquier animal. (Heidegger:1986:242)

La reducción fenomenológica del ente al ser, tiene la virtud de permitirnos pensar nuestra existencia sin renunciar a nuestra esencia, en cambio la reducción ontológica del ente en el ser nos puede llevar a renunciar a ésta como precio del pensar a aquella. Husserl separa los valores del ente para reunirlos en el ser, mientras que Heidegger une al ser y al ente para separarlos de los valores.

El desnudar al ente de todos los valores no nos lleva a la náusea de la existencia sino a la indiferencia por la muerte, lo cual nos permite explicar la relación de Heidegger con los nazis: junto con ellos piensa al hombre como un ser para la muerte, mientras que los judíos son sólo entes para calcular. (Quesada:2008:104 y ss.)

Pensar el ser y calcular el ente. Esta parece ser la epistemología heideggeriana. Sólo la primera (pensar el ser) es *Aletheia* auténtica o radical. Sin embargo, develar el ser de una manera absoluta, es decir, levantar todas las capas del sentido al mismo tiempo, es imposible pues no habría ningún lugar desde donde hacerlo más que desde la muerte que se volvería el único sentido posible del ser, tal y como lo dice Heidegger, (1986:282) lo cual equivale al sinsentido de lo simbólico y de la historia y, en realidad, es volver a la opacidad del ente.

La *Aletheia* como reducción fenomenológica sólo tiene sentido si se relativiza. Si se lleva hasta el extremo se transforma, como todo principio llevado a lo absoluto, de acuerdo a Hegel ⁷⁶⁴ en lo contrario de sí mismo, es decir, se sumerge en las aguas del olvido e, incluso, en el olvido del olvido.⁷⁶⁵

En cambio, una reducción fenomenológica relativa nos permite abrir el mundo epistemológico de los valores, poniendo entre paréntesis al ser, o penetrar en el sentido del ser, poniendo entre paréntesis a los valores. De este modo, podemos interpretar las distintas epistemologías en la historia: a una *Aletheia* óptica, sigue una *Aletheia* ontológica y ésta a aquélla, y así sucesivamente, para usar la terminología heideggeriana.

⁷⁶⁴ “Cuando algo ha sido determinado como positivo, si se prosigue a partir de este fundamento, se nos convierte en negativo de inmediato, entre las manos, y viceversa lo que ha sido determinado como negativo, se convierte en positivo, de manera que el pensamiento reflexivo se enreda en estas determinaciones y se contradice a sí mismo.” (Hegel:1982:68)

⁷⁶⁵ “Pero la conciencia ética ha bebido en la copa de la sustancia absoluta el olvido de toda la unilateralidad del ser para sí, de sus fines y de sus conceptos peculiares, ahogando así en estas aguas de la laguna Estigia, al mismo tiempo, toda esencialidad propia y toda significación independiente de la realidad objetiva”. (Hegel:1985:275)

3. La potencia del acto (Aristóteles)

Las ideas que, en Platón, son los modelos con base en los cuales se llevan a cabo los objetos del mundo sensible, en Aristóteles se transforman en el concepto de ser en potencia, y el mundo sensible se transforma en el ser en acto. (Goya & Samaranch:1999: XXXI - XXXII)

Si para el primero las ideas son perfectas, inmutables y eternas, para el segundo el ser en potencia es imperfecto, mudable e inacabado, por un lado. Por otro, para aquél el mundo sensible es imperfecto, cambiante y mortal, para éste el ser en acto es perfecto, acabado y concreto. (Aristóteles:1980:157)

Es decir, Aristóteles invierte la relación entre ambos mundos. Las ideas como ser en potencia pueden seguir entendiéndose como modelos del ser en acto, pero como sus esbozos, como su forma o como su esencia. Por su parte, el ser en acto es la realización del ser sólo en potencia, su materia, su existencia.

El ser en potencia es formal y esencial, pero le falta la materia y la existencia. El ser en acto es material y existencial, pero contiene la esencia y la forma también. Digamos que el ser en acto es un ser real, mientras que el ser en potencia sólo es ideal. (Grenet:1973:71-72)

Lo cual no significa que alguno sea más importante que el otro, se necesitan ambos para constituir el ser real: la forma y la materia, la esencia y la existencia. Sin forma la materia sería informe, no habría un ser real, pero sin materia, la forma sería una entelequia, como la llama Aristóteles justamente. (Grenet:1973:45-46)

Pensemos, por ejemplo, en el ADN, la molécula de la vida. La secuencia de los genes va a determinar las características de los individuos y de las especies, pero la lucha de éstas va a redeterminar las mutaciones de las secuencias. (Freeland:1981:152 y ss.)

Desde un punto de vista epistemológico, los presupuestos teóricos o las pre-interpretaciones del conocimiento o de la acción, pueden entenderse, desde el punto de vista aristotélico, como el conocimiento en potencia, indeterminado, inconsciente, pero por ello va a condicionar nuestros conocimientos, nuestras interpretaciones y nuestras prácticas en acto.

Conocer nuestros prejuicios, nuestros presupuestos teóricos y prácticos o nuestras pre-interpretaciones no significa que los desechemos o los dejemos de considerar, sino que los rediseñamos, los ponemos o los reinterpretamos, en una palabra, los redeterminamos, como conocimientos en acto.

Podemos pensar, por ejemplo, en una ley injusta que puede ser válida en potencia, pero no en acto, hasta que los actos de ejecución de la misma se realicen de una manera justa. De igual modo, los derechos humanos sólo pueden entenderse que están

en potencia cuando se incluyen en la constitución o en los tratados, pero sólo serán derechos humanos en acto hasta que se cumplan. Mientras no sean eficaces, los derechos humanos están sólo en potencia y como tales, pueden ser sus contrarios, es decir, ser ideologías como sostiene Marx, que más adelante veremos.

Podemos concluir que los preconceptos (prejuicios, presupuestos, pre-interpretaciones, ideologías) no son conceptos todavía, pero pueden (potencia) llegar a serlo, si los redeterminamos en conceptos mediante otros conceptos, es decir, si los superamos y los conservamos a la vez (*aufbehen*) como dice Hegel, que un poco más adelante veremos con más detenimiento.

4. Lentes epistemológicos (Kant)

Kant usaba tres tipos de lentes: unos verdes para observar al ser natural, otros azules para ver el deber ser social y unos rojos para percibir el querer ser artístico. Con los lentes del ser lograba captar la causalidad, es decir, veía al mundo como un conjunto de causas y efectos. Con los lentes del deber ser accedía a la libertad, es decir, al mundo como un conjunto de vínculos entre deberes y derechos. Y, por último, con los lentes del querer ser penetraba en la teleología, un mundo de medios y de fines bellos. Cuando leemos los libros de Kant: *Crítica de la razón pura*, *Crítica de la razón práctica* y *Crítica del juicio* nos damos cuenta de que tenemos puestos, *a priori*, esos lentes epistemológicos, respectivamente. (Kant:1982:1983:1981)

La metáfora de los lentes epistemológicos significa que el conocimiento científico, moral o estético utiliza ideas *a priori* para tener experiencias, es decir, son ideas antes de la experiencia científica, moral o estética. Pero significa sobre todo que las ideas *a priori* no tan sólo son antes de la experiencia sino que hacen posible la experiencia. (Kant:1982:27-37-38) Si no tenemos esos conceptos *a priori* (lentes epistemológicos) no podríamos tener experiencias determinadas del mundo, de la moral o del derecho, ni de la belleza. En términos metafóricos, sin los lentes no podríamos ver la realidad verde (naturaleza), ni azul (moralidad), ni roja (belleza).⁷⁶⁶

Sin la idea de causa, por ejemplo, percibiríamos el mundo de una manera caótica o mítica; sin el concepto de libertad, no podríamos percibir ni la moralidad ni la juridicidad de los actos humanos y sin el concepto de la belleza tampoco podríamos distinguir lo bello de lo feo. El principio de causalidad, el principio de la libertad y el principio de la belleza son, pues, condiciones de la experiencia científica, moral o estética. El estudio

⁷⁶⁶ Los colores, por supuesto, son relativamente arbitrarios.

de estos principios a priori es el objeto de la epistemología o crítica del conocimiento, como la llamó Kant. (Verneaux:1979:16)

Los *a priori* de Kant se parecen a las ideas paradigmáticas de Platón y a los juegos del lenguaje de Wittgenstein. “Las diferencias entre Platón, Kant y Wittgenstein son claras: los arquetipos son celestes y eternos; los juicios sintéticos a priori están en la razón y son necesarios; la gramática filosófica está en el lenguaje y es variable como él mismo. Pero la continuidad también es innegable: los arquetipos sirven para producir el mundo sensible; los juicios sintéticos a priori, sirven para producir experiencias determinadas y la gramática filosófica sirve para producir los enunciados filosóficos” de los juegos del lenguaje. (Berumen:2016:352)

Kant es considerado el creador de la epistemología moderna, mientras que Platón es el fundador de la epistemología premoderna y Wittgenstein ha establecido las bases de la epistemología posmoderna. Su influencia ha sido inmensa. Platón en el mundo del ser; Kant en el mundo del pensamiento y Wittgenstein en el mundo del lenguaje. Ser, pensamiento y lenguaje: los ejes epistemológicos de la historia de la filosofía.

Concretándonos en Kant, las ideas *a priori* de la Causalidad son de tres tipos: las formas de la intuición: el tiempo y el espacio; las categorías trascendentales: calidad, cantidad, relación y modalidad; y los juicios sintéticos *a priori*: categóricos, hipotéticos y disyuntivos. (Berumen:2008:35-36) Las formas de la intuición, las categorías trascendentales y los juicios sintéticos a priori son, continuando la metáfora de los lentes, distintos grados de graduación de los anteojos, con que se perciben los objetos de una manera cada vez más penetrante y precisa.

El tiempo y el espacio, como formas de la intuición, son *los a priori* más generales, es decir, todos los pensamientos presuponen al espacio y al tiempo. Las categorías son presupuestos para la percepción de determinadas características de la realidad. Y los juicios sintéticos *a priori* son presupuestos de las diversas maneras de vincular los razonamientos sobre el mundo natural.

Las formas de la intuición (espacio y tiempo) posibilitan a las categorías trascendentales (calidad, cantidad, relación modalidad) y éstas hacen posibles a los juicios sintéticos a priori (categóricos, hipotéticos y disyuntivos), pero son éstos juicios los que ordenan a las categorías y éstas a las formas de la intuición. (Berumen:2008:36) Dicho en términos hegelianos, la intuición determina al entendimiento para que éste determine a la razón, pero la razón redetermina al entendimiento y éste redetermina a la intuición.

Quizá un ejemplo, pueda aclarar esta relación recíproca entre intuición, entendimiento y razón. Analicemos algunas escenas de “*La vida de Galileo*” de Bertolt Brecht. La primera es entre Galileo y Andrea, su ayudante:

Galileo. ¿Has comprendido entretanto lo que te dije ayer?

Andrea. ¿Qué? ¿Lo de Kippérniko y sus vueltas?

Galileo. Sí.

Andrea. No. ¿Por qué quiere que lo comprenda yo? Es muy difícil, y en octubre sólo cumpliré los once.

Galileo. Precisamente por eso quiero que lo comprendas. Para que se comprenda trabajo yo y me compro esos libros tan caros en lugar de pagar al lechero.

Andrea. Pero yo veo que el Sol, a la tarde, está en un lugar distinto del de la mañana. ¡Por eso no es posible que esté inmóvil! ¡Nunca jamás!

Galileo. ¡Tú ves! ¿Qué ves? No ves nada. Sólo abres mucho los ojos. Abrir mucho los ojos no es ver. (*Coloca en medio de la habitación el soporte de hierro de la palangana*) Esto es el Sol. Siéntate. (*Andrea se sienta en la silla. Galileo queda de pie detrás*) ¿Dónde está el Sol, a tu derecha o a tu izquierda?

Andrea. A mi izquierda.

Galileo. ¿Y cómo puede llegar a la derecha?

Andrea. Si usted lo lleva, naturalmente.

Galileo. ¿Sólo de ese modo? (Lo levanta con la silla y le da media vuelta) ¿Dónde está ahora el Sol?

Andrea. A mi derecha.

Galileo. ¿Y se ha movido?

Andrea. No.

Galileo. ¿Quién se ha movido?

Andrea. Yo.

Galileo. ¡Falso! ¡Estúpido! ¡La silla!

Andrea. ¡Y yo con ella!

Galileo. Naturalmente. La silla es la Tierra. Y tú estás sobre ella. (Brecht:2007:13-14)

Parece que la intuición del espacio es la que determina la categoría de la relación entre el Sol y la Tierra, (el Sol es el que se mueve) como cree Andrea, pero en realidad es la categoría de la relación (la Tierra es la que se mueve) la que redetermina el movimiento de los astros en el espacio, como le muestra Galileo. O más bien, Andrea no se da cuenta que él supone, que la Tierra no se mueve, por eso “ve” que el Sol si lo hace. Galileo está haciendo un ejercicio epistemológico al llevar a cabo un juicio a priori hipotético heliocéntrico basado en la teoría de Copérnico.

Otra escena interesante, a este respecto es la siguiente:

Galileo. (*acercándose al antejo*): Como Vuestra Alteza sabe sin duda, desde hace algún tiempo los astrónomos tenemos grandes dificultades con nuestros cálculos. Utilizamos para ellos un sistema muy antiguo, que

parece estar de acuerdo con la Filosofía pero, por desgracia, no con los hechos ... El planeta Venus, por ejemplo ... y algunas pequeñas estrellas, recientemente descubiertas por mí, alrededor de Júpiter. Si los señores están de acuerdo, podríamos comenzar por una observación de los satélites de Júpiter, las Estrellas Mediceas ...

Andrea. (señalando el taburete que hay delante del anteojo: Por favor, siéntese aquí.

El Filósofo. Gracias, hijo. Me temo que todo esto no sea tan sencillo. Señor Galilei, antes de utilizar su famoso tubo, quisiéramos tener el placer de una discusión. Tema: ¿pueden existir esos planetas?

El Matemático. Una discusión en regla.

Galileo. Yo había pensado que mirarían simplemente por el anteojo y se convencerían.

Andrea. Por aquí, por favor.

El Matemático. Claro, claro ... Naturalmente, usted sabe que, según la opinión de los antiguos, no es posible que existan estrellas que giren en torno a otro centro que no sea la Tierra, ni que no tengan su apoyo en el Cielo.

Galileo. Sí.

El filósofo. Y, prescindiendo de la posibilidad de que existan tales estrellas, de lo que el matemático -se inclina ante el matemático- parece dudar, quisiera plantear como filósofo, con toda humildad, la siguiente pregunta: ¿son necesarias tales estrellas? *Aristotelis divini Universum* ... (...)

Galileo. ¿Y si Su Alteza contemplara por ese anteojo la existencia de esas estrellas tan imposible como inútiles?

El Matemático. Se sentiría la tentación de responder que su anteojo, al mostrar lo que no puede ser, no es muy de fiar, ¿no?

Galileo. ¿Qué quiere decir con eso?

El Matemático. Sería mucho más provechoso, señor Galilei, que nos diera las razones que le inducen a suponer que, en las más altas esferas del Cielo inmutable, los astros pueden moverse libremente.

El Filósofo. ¡Razones, señor Galilei, razones!

Galileo. ¿Razones? ¿Cuándo una ojeada a las propias estrellas y a mis anotaciones demuestran el fenómeno? Señor mío, la discusión me parece de mal gusto. (Brecht:2007:44-46)

A primera vista, parece que los *a priori* del Filósofo y del Matemático, es decir, la filosofía de Aristóteles, no les permite tener experiencias científicas, sino que se los impide. Y también parece que Galileo no necesita de juicios a priori para tener experiencias científicas. Pero, en realidad, no es así. Galileo presupone los *a priori*

483

teóricos de Copérnico pero no los puede explicitar por temor a la Inquisición. Y sus oponentes no tienen en realidad *a priori* científicos sino prejuicios. Por eso no pueden aceptar la observación de los hechos y piden razones a Galileo, es decir, los presupuestos teóricos de las observaciones de Galileo. Pero éste no puede dárselas impunemente, como después se verá en el desenlace. El drama de la obra está precisamente en la necesidad de los presupuestos teóricos y en la imposibilidad de presupuestos políticos.

Con el *a priori* de la libertad sucede algo parecido. Podemos distinguir, en Kant, tres niveles epistemológicos: el primero sería el sentido moral común, el segundo, la buena voluntad y el tercero, el imperativo categórico. (Deleuze:2007:67 y ss.; Körner:1995:123 y ss.) El *a priori* del sentido moral común es lo que se presupone, en general, que es lo correcto, lo que puede llegar a ser un prejuicio. Para corregir esta posibilidad, la buena voluntad considera que hay que cumplir el deber por el deber mismo. (Körner:1995:118) Lo cual puede llevar a rigideces morales que nos hagan caer en excesos y, por tanto, en la dialéctica negativa del concepto.⁷⁶⁷

Lo cual puede evitarse con el imperativo categórico, cuya formulación más importante es la siguiente: “*obra de tal manera que la máxima de tu acción pueda ser elevada a norma de observancia universal.*” (Kant:1983:112).

El imperativo categórico redetermina al sentido moral común por medio de la buena voluntad. Por un lado, racionaliza al sentido común y, por otro, flexibiliza la buena voluntad. Podemos decir que evita los prejuicios del sentido moral común y proporciona a la buena voluntad la comprensión necesaria para evitar la intolerancia. Como dice Shakespeare: *los hombres buenos para ser mejores han de ser un poco malos.* (Shakespeare:1970:228)

En sus *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, Kant también formula un imperativo jurídico de la siguiente manera: una acción es conforme a derecho cuando su máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal. (Kant:1978:33) La libertad, como el *a priori* fundamental del derecho moderno es relativa, para poder ser el fundamento del estado de derecho, de otro modo, como libertad absoluta sería el terror absoluto, lo que nos volvería al estado de naturaleza. (Berumen:2017:137)

Ya para terminar, haremos una breve referencia al *a priori* de la belleza con el que Kant intenta compaginar a la causalidad y a la libertad. También nos encontramos en él tres niveles: el deseo, el *telos* o fin y lo artístico. (Körner:1995:158 y ss.)⁷⁶⁸ La

⁷⁶⁷ Ver *infra*, inciso 7.

⁷⁶⁸ Körner, *op. cit.* pp. 158 y ss.

satisfacción de un deseo nos lleva a buscar los medios adecuados para ello. La adecuación del medio al fin nos lo proporciona el conocimiento de la causalidad y la determinación del fin nos lo proporciona la libertad. La belleza se logra, por su parte, cuando se da “un fin sin fin”. (Kant:1981:231; Deleuze:2007:96; Korner:1995:169) Es decir, cuando el medio es el mismo fin y el fin es el mismo medio. Es decir, cuando la actividad es totalmente desinteresada, no utilitaria, estamos en presencia de la “Crítica de la razón estética”.

Podemos pensar, por ejemplo, en la película titulada: “La vida ante sus ojos” del director Vadim Perelman y protagonizada por Uma Thurman, en la que el placer estético es tan intenso porque no busca ser edificante ni explicativo, sino solamente nos expresa la emoción de la solidaridad humana entre dos amigas que están dispuestas a morir una por la otra en una situación límite, lo cual se vuelve, paradójicamente lo más edificante y lo más explicativo de la naturaleza humana. El cambio repentino de todos los a priori nos hace reinterpretar toda la historia, reinterpretación que nos produce un choque epistémico del que sólo salimos mediante una catarsis de sublime belleza.

A PRIORI DE LA BELLEZA

Diana disfruta de una vida perfecta con su marido y su hija pequeña. Pero al acercarse el decimoquinto aniversario de un suceso que tuvo lugar en su instituto, donde un estudiante armado arrinconó a una Diana adolescente y a su mejor amiga Maureen, Diana comienza a tener confusas visiones de un presente no tan perfecto como pensaba. Acosada por unas imágenes que amenazan con resquebrajar los muros de su realidad, Diana tendrá que bucear en su pasado para averiguar qué ocurrió realmente aquel día...

Uma Thurman
Evan Rachel Wood

del director de Casa de Arena y Niebla

la vida ante sus ojos

Dirigida por Vadim Perelman (*Casa de Arena y Niebla*) y protagonizada por Uma Thurman (*Kill Bill: Salizaje*) y Evan Rachel Wood (*El Luchador, El Rey de California*), *La Vida Ante Sus Ojos* es una envolvente historia, con tintes de thriller sobrenatural, sobre la amistad, los sueños y la imaginación basada en la novela homónima de Laura Kasischke.

★★★★★

"Abran cualquier periódico cualquier viernes, y leerán sobre buenas y muy buenas películas, pero esta está en otra liga, es emocionalmente sofisticada y humana, merece la pena hablar de ella durante horas."

San Francisco Chronicle

Distribuido en colaboración con Televisión de Catalunya

EXTRAS: MAKING OF / GALERÍA DE IMÁGENES / TRÁILER / FICHA ARTÍSTICA / FICHA TÉCNICA / FICHOGRAFÍAS SELECCIONADAS

DVD VIDEO	PG-13	NOVA	NOVA	ROMAS VOZ EN ESPAÑOL CASTELLANO GALICIA	SUBTÍTULOS CASTELLANO GALICIA	REFLEXIONES ROMAS (PARA MEMBRAS DE CLAYMORE)
PG-13	PG-13	NOVA	NOVA	ROMAS VOZ EN ESPAÑOL CASTELLANO GALICIA	SUBTÍTULOS CASTELLANO GALICIA	REFLEXIONES ROMAS (PARA MEMBRAS DE CLAYMORE)
PG-13	PG-13	NOVA	NOVA	ROMAS VOZ EN ESPAÑOL CASTELLANO GALICIA	SUBTÍTULOS CASTELLANO GALICIA	REFLEXIONES ROMAS (PARA MEMBRAS DE CLAYMORE)

LA VIDA ANTE SUS OJOS / DVD

VERTICE CINE SLID
Nº Registro España Asistencia 1397
Nº Expediente: 1143/09 / Nº Expediente Reg. 11/2012/2009
DVD 9 / Una cara y diez capes. La narración entre capes puede provocar náuseas.

8 420172 056315

D2814

vertice cine

Los *a priori* kantianos han tenido una gran influencia en la epistemología moderna, una vez que han sido relativizados y flexibilizados por los diferentes autores de acuerdo a sus visiones particulares del mundo. Por ejemplo, Foucault los transformó en el a 485

priori histórico y Paul Kahn, en el a priori cultural entre otros, de los que más adelante nos ocuparemos.

A PRIORI KANTIANOS DE LA RAZÓN

Crítica de la razón
pura



Necesidad



Causalidad

Crítica de la razón
práctica



Libertad



Generalidad



Moralidad



Derecho



Buena
Voluntad



Imperativo
Categórico

Crítica del juicio



Belleza



Emotividad

5. Soportar la contradicción (Hegel)

No podemos salir de la caverna de Platón, o no podemos transformar nuestros prejuicios en potencia en juicios en acto, o nos vemos obligados a cambiar constantemente de anteojos epistemológicos, porque somos incapaces de precisar, soportar y superar la contradicción entre opuestos puntos de vista sobre un mismo objeto. (Hegel:1983:61)

Si no soportamos la contradicción entre dos ideas opuestas y nos inclinamos por una de ellas, la otra idea queda olvidada pero no desaparece y se transforma en una ideología, en un prejuicio, en un presupuesto, en una pre-interpretación, en un preconcepto que, no tan sólo va a condicionar nuestras interpretaciones, sino que va a reaparecer en nuestro pensamiento de una manera no controlada y nos llevará a la dialéctica negativa del concepto.⁷⁶⁹

Se requiere, como dice Hegel, soportar todo el peso de la contradicción entre las determinaciones opuestas por incómoda o dolorosa que resulte para el pensamiento. Hay que tomar las dos partes de la contradicción, llevar a ambas hasta sus límites sin soslayar ni privilegiar a ninguna de ellas mientras se desarrolla el conocimiento. (Berumen:2008:48)

Las contradicciones eludidas impiden al pensamiento encontrar nuevas determinaciones a los objetos. Por esto, la dialéctica exige del pensamiento la libertad de sus determinaciones. Si se suprime cualquier determinación, sólo por ser contradictoria con otra, se suprime la libertad del pensamiento y la posibilidad de su desarrollo cualitativo y concreto. (Berumen:2008:49)

Pero tampoco puede desarrollarse el conocimiento si la contradicción no es superada. Es necesario encontrar, a partir de ella misma el concepto superior que la disuelva. Sin embargo, la contradicción no puede ser superada si no es asumida con toda la precisión y la amplitud posible, es decir, se requiere el desarrollo cuantitativo de la contradicción cualitativa hasta un punto nodal, para lograr superarla. (Berumen:2008:49)

Esto quiere decir que el principio de contradicción es válido sólo hasta el momento inmediatamente anterior a la realización del punto nodal; pero para que se realice éste es necesario sostener la contradicción entre las determinaciones opuestas hasta el extremo, es decir, hasta que la contradicción se transforme en absolutamente general,

⁷⁶⁹ "Cuando algo ha sido determinado como positivo, si se prosigue a partir de este fundamento, se nos convierte en negativo de inmediato, entre las manos, y viceversa lo que ha sido determinado como negativo, se convierte en positivo, de manera que el pensamiento reflexivo se enreda en estas determinaciones y se contradice a sí mismo." (Hegel:1982:68)

y no desecharla desde el momento mismo en que aparece como oposición particular, durante el transcurso de un razonamiento. (Berumen:2008:48)

Un ejemplo de la dialéctica negativa del concepto lo constituye la teoría pura del derecho de Kelsen. La separación del ser (causalidad) del deber ser (imputación) la lleva hasta el extremo. Desde la coacción y los conceptos jurídicos fundamentales (hecho ilícito, obligación, derecho subjetivo, facultad) hasta la estructura jerárquica del orden jurídico (pirámide jurídica) pasando por la persona jurídica y los ámbitos de validez de las normas jurídicas (material, personal, espacial y temporal), Kelsen mantiene la estricta separación entre el ser y el deber ser. (Berumen:2008:25 y ss.)

Pero, cuando quiere fundamentar, puramente, la positividad del derecho, el ser o la causalidad reaparece incontroladamente en su riguroso análisis en la norma hipotética fundamental. *“El método del purismo, en su propósito de separar a lo jurídico para unirlo como una totalidad significativa, concluyó unido, aunque sólo fuera parcialmente, a lo jurídico y a lo sociológico y separado a lo jurídico eficaz de lo jurídico válido, también parcialmente.”* (Berumen:2008:30-31)

Para develar la verdad del deber ser y evitar que se olvide, parece necesario invertir el método del purismo metódico. En lugar de separar el ser y el deber ser para unir al deber ser, proponemos unir el ser y el deber ser para separar el deber ser ético del deber ser jurídico. (Berumen:2008:32)

De este modo se supera y se conserva el purismo metódico de Kelsen, es decir se redetermina. (Berumen:2008:17)

6. Desenmascarando la ideología (Marx)

Paradójicamente, Marx también ha sido víctima de la dialéctica negativa del concepto. En especial en el tema de la ideología, aunque también en la lucha de clases. Empecemos con este último tema.

Podemos distinguir dos Marx: el dialéctico positivo y el dialéctico negativo. No coinciden con el joven Marx y el viejo Marx que distinguía Althusser, (Berumen:2013:36-37) ni con el profeta y el científico de Schumpeter. (1952:27-91) El Marx dialéctico positivo, efectivamente, precisa, soporta y supera la contradicción. Es el Marx del *Manifiesto del Partido Comunista* y el del *Dieciocho brumario de Luis Bonaparte*, entre otros textos. Por ejemplo, en el Manifiesto, destaca Marx la función progresista de la burguesía de su época, pero también la opresión que ejerce sobre el proletariado. Soporta la contradicción entre ambos aspectos hasta el final, en donde la supera con la revolución y el comunismo. (Attali:2007:115-116)

Lo mismo podemos decir de 18 brumario, texto clásico de la filosofía política, en el que Marx hace gala de una dialéctica positiva en la que interactúan recíprocamente los actores políticos, las clases sociales, los análisis jurídicos y los problemas económicos en la Francia de mediados del siglo XIX. Parecería ser el modelo integral para el análisis de una coyuntura histórica. Tal vez, el brillante estilo literario facilita esta dialéctica positiva y dificulta la dialéctica negativa del concepto. (Wilson:1972:240-241)

A pesar de ello, en los que crítica la ideología capitalista no puede evitar recaer en esta última dialéctica que transforma todo en su contrario. Por ejemplo, en uno de los conceptos centrales de su teoría: la plusvalía, la unilateralidad de su visión le lleva a callejones sin salida, que lo siguen siendo para sus seguidores actuales. Su riguroso análisis del valor trabajo; desde el tiempo de trabajo socialmente necesario hasta la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, pasando por el valor de uso y el valor de cambio de la fuerza de trabajo, cuya diferencia -según Marx- constituye, precisamente, la plusvalía; soslaya la función productiva o reproductiva del capital lo cual impide o dificulta comprender la función de la automatización y digitalización de los procesos productivos en el mundo moderno. (Attali:2007:412-413)

Tal vez, si desde un principio se “colocara, se soportara y se superara la contradicción” entre la función productiva del trabajo y la función reproductiva del capital, podría redeterminarse la teoría marxista de la plusvalía para explicar estos fenómenos del capitalismo contemporáneo.⁷⁷⁰

Otro ejemplo de dialéctica negativa del marxismo lo constituye la ideología de los derechos humanos que Marx considera, en realidad, como derechos del burgués, y los derechos políticos como una ilusión de los ciudadanos. Esta unilateralidad propició la violación masiva de los derechos humanos por Stalin en la URSS, lo cual no significa la irresponsabilidad de este último por sus propios crímenes. (Berumen:2017:159 y ss.)

Para poder superar y conservar, a la vez, la crítica de la ideología de los derechos humanos de Marx, podríamos redeterminarla mediante nuevas teorías sobre los derechos humanos, por ejemplo, la de Gewirth y la de Habermas, para considerar a los derechos humanos como las condiciones materiales y comunicativas del desarrollo de los seres humanos. (Berumen:2017:159 y ss.) El mismo enfoque epistemológico podríamos utilizar para redeterminar conceptos marxistas tan polémicos como los son el estado, la democracia y la revolución.

⁷⁷⁰ Cfr. “Automatización, robotización, inteligencia artificial y su impacto en el empleo”, en *La peste*, 24 de enero de 2018.

7. Martillazos epistemológicos (Nietzsche)

Nietzsche no habla de redeterminación sino de “transmutación de todos los valores”, para lo cual es necesario destruirlos a martillazos epistemológicos, según él. ⁷⁷¹ El martillo epistemológico para destruir todos los valores es “*el eterno retorno de lo idéntico*” que blande “*el último de los hombres*” no el superhombre. (Nietzsche:1972:36-40)

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche distingue entre el último hombre y el superhombre. El primero es el verdadero destructor de los valores en la conciencia de los hombres porque es un conformista que repite siempre las mismas ideas y las mismas actitudes. Hace de los valores una rutina idéntica a sí misma eternamente, lo cual los hace perder todo o gran parte de su sentido. Por ello, los hombres modernos ya no creen en ellos y caen en el nihilismo, es decir, ya no creen en nada. Es el mundo moderno el que es nihilista, no Nietzsche, es el mundo burocratizado el que destruye a los valores con los martillazos del aburrimiento y del hastío. Nietzsche sólo nos lo descubre, lo devela. (1972:36-40)

En cambio, el superhombre es el creador de nuevos valores, es el que no se conforma con lo existente, el que quiere salir del eterno retorno de lo idéntico. Pero ¿quién puede ser un superhombre? Desde luego no los conservadores del orden existente, llámense policías, funcionarios, jueces, etc. Tampoco los científicos que son los que contribuyen a mantener y, a la vez, a desecar los valores dominantes. Mucho menos los juristas, cuya función social es estabilizar las expectativas de comportamiento, para hablar como Luhmann. (Habermas:1982:323 y ss.) ¿Entonces quién? Son los artistas, quienes crean nuevos valores de la nada. Los músicos, los pintores, los poetas, los dramaturgos, los arquitectos, los bailarines, en fin, los que están poseídos por el espíritu de la alegría dionisiaca, en contraste con el espíritu apolíneo que es el espíritu de la seriedad científica, rígido e inmutable como las ideas platónicas. (Nietzsche:2014:193 y ss.)

Pero no basta que los artistas sean capaces de crear nuevos valores, es necesario que sean capaces de crear creadores de valores que sigan su propio camino y no el de sus maestros por muy queridos que sean. De modo que el verdadero superhombre es el creador de creadores de valores, “porque no sólo crea por sí mismo, también hace que quienes están a su alrededor sean creadores de experiencias, que ni ellos mismos imaginaban que serían capaces de vivir”. (Lizbeth Olmos, Maestro Querido, 2013)

⁷⁷¹ Nietzsche, *El ocaso de los ídolos o Cómo se filosofa a martillazos*, Proyecto Espartaco, <http://www.espartaco.cjb.net>

Un magnífico ejemplo de creador de creadores nos lo proporciona el mismo Nietzsche en *Así habló Zaratustra*, en la escena de “La fiesta del asno”. Los discípulos de Nietzsche le preguntan a un asno si es Dios, el redentor de los hombres que lleva las cargas del mundo y le hacen contestar que sí, palabra qué, en alemán, parece el rebuzno de un burro, lo cual les causa mucha gracia y a nosotros los lectores nos permite percatarnos que, cuando repetimos los dogmas de la religión, del derecho y de la ciencia lo que hacemos es adorar a un burro que sólo sabe decir que sí. (Nietzsche:1972:412-420)

Empero, la creación absoluta de nuevos valores no existe, siempre se parte de los valores existentes, tanto en la ciencia, como en la poesía e, incluso, en el derecho. En la ciencia, podemos recordar los cambios paradigmáticos de Kuhn que reinterpretan todo el conocimiento del campo de que se trate. (Kuhn:2006:212 y ss.) En el arte, recordemos la dialéctica entre el barroco y neoclasicismo, sin la cual no puede entenderse uno sin el otro. (Salvat:2000:1-2) Y, en el derecho, la interpretación no se entiende como una mera repetición ni como una creación nueva, sino como una recreación de las normas existentes. (Dworkin:2005:166 y ss)

8. Redeterminación de los paradigmas (Kuhn)

Los paradigmas científicos -es decir, las teorías científicas que la comunidad científica de un determinado campo presupone durante el desarrollo de la ciencia normal- no surgen de la nada, o aleatoriamente como cree, ingenuamente, Popper, sino de la lucha de teorías que pretenden substituir al paradigma dominante cuando éste entra en crisis. (Kuhn:2006:149 y ss.)

Un paradigma entra en crisis, no cuando se da una “falsación”, como dogmáticamente cree Popper, sino cuando las anomalías que se producen durante la práctica de la ciencia normal, que fundamenta y funda, se acumulan hasta un grado o punto nodal, como sostiene Hegel, que los problemas que resuelve son menores que los que quedan sin resolver. (Kuhn:2006:129 y ss.)

Es entonces que se da el momento de las revoluciones científicas, en las cuales distintas teorías luchan para substituir al paradigma en crisis, y triunfa la teoría que resuelve la mayoría de las anomalías irresolubles con base en el anterior paradigma. El paradigma triunfante es el más eficaz porque redefine los problemas y los conocimientos de todo el campo científico de que se trate y sirve de fundamento a una nueva ciencia normal por parte de la comunidad científica correspondiente. (Kuhn:2006:165 y ss.)

Se trata, en realidad, de una verdadera redeterminación en sentido hegeliano, es decir, que supera al antiguo paradigma pero también lo conserva. Más arriba hemos

visto como ejemplo de una revolución científica el descubrimiento del ADN que redeterminó todo el campo de la genética.⁷⁷² Todos los ejemplos que pone Kuhn en su texto son de las ciencias exactas (astronomía, química, física), porque, dice, en las ciencias sociales no ha habido ni un solo paradigma que unifique a la mayoría de los miembros de la comunidad científica. Sin embargo, también en las ciencias sociales (economía, sociología, derecho) las teorías científicas cumplen la función de los paradigmas, es decir, sirven como base o presupuesto de la ciencia normal de algunos de los miembros de la comunidad científica correspondiente, aunque no a todos. Bien podríamos llamarlos cuasi-paradigmas.

Otra manera de concebir a los cuasi paradigmas de las ciencias sociales podría ser la propuesta del sociólogo parsoniano, Alexander Jeffrey C., quien considera que el tratamiento de las teorías sociales debe ser el de textos “clásicos” que sirven de base no sólo a la investigación empírica sino también a la discusión hermenéutica de la teoría y a su reformulación. (Alexander:2004:22 y ss.) En otras palabras, las ciencias sociales se encuentran en un estado de crisis permanente, lo cual sólo es grave cuando los científicos sociales consideran que sólo sus clásicos son los verdaderos fundamentos de una actividad científica, lo cual sucede muy a menudo como en las polémicas entre las teorías económicas neoclásicas y neo marxistas en economía, o entre las teorías sistémicas y las de la acción social o entre el positivismo jurídico y el iusnaturalismo.

Para evitar esta intolerancia entre las distintas comunidades “clásicas” es necesario aceptar que las ciencias sociales sólo tienen cuasi paradigmas y, por tanto, sus resultados y alcances son limitados y, sobre todo, la necesidad de establecer un diálogo hermenéutico entre ellas, como lo veremos más adelante en la teoría de Gadamer y de Habermas o, incluso podemos someterlas a una redeterminación dialéctica, como hemos visto, más arriba, en Hegel.⁷⁷³

Otra manera de comprender la epistemología de las ciencias sociales podría ser la posibilidad de considerarlas como “programas de investigación” en términos de Lakatos. Para este epistemólogo, las ciencias, naturales y sociales, pueden ser el resultado de “programas de investigación científica”. (Lakatos:1985:220)

Un programa de investigación científica se integra con un “núcleo duro” que equivale al paradigma de Kuhn, que es irrefutable para la práctica de la ciencia normal y por un “heurístico positivo” que es un cinturón de hipótesis auxiliares, que define los problemas, prevé las anomalías y los éxitos de acuerdo a un plan preconcebido. (Lakatos:1985:221)

⁷⁷² Ver supra, Freeland Horace, El ADN. Clave de la vida, cit.

⁷⁷³ Ver supra, inciso 7.

La verdad de un programa de investigación no es la falsación ni la acumulación de anomalías, sino la progresividad o la degeneración de los programas de investigación. Es decir, si un programa de investigación, natural o social, genera no sólo soluciones a los problemas sino también nuevas preguntas o nuevos problemas a investigar se trata de un programa progresivo de investigación, en cambio si no abre nuevas investigaciones o sus soluciones son sólo confirmación de lo que otros programas han obtenido, se trata de programas degenerativos de investigación. (Lakatos:1985:223-224)

El pragmatismo de esta posición epistemológica parece ser muy aceptable, pero no hay que olvidar que teorías que han sido olvidadas, aun por largo tiempo, es decir, que se han “degenerado” pueden resurgir en nuevos contextos y en nuevas circunstancias, una vez que se ha hecho la “arqueología del saber”, como nos dice Foucault.

9. Desaparición epistemológica del hombre (Foucault)

Una visión epistemológica nos permite entender las paradojas de Foucault. Cuando el habla de que el objeto de las ciencias humanas es construido por ellas mismas, paradójicamente, lo que está diciendo es que, epistemológicamente, han sido las ciencias humanas (biología, economía, lingüística, historia) las que han performado, en la conciencia moderna, la idea de que existe el hombre universal. Lo que han construido ha sido la idea de la universalidad de la especie humana. (Foucault:1988:308)

No es que antes de la modernidad no existieran seres humanos, sino que antes que humanos eran o europeos, o americanos, o franceses, o mexicanos, etc. La universalidad política se consolidó científicamente, cuando el “hombre” se hizo objeto de la ciencia. Pero, cuando el hombre fue terminado de construir por la ciencia empezó a desaparecer, también epistemológicamente.

Las ciencias humanas han sido víctimas también de la dialéctica negativa del concepto. Al universalizar al hombre y tratarlo científicamente se ha perdido su diferencia con la naturaleza. Mediante el formalismo, el empirismo y el fisicalismo que, caracterizan a la ciencia moderna, se ha perdido la especificidad humana, el hombre es igual que los demás objetos científicos. Por eso, dice Foucault que el hombre está desapareciendo. Es la ciencia la que está desapareciendo al hombre, no Foucault.

Sin embargo, cuando Foucault sostiene que “el hombre está en peligro de perecer a medida que brilla más fuertemente el ser del lenguaje en nuestro horizonte”, (Foucault:1988:374) se puede entender, dentro del contexto de ese texto, que lo que está en peligro de desaparecer es la universalidad del hombre, dada la pluralidad de lenguajes no científicos que estudian al hombre, como lo son la retórica, la hermenéutica, la ética, el derecho, etc. La pluralidad de sujetos hace desaparecer la

universalidad del hombre y la sepulta y la excluye de la particularidad discursiva de la que Foucault tanto huía.

En realidad, de quien Foucault siempre ha huido pero siempre lo reencuentra es de Hegel, como lo reconoce él mismo al final de "El orden del discurso". (Foucault:2010:70)

Y efectivamente, si le aplicamos a su teoría la dialéctica positiva nada impide que la universalidad del hombre del lenguaje científico pueda sintetizarse con el lenguaje de la particularidad de las humanidades en el hombre concreto que es idéntico y diferente a la vez, universal y particular al mismo tiempo, excluido e incluido simultáneamente.

10. Diálogo hermenéutico (Gadamer)

La imposibilidad del diálogo en la modernidad, Gadamer se la atribuye al pensamiento monológico de la ciencia moderna. (Gadamer:2000:205) Y no es que la ciencia no sea dialógica, pero a los científicos se les olvida muy seguido que lo sea. Esta imposibilidad es llevada hasta el extremo por la teoría de sistemas, en especial la de Luhmann, que a pesar de considerar que la sociedad es un conjunto de sistemas de comunicación, le parece que estos sistemas son autopoieticos, es decir, que se constituyen a sí mismos a partir de sí mismos. La autopoiesis hace impenetrables a los sistemas, hermeneúticamente, lo cual significa que el diálogo se hace, si no imposible, sí muy difícil. (Ortiz:2007:230-234)

Cualquier enunciado, dice Gadamer, presupone el diálogo. El diálogo es su verdadero *a priori*. La epistemología entonces tiene como cometido la interpretación de los enunciados y discursos mediante la investigación de los diálogos que presuponen. Diálogos que se integran de preguntas y motivaciones aunque no esté explícitos, trátase de discursos o de textos. (Gadamer:2000:58)

Para investigar los diálogos presupuestos por los enunciados, las teorías, las normas, etc. hay que buscar el horizonte hermenéutico tanto del autor del texto como del intérprete, es decir, de los interlocutores del diálogo. Un horizonte hermenéutico es el conjunto de valores, principios, ideologías, prejuicios, pre-interpretaciones que van a condicionar todas las interpretaciones de una época histórica tanto de la cultura del autor como del intérprete, que pueden ser de épocas o de lugares muy diferentes, incluso de una misma cultura, como veremos en el análisis cultural del derecho.⁷⁷⁴

⁷⁷⁴ Ver *infra*, apartado 14.

Cada horizonte hermenéutico expresa una tradición que genera sus propios prejuicios, los cuales anticipan, cada uno, un sentido del objeto del diálogo, que debe suspenderse por las conciencias hermenéuticas, para lograr la fusión de ambos horizontes, que lleva a un rediseño del sentido por ambos y su resultado se integra en la tradición que resulta también modificada y mantenida, es decir, redeterminada. La fusión de horizontes es lo que permite lograr el círculo de la comprensión, como lo llama Gadamer. (Gadamer:2000:61-111)

El diálogo hermenéutico es como un juego, que va de una interpretación a otra para ver cuál es la más probable, precisando con ello el sentido buscado. El diálogo, como el juego del vaivén de las olas de mar, es interminable, espontáneo, no sabe a dónde va porque es libre y, por ello, es creativo. (Gadamer:2000:150)

En el diálogo, cuando se logra, nos sentimos en nuestra propia casa, pues no sólo nos permite interpretar el mundo, sino que “posee una fuerza transformadora” que hace que sintamos como propio lo que era extraño, es decir, nos hace sentir “que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado aún en nuestra experiencia del mundo”. (Gadamer:2000:206) Pero puede que el diálogo no se logre por diversas patologías de la comunicación que Habermas va a tratar de una manera más específica que su maestro Gadamer.

11. Develamiento del mundo de la vida (Habermas)

Utilizando la metodología hermenéutica gadameriana, podemos decir que la obra de Habermas es la respuesta a la siguiente pregunta que formulamos con la metodología hegeliana: ¿de qué manera podemos superar y, a la vez, conservar (redeterminar) la razón ilustrada moderna?

Esta pregunta nos puede servir de guía para entender la argumentación habermasiana sobre la sociedad, la cultura, el derecho, la democracia, el lenguaje, la historia, etc. Antes de exponer lo que nos parece la respuesta, intentaremos motivar la pregunta como lo propone Gadamer.

La racionalidad ilustrada ha sido criticada de una manera devastadora no sólo por el existencialismo de Heidegger, ni tan sólo por las diversas expresiones del posmodernismo (Foucault, Deleuze, Derrida, Lyotard) con los que Habermas ha debatido ampliamente, sino sobre todo por los propios fundadores de la escuela de Frankfurt a la que Habermas pertenece. El texto de Adorno y Horkheimer: “*Dialéctica de la Ilustración*” (1947) que es una crítica demoledora de las promesas de la ilustración que han llevado a la sociedad a las guerras mundiales, el genocidio, el ecocidio, la alienación del hombre moderno, entre otros desastres; impresionó profundamente al joven Habermas cuya primera respuesta fue “Conocimiento e interés” (1965) donde

trata de conciliar la hermenéutica de Dilthey, el pragmatismo de Peirce y el psicoanálisis de Freud. (Hirschberger:2011:526-530)

Pero no fue sino hasta su libro más importante: "*Teoría de la acción comunicativa*" (1981) en que, tomando como base, las diversas tendencias de la filosofía del lenguaje (Wittgenstein, Gadamer, Foucault, Searle), la sociología de Weber y de Marx, la teoría de sistemas (Luhmann) y el republicanismo político (Arendt, Rawls, Dworkin), logra dar una respuesta satisfactoria a la pregunta que le quitaba el sueño desde tiempo atrás. La manera en que se puede superar y conservar, a la vez, es decir, redeterminar a la racionalidad ilustrada moderna es distinguiendo y separando la racionalidad instrumental y la racionalidad comunicativa. (Habermas:1993c:479-507)

Es la confusión entre ambas racionalidades y su aplicación indiscriminada a los problemas sociales, económicos, políticos y jurídicos, lo que ha llevado a todas las patologías de la comunicación que son el origen de la instrumentalización de la justicia, de la democracia, del derecho, de la economía, así como de la "estetización" de la ciencia y de la cultura, por otro. (Habermas:1990:240 y ss.)

La instrumentalización de la sociedad y la estetización de la naturaleza se propician porque se olvida la vinculación del lenguaje y la acción. Habermas enfatiza que el lenguaje tiene como función pragmática la coordinación de la acción social, es decir, la estabilización de las interacciones recíprocas de dos o más personas. La coordinación de la acción social puede ser orientada al éxito u orientada al entendimiento mutuo. La primera puede ser de tres tipos: acción instrumental, acción estratégica y acción dramática y la segunda es, precisamente, la acción comunicativa.

Mediante la acción instrumental, los sujetos se instrumentalizan unos a otros utilizando la patología de la violencia abierta o subrepticia. Se aplica sobre todo a las relaciones económicas de mercado, aunque también puede aplicarse a la política y a la vida cotidiana. Mediante la acción estratégica, los sujetos se engañan unos a otros para obtener sus fines, de una manera parcial o total. Su uso es más común en política, pero también la usamos en la economía y en la vida cotidiana. En la acción dramática, los participantes en la acción utilizan los sentimientos propios y ajenos para tener éxito. La usamos en la vida cotidiana pero también en la política, en la economía y en el derecho. (Berumen:2016:312-318)

La acción comunicativa, por su parte, que es la acción orientada al acuerdo mutuo, también busca el éxito, pero no a cualquier precio, sino mediante los mejores argumentos sin utilizar patologías de la comunicación por parte de los afectados por la situación que la acción social quiere resolver. Usa las actitudes hipotéticas o de tercera persona para restaurar el consenso interrumpido e intenta tematizar todos los ingredientes relevantes de la situación controvertida para obtener la mayoría de las alternativas de acción y alcanzar no sólo legitimidad ética sino también eficacia social. (Berumen:2016:312-318)

La coordinación de la acción social se logra mediante los actos de habla o actos comunicativos que se integran por dos elementos: el elemento proposicional y el elemento ilocucionario. El primero expresa lo que se dice y el segundo la intención con que se dice. Cuando la intención no está dicha no quiere decir que no exista, sino que está implícita o está substraída al cuestionamiento racional. En este caso se le conoce como elemento perlocucionario de los actos de habla. (Berumen:2016:312-318)

Son estos actos de habla perlocucionarios los que serían el primer objeto de investigación de una epistemología comunicativa habermasiana, utilizando los contextos del mundo de la vida y los sistemas sociales en que están insertos. El mundo de la vida son el conjunto de hechos, valores y vivencias que son el resultado de las pre-interpretaciones que sobre el mundo objetivo, social y subjetivo llevan a cabo los actos de habla constatativos, normativos y emotivos que han sido establecidos antes de que nosotros hubiéramos venido al mundo. El mundo de la vida es el mundo en el que realmente vivimos y va a condicionar todas nuestras interpretaciones sin darnos cuenta. Sólo el estudio epistemológico relativo del mundo de nuestra vida puede permitirnos controlar su influencia sobre nuestras interpretaciones. (Berumen:2016:312-318)

El mundo de la vida puede ser la base de la acción comunicativa, o puede ser colonizado por los sistemas político-administrativos o económicos si predominan en él los actos de habla racionales o los actos de habla patológicos, respetivamente. El estudio de esta colonización del mundo de la vida por parte de los sistemas, o la descolonización del mismo por parte de la acción comunicativa, es también un objeto de estudio de la epistemología comunicativa.

Otro objeto de estudio epistemológico comunicativo pueden ser los actos de habla performativos, es decir, aquéllos que realizan lo que dicen con el sólo hecho de decirlo. Lo que Searle llama actos de habla institucionales que no sólo regulan las conductas sino las constituyen, como por ejemplo las sentencias de los jueces, el dinero, el lenguaje de los medios de comunicación. (Berumen:2010:198 y ss.) De acuerdo con Habermas, podemos distinguir los actos de habla performativos ilocucionarios y los actos de habla performativos perlocucionarios. Los primeros permiten el cuestionamiento y los segundos lo excluyen. En política tenemos como ejemplo las encuestas electorales que no sólo informan de las preferencias sino las performan, de igual modo la culpabilidad o la inocencia, muchas veces, no la performan los jueces sino los medios de comunicación. (Berumen:2010:202 y ss.)

12. El a priori cultural del derecho

Utilizando algunas de las concepciones epistemológicas que hemos comentado brevemente, Paul Kahn, ha hecho un análisis cultural del derecho, es decir ha analizado

los presupuestos culturales del sistema jurídico, el que pasamos a exponer brevemente como un ejemplo de la aplicación de la epistemología al derecho.

El estudio cultural del derecho es posible cuando se establece una distancia que nos libere de la compulsión hacia la reforma del Estado de derecho. El estudio tradicional del derecho se propone mejorar al mismo, por tanto, aspira a formar parte de su objeto de estudio, lo cual le hace perder objetividad, puesto que se encuentra comprometido con su objeto.

El estudio cultural del derecho suspende la creencia en la validez del Estado de derecho, con el propósito de preguntarse por las condiciones o los presupuestos o las formas de comprensión que hacen posible las preguntas teóricas y los comportamientos políticos bajo el Estado de derecho. (Kahn:2001:12 y ss.) Por tanto, no parte de la práctica del derecho, no busca una reforma, sino un mejor conocimiento de nosotros mismos, por medio del conocimiento de nuestras prácticas jurídicas culturales.

La adhesión al estado de derecho radica en la creencia de su legitimidad originaria, en la constitución y en la revolución que le da origen. Por ello, el rito cívico de la remembranza del origen revolucionario de la constitución es lo que impide que los sujetos del estado de derecho nieguen su adhesión a éste.

Las metáforas jurídicas hacen aparecer los actos políticos del poder como acontecimientos jurídicos sujetos a reglas. El acontecimiento jurídico es la transformación de la política en derecho por medio de la metáfora y de otras figuras retóricas como la sinécdoque, la metonimia, la ironía, entre otras. Por ejemplo, cuando se dice estado en lugar de gobierno, o alimentos en lugar de satisfactores básicos o los intereses como frutos civiles. (Kahn:2001:91 y ss.)

El Estado de derecho suprime la subjetividad particular como individuo, ya sea como ciudadano, como juez o como prisionero. El sujeto de derecho no nace sino que se hace por medio de la pedagogía cívica, jurídica y punitiva.

El estado de derecho crea o presupone una gran cantidad de mitos, por ejemplo, el mito del pueblo. El pueblo es considerado como un "sujeto transhistórico" que se perpetúa en el tiempo y siempre está presente en todas las reformas jurídicas que se hacen por él, en su beneficio. El pueblo no crea al derecho, sino que el derecho y la cultura son los que crean el pueblo. (Kahn:2001:65-66) Otro mito muy importante es el de la víctima propiciatoria que le da estabilidad a los gobiernos de legitimidad restringida. (Berumen:2013:17 y ss.) Pero, sobre todo, los mitos fundadores del derecho como el contrato social de Rousseau, la ficción fundamental de Kelsen, el derecho natural o la necesidad histórica del progreso.

Por otro lado, Kahn señala que la ciencia jurídica tradicional tiene una gran obsesión por la coherencia jurídica, olvida que el estado de derecho está constituido por una

multiplicidad de estructuras entrecruzadas de significado que impiden que el derecho sea racional, pero que la finalidad de la ciencia jurídica es presentarlo como racional. (Kahn:2001:31 y ss.)

Todo lo anterior no significa que el estado de derecho deba ser sustituido por los mitos sino por algo que pueda superarlos y, a la vez, conservarlos, es decir, redeterminarlos. Como lo podría ser un estado ético comunicativo. (Berumen:2010)

Conclusión

Podemos concluir diciendo que las perspectivas epistemológicas que hemos brevemente comentado y otras muchas (como la perspectiva de género, o la epistemología del sur), tienen por objeto develar, aunque no en su totalidad, ni mucho menos, los *pre*-supuestos teóricos, los *pre*-juicios prácticos, las *pre*-interpretaciones hermenéuticas, el saber *pre*-teórico, el *a-priori* de la experiencia científica, moral o estética, el *a-priori* histórico, el *a-priori* cultural, y, en general todo lo que damos por sentado y pasamos por alto pero que ello no nos pasa por alto a nosotros en nuestras prácticas.

El objetivo de la Epistemología será transformar los “*pre*” en “*re*”, es decir, la tarea de la Epistemología es re-determinar las ideologías; re-interpretar las *pre*-interpretaciones; re-poner los presupuestos; rediseñar los *pre*-juicios, en fin transformar los juicios *a priori* en juicios *a posteriori* y, en la medida de lo posible, desmitificar los mitos.

En una palabra, hacer la *Aletheia* (el develamiento), parcial y relativa del mundo de la vida en él que realmente vivimos. En especial, nos puede ayudar a reconocer los mitos modernos (el capital, el estado, el derecho, el internet) que “*recorren el mundo globalizado y acosan a la humanidad enajenada, como una enorme paradoja del fantasma de Marx*” y poder conservar alguna esperanza de salir, algún día, de la caverna de Platón.

ESQUEMA EPISTEMOLÓGICO BÁSICO

Autor	Ciencias naturales	Ciencias culturales
	Mundo sensible	Mundo inteligible
Platón	Apariencia	Verdad
Kant	Necesidad	Libertad
Rickert	Erklären	Verhsten
	Explicación	Comprensión
Dilthey	Descripción mecanicista	Reconstrucción de vivencias
Cassirer	Conocimiento de formas estructurales	Interpretación de formas simbólicas
Husserl	Reducción de los hechos	Reducción de los valores (esencias)
Heidegger	El ente del ser	El ser del ente
Gadamer	Encadenamiento lógico	Círculo hermenéutico
<hr/>		
	Acciones sociales orientadas al éxito:	
Habermas	<ul style="list-style-type: none"> - Acción instrumental - Acción estratégica - Acción dramática 	<p>Acción social</p> <p>Orientada al entendimiento mutuo:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Acción comunicativa

Bibliografía

- Alexander, Jeffrey C. “La centralidad de los clásicos”, en *La teoría social hoy*, com. Antony Giddens y Jonathan Turner. trad. Jesús Alborés, Madrid, Alianza, 2004.
- Aristóteles, *Metafísica*, libro noveno, cap. 8, trad. Patricio Azcárate, México, Porrúa, 1980.
- Arte Barroco, en *Historia del Arte*, 19, Barcelona, Salvat, 2000.
- Attali, Jacques, *Karl Marx o el espíritu del mundo*, trad. Víctor Goldstein, México, FCE, 2007.
- “Automatización, robotización, inteligencia artificial y su impacto en el empleo”, en *La peste*, 24 de enero de 2018.
- Ayer, Alfred Jules, “Introducción” a *El Empirismo lógico*, trad. L. Aldama, et. al. México, FCE, 1986.
- Berumen Campos, Arturo, *Curso permanente de ética*. Enciclopedia Jurídica de la Facultad de Derecho de la UNAM, México, UNAM, 2017.
- Berumen Campos, Arturo, *Fetichismo y derecho. Ejercicios de redeterminación jurídica*, México, UAM-A 2013, pp. 317 y ss.
- Berumen Campos, Arturo, *El búho de Minerva*. Apuntes de Filosofía del Derecho, México, UAM-A, 2016.
- Berumen Campos, Arturo, *El derecho como sistema de actos de habla. Elementos para una teoría comunicativa del derecho*, México, Porrúa, 2010.
- Berumen Campos, Arturo, *Teoría pura del derecho y materialismo histórico*, México, Coyoacán, 2008.
- Bonnacase, Julien., *La escuela de la exégesis en derecho civil*, trad. José María Cajica, México, Cajica, 1944.
- Brecht, Bertolt, *Vida de Galileo*, trad. Miguel Sáenz, Madrid, Alianza, 2007.
- Bourgeois, Bernard, *El pensamiento político de Hegel*, trad. Aníbal C. Leal, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- Carnap, Rudolf, “Psicología en lenguaje fisicalista”, en *Positivismo lógico*, México, FCE, 1965.

- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, I, II, III, trad. Armando Morones, México, FCE, 2003.
- Cassirer, Enst, *Kant, vida y doctrina*, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1985.
- Colerus Egmont, *Breve historia de las matemáticas*, 2, trad. Antonio Gallifa, Madrid, Doncel, 1973.
- D'Agostini, Franca, *Analíticos y continentales*, trad. Mario Pérez Gutiérrez, México, Cátedra, 2000.
- De Beauvoir, Simone, *Los mandarines*, México, Hermes, 1986, p. 152.
- Deleuze Gilles, *La filosofía crítica de Kant*, trad, Marco Aurelio Malgarini, México, Cátedra, 2007.
- Dworkin, Ronald, *El imperio de la justicia*, trad. Claudia Ferrari, Barcelona, Gedisa, 2005.
- Feuerbach, *La esencia del cristianismo*, trad. José L. Iglesias, Madrid, Trotta, 2002.
- Foucault, *El orden del discurso*, trad. Alberto González Troyano, México, Tusquets, 2010.
- Foucault Michel, *Las palabras y las cosas*, trad. Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI, 1988.
- Freeland Horace, *El ADN. Clave de la vida*, trad. México, Conacyt, 1981.
- Gadamer, *Verdad y método*, trad. Manuel Olasagasti, Salamanca, Sígueme, 2000.
- Galeano Eduardo, *Patatas arriba*, México, Siglo XXI, 2007.
- Goya y Samaranch, *Introducción a Arte poética y Arte Retórica de Aristóteles*, México, Porrúa, 1999.
- Grenet, P. B. *Ontología*, trad. Monserrat Kirchner, Barcelona, Herder, 1973.
- Habermas, Jürgen, *Ciencia y técnica como "ideología"*, trad. Manuel Jiménez Redondo, México, REI, 1996.
- Habermas, Jürgen, "Discusión con Niklas Luhmann", en *La lógica de las ciencias sociales*, trad. Manuel Jiménez Redondo, México, REI, 1993.

- Habermas, Jürgen, *¿Filosofía y ciencia como literatura?*, en *Pensamiento postmetafísico*, trad. Manuel Jiménez Redondo, México, Taurus, 1990.
- Habermas, Jürgen, *La lógica de las ciencias sociales*, trad. Manuel Jiménez Redondo, México, Tecnos, 1982.
- Habermas, Jürgen, “Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, México, REI, 1993.
- Habermas, Jürgen, “Sobre el concepto de acción comunicativa”, en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, trad. Manuel Jiménez Redondo, México, REI, 1993.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos, México, FCE, 1986.
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, trad. Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2010.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Ciencia de la lógica*, II, trad. Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1982.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. Ovejero y Maury, México, Porrúa, 1980.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Estética*, 2, trad. Alfredo Llanos, Buenos Aires, Siglo XX, 1983.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *La fenomenología del espíritu*, trad. Wenceslao roces, México, FCE, 1985.
- Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía*, tomo III “Filosofía del siglo XX”, de Raúl Gabás, trad. Barcelona, Herder, 2011.
- Husserl, Edmund, Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, trad. José Gaos, México, FCE, 1986.
- Kahn, Paul, *El análisis cultural del derecho*, trad. Daniel Bonilla, Barcelona, Gedisa, p. 2001.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, trad. Manuel García Morente, México, Porrúa, 1983.

- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández Núñez, México, Porrúa, 1982.
- Kant, Immanuel, *Crítica del juicio*, México, Porrúa, 1981.
- Kant, Immanuel, *Principios metafísicos de la doctrina del derecho*, México, UNAM, 1978.
- Kelsen, *Teoría general del estado*, trad. Luis Legaz y Lacambra, México, Nacional, 1983.
- Körner S. *Kant*, trad. Ignacio Zapata Tellechea, Madrid, Alianza, 1995.
- Kuhn, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, Carlos Solís Santos, México, FCE, 2006, pp. 212, y ss.
- Lakatos, Imre, “La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales”, en *Revoluciones científicas*, com. Ian Hacking, trad. Juan José Utrilla, México, FCE, 1985.
- Marx, Karl, *El capital*, III, trad. Wenceslao Roces, México, FCE, 1979.
- Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1972.
- Nietzsche, Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, México, Tomo, 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *El ocaso de los ídolos o Cómo se filosofa a martillazos*, Proyecto Espartaco, <http://www.espartaco.cjb.net>
- Ortiz Andrade, Jacqueline, “La autopoiesis del sistema jurídico como la imposibilidad del diálogo hermenéutico”, en *Revista del posgrado en Derecho de la UNAM*, vol. 3, núm. 4, 2007.
- Platón, “Cratilo”, en *Diálogos*, México, Porrúa, 1979.
- Platón, “Teetetes”, en *Diálogos*, México, Porrúa, 1979.
- Quesada Julio, *Heidegger de camino al holocausto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008.
- Rossi Annunziata, “Musil. El hombre sin atributos y el filisteo burgués”, en *La jornada semanal* núm. 884, domingo 12 de febrero de 2012.
- Sartre, Jean Paul, *La náusea*, trad. Aurora Bernández, Buenos Aires, Losada, 2006.

- Searle, John, *Mentes, cerebros y ciencia*, trad. Luis Valdéz, México, Cátedra, 2001.
- Shakespeare, William, *Medida por medida*, trad. Rodolfo R. Varela, Barcelona, Obras Maestras, Vol II, 1970.
- Schumpeter, *Capitalismo, socialismo y democracia*, trad. José Díaz García, México, Aguilar, 1952.
- Verneaux, Roger, *Epistemología general o Crítica del conocimiento*, trad. L. Medrano, Barcelona, Herder, 1979.
- Wilson Edmund, *Hacia la estación de Finlandia. Ensayo sobre la forma de escribir y hacer historia*, trad. R. Tomero, et. al. Madrid, Alianza, 1972.

SALIR DE LA CAVERNA

Erika García Landeros

Por lo pronto, es preciso distinguir entre lo que es y existe siempre sin devenir jamás, y lo que deviene ó pasa siempre, sin subsistir lo mismo. Es preciso decir que lo que es y subsiste lo mismo, es comprendido por el puro pensamiento, y puede ser conocido con certeza; que lo que deviene siempre, objeto mutable de los sentidos y de la opinión, no puede ser conocido sino de una manera conjetural.

Platón. Timeo o de la naturaleza

El gran talento literario poseído por Platón se hace evidente en todas sus obras, la notoria naturalidad de su estilo y el inteligente uso de recursos literarios, tales como el símil o ejemplo, la ironía y la alegoría, hacen de su lectura una experiencia no sólo enriquecedora y develadora, sino también profundamente disfrutable.

Una de sus alegorías más famosas es la de la Caverna. Una alegoría es una figura retórica de analogía que consiste en un conjunto de metáforas que tienen la finalidad de dar a entender una cosa expresando otra diferente. La Real Academia Española señala que una metáfora es la traslación del sentido recto de una voz a otro figurado, en virtud de una comparación tácita. (Real Academia Española:2017) Dante señaló, respecto a la alegoría, que se trata de una *“verdad oculta bajo una bella mentira”*. (Abbagnano:1985:30-31)

A continuación, se expone esa bella mentira platónica a efecto de señalar su utilidad epistémica, pues, como parte del método dialéctico, nos ilumina acerca de la naturaleza de la percepción y la realidad. (Dennett:2015:17)

Dice Sócrates a Glaucón, sobre la educación que deben tener los gobernantes de la ciudad:

- (...) represéntate, comparándola con la siguiente situación, el estado de nuestra naturaleza con relación a la cultura y la incultura. Imagina, pues, una especie de vivienda subterránea en forma de caverna, provista de una entrada, abierta ampliamente a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna; y a unos hombres que están en ella desde niños, encadenados por las piernas y el cuello, de modo que

tienen que permanecer en el mismo lugar y mirar únicamente hacia adelante, incapaces como están de mover en torno la cabeza, a causa de las cadenas que la sujetan. Detrás de ellos, la luz de un fuego que arde a cierta distancia y a cierta altura, y entre el fuego y los cautivos un camino escarpado, a lo largo del cual imagínate que ha sido construido un tabique parecido a las mamparas que se alzan entre los prestidigitadores y el público, y por encima de los cuales exhiben aquéllos sus maravillas.

- Ya veo, dijo.

- Pues ve ahora, a lo largo del tabique, unos hombres que transportan, por encima de esta pared, toda clase de utensilios y figuras de hombres o animales, trabajadas en piedra, en madera, y en toda clase de formas; y es de suponer que, entre los cargadores que desfilan, unos vayan hablando y otros estarán callados.

- ¡Qué extraño cuadro describes, dijo, y qué extraños cautivos!

- Pues se parecen a nosotros, repuse. Y en primer lugar, ¿puedes creer que quienes están en semejante situación han tenido de sí mismos, o los unos de los otros, otra visión distinta de las sombras proyectadas por el fuego sobre la pared de la caverna que tienen ellos enfrente?

- ¿Cómo, dijo, cuando por toda su vida han sido obligados a tener inmóvil la cabeza?

- ¿Y de los objetos transportados? ¿No habrá sido lo mismo?

- Sin duda.

- Y si pudieran hablar entre ellos, ¿no crees que, al nombrar lo que ven, pensarían estar nombrando las cosas reales?

- Necesariamente.

- ¿Y que si la prisión tuviera un eco que viniera de la pared de enfrente? ¿No crees que cuando quiera que hable alguno de los que pasan, no pensarán ellos que estará hablando la sombra que desfila?

- Si, por Zeus, dijo; yo por lo menos no pensaría otra cosa.

- Es incuestionable, por tanto, dije, que, en el criterio de estas gentes, la realidad no puede ser ninguna otra cosa sino las sombras de los objetos fabricados. (Platón:2000:241-242)

La alegoría es una expresión del pensamiento analógico el cual, según Perelman y Olbrechts-Tyteca, puede considerarse como una similitud de estructuras que se puede expresar con la fórmula: A es a B lo que C es a D, entre los que existe una semejanza de relación. (1989:570)

Aplicada esta fórmula a la alegoría platónica podríamos representarla como sigue: La naturaleza del hombre es a la cultura (A es a B) lo que las sombras de la caverna son al sol (lo que C es a D).

Estos pensadores proponen llamar “tema” al conjunto de los términos A y B, que son los que contienen la conclusión, y “foro” al conjunto de los términos C y D cuya función es sostener el razonamiento. Para que exista la analogía ambos deben pertenecer a campos diferentes. (Perelman & Olbrechts-Tyteca:1989:571)

Como puede apreciarse, Platón estableció el “tema” en los primeros dos renglones de la narración, construyendo el “foro” en los subsecuentes. Hay una relación entre el foro y el tema que conduce a la valoración o devaluación de los términos de este último. (Perelman & Olbrechts-Tyteca:1989: 579)

Así, la alegoría platónica permite una mejor comprensión de la oposición, o la distancia, entre la naturaleza del hombre y la cultura, al introducir en el “foro” un término al que se le atribuye una cualidad negativa, como lo es la “sombra”, que ofrece un sentido de falsedad o de irrealidad, así como un término al que le adjudicamos una propiedad positiva como lo es el “sol”, al que relacionamos con lo verdadero. Además, el contraste entre ellos nos da la idea de que existen dos campos, el de la ignorancia y el del conocimiento, el mundo sensible y el mundo inteligible.

Lo anterior debido a que en Platón hay una relación de identidad entre el objeto de conocimiento y la operación cognoscitiva. Así, para conocer el mundo sensible utilizamos la percepción, de esta operación resulta la opinión (*doxa*) que puede traducirse en una conjetura (*eikasía*) cuando el objeto de conocimiento son las sombras y los reflejos; o en una creencia (*pístis*) cuando lo que queremos conocer son directamente las cosas sensibles.

En cambio, para conocer el mundo inteligible utilizamos la razón, de esta labor resulta la ciencia (*episteme*) que a su vez puede traducirse en pensamiento discursivo (*diánoia*) cuando el objeto de conocimiento son los objetos matemáticos; o en intelección (*nous*) cuando lo que conocemos son las ideas, siendo este el grado de conocimiento más alto.

Platón describe el mundo inteligible, y la manera de conocerlo, de la siguiente manera:

Considera ahora, proseguí, lo que les pasaría si fuesen liberados de sus cadenas y curados de su error, cuando, en consonancia con su naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado, y forzado de repente a ponerse en pie, a volver el cuello, a andar y levantar sus ojos a la luz, y cuando al hacer todo esto, sintiera dolor y no pudiera, por estar encandilado, contemplar aquellas cosas cuyas sombras veía antes ¿cuál sería, según tú, su lenguaje si le dijera alguien que antes no veía sino bobadas y que es ahora cuando,

hallándose más cerca del ser y con la cara vuelta a realidades más auténticas, ve con mayor rectitud, y si, en fin, se le fueran mostrando los objetos que pasan, obligándole a responder a las preguntas que se le hagan sobre lo que cada uno de ellos es? ¿No crees que estaría en aprietos, al punto de parecerle lo que antes vio más verdadero que lo que ahora se le muestra?

- Y con mucho, dijo.

- Y si se le forzara a mirar la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se apartaría de allí para volverse a aquellos objetos que es capaz de contemplar, y que los tendría por más perceptibles en verdad que los que se le muestra?

- Y con mucho dijo.

- Y si, proseguí yo, lo sacaran de allí por la fuerza, y lo llevaran por la áspera y escarpada subida, sin dejarlo hasta no haberlo arrastrado afuera a la luz del sol, ¿no crees que sufriría y se irritaría de verse así arrastrado, y que, cuando llegara a la luz, tendría los ojos tan llenos de su resplandor como para no poder ver ni una sola de las cosas que actualmente llamamos verdaderas?

- No podría, dijo, de pronto por lo menos.

- Tendría en efecto, a lo que creo, necesidad de acostumbrarse, si es que ha de llegar a ver las cosas de arriba. Y lo que primero vería con mayor facilidad serían las sombras; en seguida, en la superficie de las aguas, las imágenes de hombres y demás objetos, y después estos mismos. Partiendo de estas experiencias, podría contemplar de noche los cuerpos celestes y el cielo mismo, y fijar su mirada en la luz de las estrellas y la luna, con mayor facilidad que ver de día el sol y la luz solar.

- ¡Cómo no!

- Finalmente, a lo que pienso, sería el sol, ya no sus imágenes en las aguas o en algún otro medio ajeno a él, sino el propio sol en su propia región y tal cual en sí mismo, lo que sería capaz de mirar y contemplar.

- Necesariamente dijo.

- Después de lo cual, podría ya colegir, con respecto al sol, que es él quien dispensa las estaciones y los años, y lo administra todo en la región visible, y es, en cierto modo, el autor de todo aquello que él y sus compañeros veían en la caverna. (Platón:2000:242-243)

Como vemos, en la alegoría el mundo sensible es representado por la caverna, y la forma de conocimiento de éste, es decir la percepción, es descrita como una práctica muy limitada e incluso engañosa. Por otro parte, el mundo inteligible es representado por el exterior de la caverna y el proceso para llegar a conocerlo es relatado como una

tarea ardua y dolorosa, que inicia incluso de manera forzada, pero a través del cual se llega al máximo nivel de conocimiento.⁷⁷⁵

De lo anterior podemos concluir que la conjetura (*eikasia*) es el conocimiento sensible que se basa en la percepción de las sombras; la creencia (*pístis*) es el conocimiento sensible basado en la percepción de las cosas reales, las que dentro de la alegoría corresponderían a aquellas figuras de barro o de madera que transportaban los hombres por encima de la pared; el pensamiento discursivo (*diánoia*) es el conocimiento de los objetos matemáticos que son representados como las sombras e imágenes de los hombres y objetos del exterior. Si bien este conocimiento ya se da en el mundo inteligible, es considerado un conocimiento inferior porque está apoyado en signos sensibles y no estudia propiamente el saber matemático. Y finalmente, la intelección (*nous*), que es el conocimiento de las ideas y las relaciones esenciales entre ellas, las que son representadas por el cielo y los cuerpos celestes como la luna y las estrellas, siendo la idea más importante el “bien”, que es simbolizado por el sol. Este conocimiento es el más perfecto y se identifica con la filosofía. (Platón:2000:240)

Quizá podemos intentar trasladar este esquema a la epistemología jurídica, pero ahora en forma inversa, por ejemplo, en el nivel del “*Nous*” se encontraría el conocimiento al que llegamos a través de la filosofía del derecho, que estudia las ideas de bien, de dignidad, de justicia, de libertad, etc. En el grado de “*diánoia*” encontraríamos el conocimiento obtenido mediante las teorías jurídicas las cuales, si bien utilizan la razón, se basan en signos sensibles, como las leyes, las sentencias, etc. A nivel de “*pístis*” estaría el conocimiento del derecho positivo, compuesto por la constitución, los tratados, las leyes, los reglamentos, las sentencias, los acuerdos, etc. y por último en el nivel de “*eikasia*” se encontraría el conocimiento de cómo viven el derecho, y las consecuencias de su aplicación, las personas, incluidos los mismos juristas. Sería muy sugerente comparar este aspecto de la teoría de Platón con el análisis cultural del Derecho de Paul Kahn, la que más adelante abordaremos.

Ahora bien, en un sentido ontológico podríamos darnos cuenta de que las ideas difícilmente llegan a alumbrar la vida diaria de las personas. Llama la atención que, al describir la caverna, Platón señala que la misma está “*provista de una entrada, abierta ampliamente a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna*” (Alcoberro:2015:133) pues la luz del sol y en este caso la de las ideas debería

⁷⁷⁵ La película *They Live*, de 1988, dirigida por John Carpenters, cuenta la historia de un hombre sin techo que fortuitamente encuentra unas gafas que le permiten ver la realidad. Slavoj Žižek llama la atención sobre la larga y violenta pelea que este hombre sostiene con su amigo al tratar de colocarle estos lentes, al resistirse a conocer la realidad. Nos parece muy similar al relato de Platón sobre la manera en que aquel hombre es sacado de la caverna.

extenderse a lo ancho de todo nuestro quehacer jurídico y ser un criterio de valoración del mismo, sin embargo, es difícil que llegue hasta el último nivel.

Y aún más difícil es la suerte de quien se atreve a evidenciarlo. La alegoría de la caverna no sólo muestra la teoría epistemológica y la teoría ontológica de Platón, sino también su teoría moral.

Dice Platón a Glaucón:

- ¡Pero qué! Cuando se acordara de su primera morada, de la sabiduría que allí se tiene y de sus antiguos compañeros de cautividad, ¿no crees que se felicitaría, él por su parte del cambio, y que tendría lástima de ellos?
- Ciertamente.
- Pero en cuanto a los honores y alabanzas que en aquel tiempo pudieran darse los unos a los otros, y a las recompensas a aquel que tuviera la vista más penetrante para discernir las sombras que pasaban, que recordara mejor cuáles de entre ellas eran las que debían pasar primero, cuáles después o junto con aquéllas, y que por esto fuese el más hábil para pronosticar lo que iba a suceder, ¿crees tú que nuestro hombre tendría nostalgia de todo ello, o que envidiaría a los que, allá entre ellos, recibían honores y poder? ¿O no más bien experimentaría lo que dice Homero, es decir, que preferiría resueltamente “trabajar la tierra como asalariado al servicio de un pobre labrador”, y sufrir lo que fuera antes de volver a pensar como allá abajo y a vivir de aquella manera?
- Por mi al menos, respondió, estimo que preferiría sufrirlo todo antes que aceptar vivir de aquel modo.
- Pues ahora, continué, reflexiona en lo siguiente. Si este hombre volviera a bajar allá, para ocupar de nuevo su mismo asiento, ¿no se le llenarían los ojos de tinieblas, al venir, así de repente de la región del sol?
- Seguramente, dijo.
- Y si le fuera preciso recomenzar a conocer aquellas sombras y entrar de nuevo en competencia con quienes han permanecido constantemente encadenados, mientras el primero tiene aún embotada la vista y con el muy corto tiempo que tendría para reacomodar sus ojos, ¿no daría que reír y no se diría de él que, por haber subido a las alturas, ha vuelto con los ojos estragados, y que ni siquiera vale la pena el intentar la ascensión? Y a quien pretendiera desatarles y conducirlos a lo alto, ¿no lo matarían si pudieran echarle mano y darle muerte? (Platón:2000:242)

Se hace evidente que la alegoría contiene además una reflexión ética acerca de la educación como liberadora de las cadenas de la opinión y del error. (Alcoberro:2015:136) Por tanto, aplicado a nuestra vida podríamos decir que no sólo los gobernantes deben conocer las ideas, en especial la idea de bien, sino también los educadores.

Si el bien confiere verdad y ser a todas las cosas que pueden ser objeto de ciencia, es claro que en Platón la pedagogía adquiere un lugar relevante en la educación moral de los hombres, la cual se traduce en un acto de amor, educar a alguien exige amarle en el sentido más filosófico del Eros. (Alcoberro:2015:140)

Tal vez, los educadores puedan ser esos hombres que una vez conocido el mundo de las ideas regresan a la caverna para ayudar a salir a los demás, aún ante su resistencia.

Sin embargo, como es de todos sabido, en nuestro país tenemos un grave problema en el ámbito educativo, en el que se violan diariamente el derecho a la educación de niños, niñas, adolescentes e incluso adultos, además de otros derechos que van desde la integridad psicológica hasta la integridad física de los mismos.

Para finalizar esta parte, debemos señalar que nuestro objetivo no sólo ha sido tratar de resaltar que, ante la imposibilidad de aplicar la lógica formal a las ciencias sociales, y por lo tanto el pensamiento apodíctico demostrativo, la razón toma la forma del pensamiento dialéctico- retórico para alumbrar el campo de las opiniones verosímiles, plausibles, mediante el análisis de la argumentación, por lo que cumple también una función epistemológica, pues de dicho análisis puede surgir la verdad.

De manera muy importante, nuestro propósito ha sido también subrayar que la estética es parte esencial de la *Aletheia* producida y que en especial la alegoría es un instrumento de creación y de análisis que tiene una poderosa capacidad de impulsar dicho develamiento.

Paradójicamente, Platón señala, de una manera excepcionalmente bella, que al mundo de las ideas solo podemos acceder mediante la razón pura, sin embargo, su estética imanta nuestro cuerpo, habitante del mundo sensible, generando una fuerza que potencializa el entendimiento.

Ojalá en el quehacer jurídico podamos disfrutar cada vez más de la retórica no sólo como argumentación sino también como ornamentación pues, como señala Shopenhauer, citado por Jesús González Bedoya en el Prólogo de *Tratado de la argumentación. Nueva retórica*. (Perelman- Olbrechts Tyteca:1989), escribir negligentemente significa no apreciar las propias ideas expresadas, del mismo modo que una joya no se guarda en una caja de cartón.

A continuación, se presenta una narración que tiene como motivo la alegoría de la caverna, así como el estado de la educación en nuestro país. Esta narración fue escrita bajo la influencia de la lectura de diversos casos de maltrato físico y psicológico a niñas, niños y adolescentes en centros escolares, así como de la información obtenida sobre la deserción escolar. Creemos que su lectura puede servir para mostrar la utilidad de la alegoría en el análisis de diversos problemas sociales.

La educación tradicional como caverna

Y bien, durante estos días he leído y releído la alegoría de la caverna. Me causaba angustia esa situación tan extraña. ¿Por qué se encontraba esa gente ahí? ¿Por qué los habían encadenado? ¿Cómo podría alguien sobrevivir así? Pero enseguida la angustia desaparecía cuando recordaba que se trataba solo de un elemento narrativo utilizado por Platón para explicar su teoría del conocimiento.

Al momento de escribir estas líneas me doy cuenta de que no se trata “solo” de un elemento narrativo, sino que tiene un gran poder de develamiento y por esa razón puede causar un gran asombro y, en ocasiones, una sensación de angustia, vergüenza y arrepentimiento.

Creo que cada persona durante su vida habita diferentes cavernas. Muchas veces no somos conscientes de ello, pero a veces sentimos, sin verlas, el peso de las grandes cadenas, así como la imposibilidad de movernos. Tenemos la sensación de que hay algo que no alcanzamos a ver y de que respiramos un aire viciado. Entonces empezamos a sospechar que “algo” está mal.

En cada caverna, los actores que representan a los personajes de la alegoría son distintos. Cambian nuestros compañeros de caverna, cambian las personas que montan el desfile de figuras cuyas sombras se reflejan sobre la única pared que vemos. Cambia ese “alguien” que te libera, que por la fuerza te hace levantarte y volver la cara hacia la luz que entra a la caverna.

Cuando releía la alegoría me preguntaba cuál sería el motivo del actuar tan vehemente de ese personaje liberador, pues Platón, en boca de Sócrates narra que: *“Y si, (...), lo sacaran de allí por la fuerza, y lo llevaran por la áspera y escarpada subida, sin dejarlo hasta no haberlo arrastrado afuera a la luz del sol, ¿no crees que sufriría y se irritaría de verse así arrastrado (...)?”*

“Y si lo sacaran” ¿Quién lo saca? Me causaba curiosidad saber quién podría ser ese personaje que tiene tanto interés en sacarte de tu morada subterránea. Sin duda debe ser una tarea sumamente difícil la de subirte a rastras por una escabrosa pendiente, sobre todo si te estás resistiendo con todas tus fuerzas a salir de ahí.

Pues bien, en estos días he tenido que aceptar que he estado habitando una caverna, y no sólo eso, conocí también el rostro de mi liberador.

Resulta que yo nací en esa cavidad, así como mis padres y los padres de ellos y los padres de los padres de ellos, así hasta llegar, no al origen de los tiempos, sino a finales del siglo XVIII. Me ha sorprendido encontrar una fecha ya que tenía la idea de que ese lugar había estado ahí por siempre.

Ahora que lo veo en retrospectiva creo que mis padres empezaban a sentirse incómodos viviendo ahí. Sin embargo, tanto antes como ahora, es complicado ir en contra de lo que piensan la mayor parte de tus compañeros de tinieblas. Además, no alcanzaban a vislumbrar que era lo que estaba mal, así que haciendo caso a la sentencia “ante la duda abstente” se abstuvieron de salir de ahí, y mis hermanos y yo nacimos y crecimos en ese lugar.

No se piense que les guardo algún rencor a mis padres. Después de haber sido violentamente arrastrada al exterior de la caverna y encontrándome como estoy, tirada en el suelo del exterior, enceguecida frente al sol sin saber qué hacer, comprendo que hayan querido evitarse semejante experiencia.

Me sorprende que esa niña haya tenido el coraje para sacarme de ahí. Juro que me defendí cuanto pude. ¿Cómo alguien tan menudo tiene tanta fuerza?

¿Por qué se siente ahogada dentro de la caverna? Cuando era más pequeña no parecía molestarle estar ahí.

Si no fuera por ese soplo de aire que un día empezamos a sentir a nuestras espaldas no me encontraría aquí. A veces ese aire tenía un poco más de fuerza y rebotaba desde el fondo de la caverna hacía nuestra cara, de tal manera que pensábamos que el aire provenía de lo que hoy sé son las sombras de los objetos que desfilaban detrás nuestro. Pero no era así, era un aire que provenía del exterior, lo sé porque pude sentirlo cuando estaba siendo sacada de mi morada.

Recuerdo que a todos nos gustaba sentir ese poco de frescura que nos proporcionaba, especialmente a los niños y especialmente a mi hija. ¿Cuándo se volvió tan necesario para ella? ¿Y en qué momento se volvió tan repulsivo el aire de la caverna?

Fue una lucha frenética, mientras forcejeaba para quitarme los grilletes me gritaba que no quería estar más ahí, que la sacara de ese lugar. Yo no podía salir de mi asombro, ¿tenía puestos unos grilletes? ¿Por qué todos ahí los tienen? ¿cómo es que ella pudo liberarse de ellos, o es que nunca los tuvo? Y sobre todo ¿hay otro lugar a donde ir?

Sin estar segura de lo que pasaba, trataba de tranquilizarla y de convencerla de que no había a dónde ir y de que estábamos bien ahí, pero no logre calmarla, seguía empujándome hacia la luz por lo que tuve que tirarme al piso, cosa que no la detuvo

pues comenzó a arrastrarme por la caverna. A gritos le pedí ayuda a mis padres y a mis hermanos, pero, al estar encadenados también, no pudieron detenerla.

Le decía que estaba loca, que no podíamos estar mejor en otro lugar y como no me soltaba empecé a morderle la mano. No quería lastimarla, sólo quería que no me sacara de ese lugar y sobre todo que ella no saliera de ahí. Entonces me golpeó fuertemente la cabeza y me arrastró con más fuerza y cada vez que yo intentaba soltarme me volvía a golpear. Al recuperar la conciencia, después de cada golpe, me daba cuenta de que nos acercábamos más y más hacia la salida de la caverna.

Me pregunto ¿por qué me escogió a mí? y ¿por qué si podía escapar no lo hizo antes y no lo hizo sola?

Ha pasado algún tiempo desde que salimos de la caverna, con dificultad puedo abrir los ojos, me duelen. Supongo que se debe a que toda mi vida viví en la oscuridad, alumbrada únicamente por ese fuego que solo reflejaba las figuras que portaban esas personas del desfile.

¿Quién puso ese fuego ahí? ¿Quién ordenó a esas personas que portaran las figurillas? ¿Quién montó tal engaño?

Me duelen los ojos, no puedo ver nada directamente, pero puedo distinguir la sombra de su cuerpo fuera de la caverna. Me doy cuenta de que ella ha estado antes en este lugar porque no parece molestarle la luz. Está sólo ahí sentada. Llegué a pensar que tenía un plan, pero ahora sé que esta pérdida igual que yo. ¡Ay Platón! ¡Siempre creí que el liberador sabía que hacer!

Tengo miedo y a la vez estoy confundida porque es evidente que ella no lo tiene. Me duele la cabeza. ¡Esa niña pega fuerte! Pero a pesar de todo creo que disfruto este aire en mi cara, tengo que reconocer que en verdad es una sensación maravillosa. ¿No habrá una forma de hacer que este aire inunde la caverna?

Creo que me he dormido un rato, ¡me siento tan refrescada por ese aire! Ya no me duelen tanto los golpes. Me puedo levantar, trato de dirigirme hacia su sombra, obviamente estará cerca de ahí. Creo que se ha dormido también, mis pies se enredan con algo, parece un cordón. Trato de seguirlo con las manos. ¡Está amarrado a su pie! ¿Qué pasa?

Ahora sigo el cordón en sentido contrario, ¿a dónde lleva? No puedo ver casi nada, voy a tientas. Siento que he recorrido ya una gran distancia. Estoy cansada, pero tengo que saber a qué está unida mi hija.

Siento que el clima cambia, empiezo a respirar otro tipo de aire, es un aire enrarecido, pero es diferente al que respiraba en la caverna. Creo que ... ¡estoy en otra caverna! Empiezo a escuchar voces, debo acercarme más. ¡Dios! ¡Esto no puede ser! ¡Son otros niños de la caverna!

¿Cómo puede ser esto posible? ¡son demasiados! ¿Cómo no nos dimos cuenta de que faltaban? ¿Cómo sus padres no se dieron cuenta de que no estaban!?

Me quedo ahí tratando de observarlos, en la oscuridad de la caverna puedo ver mejor. A pesar de que, a ratos, mi mirada húmeda me impide verlos, puedo percibir que están tristes, enojados y confundidos.

Esto es realmente muy grave, quisiera poder ayudar a esos niños, a mi hija. Escucho sus pláticas, ahora comprendo como salieron de la caverna, ningún niño está encadenado. ¿Por qué? ¿Será que quien encadenó a todos los adultos desde que nacimos se olvidó de regresar para encadenar a los niños?

Que ironía, a pesar de que no están encadenados han estado enredándose una y otra vez con esos cordones que traen amarrados a los pies. ¿Por qué no se los quitan? y ¿Por qué están aquí encerrados y no aspirando el sano y fresco aire de afuera?

Hablan de que no soportan Esparta, pero que amarían vivir en Atenas. ¡¿Han estado en Esparta?! ¡Estoy a punto de volverme loca! ¿A qué le llaman Esparta? Donde rayos está ese lugar donde dicen haber sufrido los peores maltratos, las peores vejaciones. Donde no los dejan pensar, ni ser, ni divertirse, ni conocer. Donde los exhiben, les gritan, los humillan. Donde los han golpeado, donde los han violado. Donde les han arrebatado su niñez y su tiempo. Esto es demasiado. No puedo dejar de llorar y ellos tampoco.

No sé cuánto tiempo ha pasado. Ya tengo los ojos secos. Puedo ver que empiezan a divertirse un poco, eso me alivia, aún no han perdido su esencia de niños. Están arrojando toda clase de basura a un escudo de la vieja Prusia ¿dónde encontraron eso? Mientras tanto hablan mal de nosotros, de los adultos de la cueva. ¡Pero que vocabulario! Ríen y yo me río en silencio con ellos. ¿Por qué no estoy enojada? ¿Será porque tienen razón?

Cada vez me siento más avergonzada, ya sé porque a pesar de que esos niños podían haberse ido de la caverna, desde hace mucho tiempo, no lo hicieron. Porque querían estar con nosotros, con sus papás, porque querían sentirse protegidos y queridos y no habían encontrado la manera de desencadenarlos para que pudieran ser libres como ellos.

Por permanecer con nosotros dicen haber soportado todos esos atropellos. ¿Pero que tenemos que ver nosotros con Esparta?

Sin embargo, ya no soportaron más y finalmente se fueron. Empiezo a pensar que mi hija sabía que mis cadenas tenían algún defecto y encontró la manera de abrirlas.

Como me arrepiento de haberla mordido, debe estar doliéndole mucho. Salgo de esa caverna, me doy cuenta de que puede haber varias. Aún no sé qué hacer, lo que quiero

por el momento es ir a acariciar su manita, sé que puedo morder muy fuerte, sobre todo cuando me siento amenazada.

Y de nuevo siento ese aire, quisiera llenar mis pulmones de él, lo respiro desesperadamente, no quiero dejar de hacerlo. ¡Por Dios! ó ¡Por Zeus! No, mejor ¡Por Atenea! ¡Qué bien se siente respirar aire fresco! Como quisiera que mi hija menor también respirara ese aire... ¡Dios mío! ¡Ella sigue en la caverna! ¡Tengo que regresar por ella! ¡pero no veo nada!... ¡No! No voy a llorar porque entonces no podré ver absolutamente nada. Tengo que regresar por ella porque ella no está encadenada y al notar que su hermana no está y que yo no estoy tratara de encontrarnos. ¡Y si se sale de la caverna! ¡Y si se pierde! ¡Nadie podrá detenerla porque todos están encadenados!

Tengo que seguir el cordón y regresar con mi hija, después las dos iremos a la caverna y nos reuniremos con mi pequeña y les diremos a todos lo que esta pasado. Iremos por los demás niños y decidiremos que hacer.

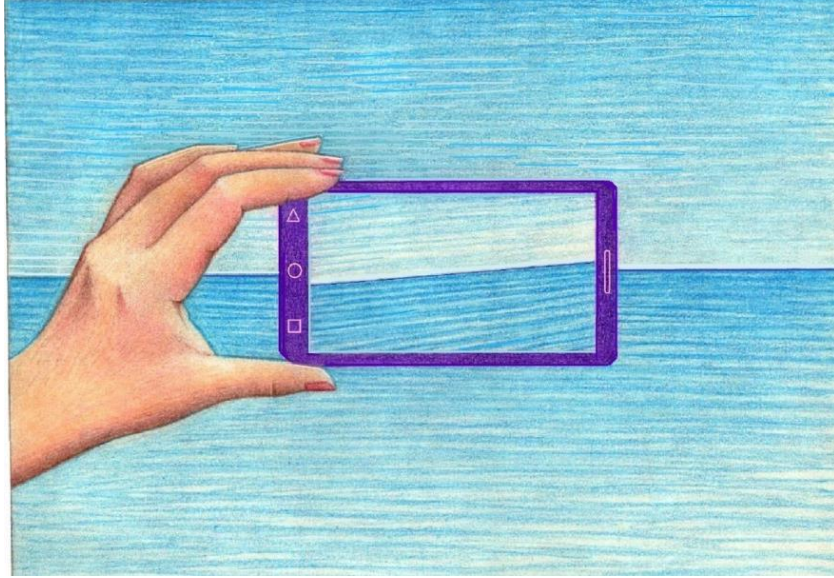
Ya puedo ver su sombra, me sorprende no sentirme cansada, ¡rápido tenemos que irnos!, voy a despertarla. Este cordón ya no me sirve, me he enredado con él todo el camino, no hará más que estorbarnos, debo romperlo... ¿Qué pasa? ¿Por qué no puedo? ¡Dios! ¿¡por qué todo es tan difícil!?. Bueno, tendremos que regresar con él también. Por lo visto los niños tampoco son totalmente libres, ¿o será que ellos si puedan romperlo? No sé, pero no se lo pediré.

Mientras caminamos de regreso a la caverna, acariciando la manita mordida de mi hija, mis preguntas han ido cambiado ¿Cómo pude pasar 20 años de mi vida sin respirar ese aire fresco? ¿Como pude respirar todo ese tiempo el asqueroso aire viciado propio de la educación tradicional?

Muchas personas nunca se dan cuenta de que habitan una caverna, otras lo saben, pero prefieren quedarse ahí. Unas más, en algunas ocasiones, se dan la oportunidad de respirar aire fresco. Pero hay otras que, aun yendo contra la corriente, nunca jamás regresarán ahí y no los culpo, pero desgraciadamente tampoco serán capaces de ver la luz del sol.

Estamos viviendo un cambio. Tal vez Sócrates diría que estamos viviendo dolores de parto y Platón le contestaría a su querido maestro: Sí, estamos viviendo en tiempos de salir de las cavernas.

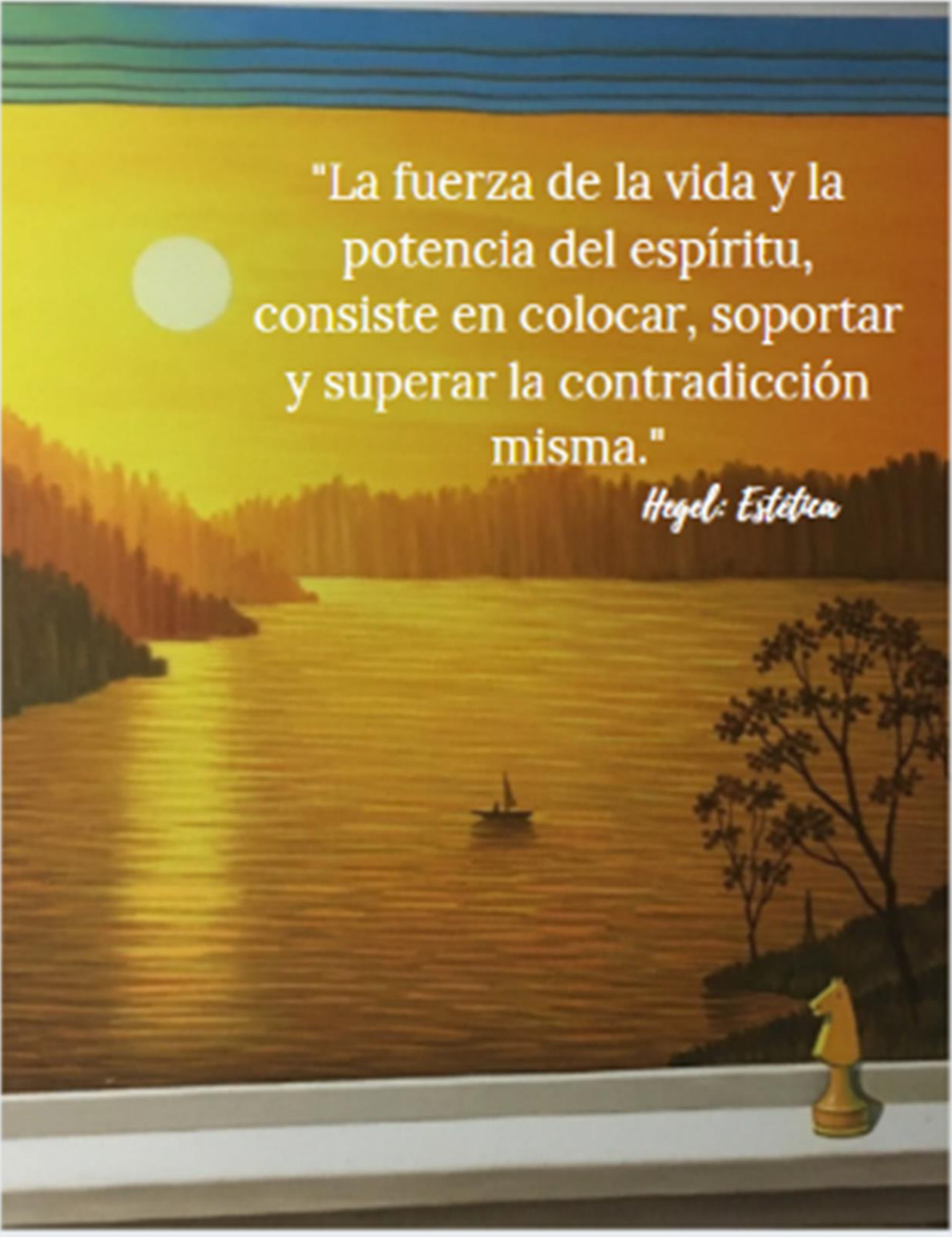
Aunque las cavernas actuales tienen otra manera de manifestarse, pero como toda caverna distorsionan la realidad.



Caverna digital de Platón

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*. 2ª edición, Fondo de Cultura Económica, México, 1985.
- Alcoberro Pericay, Ramón. *Platón*. Serie Aprende a Pensar, España, Ed. RBA, 2015.
- Dennett, Daniel C., *Bombas de intuición y otras herramientas de pensamiento*, trad. Laura Lecuona, México, FCE, 2015.
- Perelman, Charles y Olbrechts-Tyteca Lucie, *Tratado de la Argumentación. Nueva Retórica*, trad. Julia Sevilla Muñoz, Gredos, Madrid, 1989.
- Platón, *La República*, Trad. de Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 2000.
- Real Academia Española (2017) *Diccionario de la Lengua Española* (Edición del tricentenario) Consultado en <http://www.rae.es/>

A painting of a sunset over a lake. The sky is a gradient of orange and yellow, with a large white sun on the left. The water reflects the sunset. In the foreground, a white ledge holds a golden chess knight. The background shows a forested shoreline.

"La fuerza de la vida y la
potencia del espíritu,
consiste en colocar, soportar
y superar la contradicción
misma."

Hegel: Estética