

**CUADERNOS
DE
HUMANIDADES**

Nº. 1

**FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA**

1 9 8 9

INDICE

- FENOMENOLOGIA HERMENEUTICA Y DIFERENCIA
Dr. Hipólito RODRIGUEZ PIÑEIRO5

- SENTIDO DEL ARTE TRADICIONAL
Leonor NAVAMUEL de FIGUEROA15

- REFLEXIONES EN TORNO A LA Q.92 DE LA SUMA TEOLOGICA
María Julia PALACIOS27

- HABERMAS Y LA ABSTRACCION REAL: INSISTENCIA
LACANIANA DE LA SPALTUNG
Jorge LOVISOLO37

- EL CAMINO DEL CONOCIMIENTO DEL HOMBRE
ANDINO DE LA PROVINCIA DE SALTA
Mercedes PULO de ORTIZ39

- CIENCIA Y DESARROLLO
Daniela BARGARDI de ARROYO55

- INVESTIGACION Y DESARROLLO
Elena Teresa JOSE63

Estas son algunas de las ponencias presentadas por docentes de la Escuela de Filosofía, en el Congreso Interamericano de Filosofía realizado en Buenos Aires en julio del corriente año.

Con esta publicación la Facultad de Humanidades inicia un proyecto que tiene como objetivo hacer conocer a la comunidad universitaria los temas en los que trabajan los docentes de las distintas escuelas, como un modo de contribuir a la discusión académica, estimular la producción intelectual y superar el aislamiento.

María Julia Palacios

Decana

FENOMENOLOGIA HERMENEUTICA Y DIFERENCIA*

Dr. Hipólito RODRIGUEZ PIÑEIRO

Nos hemos propuesto en este trabajo indagar la génesis fenomenológica de corrientes del pensamiento contemporáneo que convergen en la crítica de la metafísica operante hasta Husserl, pero que a la vez derivan de éste sus motivos para la crítica. Por razones obvias hemos limitado nuestra tarea a la hermenéutica que proviene de Husserl y Heidegger y al pensamiento llamado deconstructivo de Jacques Derrida, y en ambos casos nos hemos limitado a su vez a su crítica y su recepción de la fenomenología. Hemos centrado por fin el análisis en algunos temas que consideramos centrales y decisivos en nuestra situación, lo que esperamos ir mostrando en la marcha y en la conclusión del trabajo. Ellos son el lenguaje, la intersubjetividad y la historia. En concordancia con este objetivo tomaremos como objeto de análisis algunos textos fundamentales de la fenomenología y su crítica hermenéutica y deconstructiva.

Partimos de la lectura deconstructiva que lleva a cabo Derrida respecto de la fenomenología. En su libro La voz y el fenómeno muestra cómo en el comienzo de la fenomenología, en las Investigaciones Lógicas se proyecta ya la totalidad del horizontes de la fenomenología a la vez que los supuestos permanentes de la metafísica que sin embargo la fenomenología se proponía superar. Destino paradójico del pensamiento que llegará para Derrida también hasta Heidegger. Aquellos supuestos se reiteran en la reducción trascendental y en todas las oposiciones que ésta abre: hecho y esencia, trascendental y mundano, presencia y ausencia, interior y exterior sensible-inteligible, alma-cuerpo, logos y escritura.

Derrida ve en la distinción hecha por Husserl entre dos sentidos de la palabra signo-señal y expresión- y la exclusión de la señal del ámbito del discurso, el gesto que reitera y consuma las oposiciones jerárquicas de la metafísica occidental. La estrategia de lectura deconstructiva consiste en señalar cómo lo despla-

zado como exterior, suplementario, derivado, habita en el interior de la clausura logocéntrica y hace posible señalar su propia autodesconstrucción.

Lo propio de la expresión -Ausdrück- es para Husserl el tener sentido o significado¹, el ser vehículo de un "querer decir", de una vivencia intencional de significación que apunta a una objetividad ideal, el significado, y por medio de éste a algún objeto presunto o efectivo. No se trata de una distinción sustancial sino funcional. Ambas funciones van siempre entrelazadas en el discurso hablado, y la separación es sólo una abstracción. La palabra es expresión de significados y a la vez indica o señala las vivencias del hablante.

Mediante las connotaciones gestuales, tonales, rítmicas y otras situacionales, la palabra en su función señalativa nos notifica de las vivencias del hablante, que no nos son presentes en sí mismas sino por medio de los indicios "expresivos"²

En general las señales se presentan a la descripción fenomenológica como signos que producen en alguien, a partir de su presencia, la creencia en situaciones existentes no presentes. (I.L. I, par. 2. Puesto que la señal cumple la función de notificar al oyente las vivencias del hablante, éste puede prescindir de ellas ya que sus vivencias le son presentes en el mismo instante en que las expresa. En la conciencia de este acto y correlativamente el significado expresado. Presencia del sentido y presencia de la conciencia a sí misma se corresponden y condicionan. El signo en su función expresiva no escancia una ausencia, sino que se neutraliza como sustancia significante para hacer aparecer la presencia inmediata del significado en y para la conciencia presente a sí misma. El valor de la presencia es pues aquí definitorio de la concepción del signo de Husserl: presencia de la conciencia a sí misma, sin mediaciones, en el mismo instante-imselben Augenblick- y presencia como ideal del significado, que permanece él mismo a través de la multiplicidad de vivencias síquicas que lo intencionan como siendo-siempre el mismo.

El valor de la presencia es definitorio de la concepción del tiempo que está a la base de la metafísica occidental, de la metafísica de la historia tanto

como de la historia de la metafísica. Es la época del logos y de lo phoné. En la voz el logos está presente a sí mismo, el espíritu como soplo se hace voz. Se conserva, pero perdiéndose a la vez, en la letra, en la escritura, en el cuerpo del logos, en la escritura como cuerpo, exterioridad, sedimentación sonambúlica, muerte de la conciencia, de la vigilancia logocéntrica. La inscripción y la imagen, las huellas inscriptas en el sueño de la caverna, son reflejos mortecinos del sol, a su vez hijo del logos, y están destinados a sacrificarse en la luz sin pestaños del padre de la luz, de ese mediodía sin sombras, que sin embargo de manera extraña produce como hijos ilegítimos las imágenes, la escritura y el tiempo. (La Diseminación). En el mediodía de la metafísica, en la glorificación de la presencia, la identidad del sentido se mantiene desde el origen al telos, el sentido de la historia es la historia del sentido, la usura del sentido que no pierde nada de los orígenes, linealidad sin rupturas que no informa sólo las filosofías de la historia idealistas sino a toda la filosofía de la historia, también a la materialista.³ La usura del origen permanece en el telos. Este reitera la identidad llevando a la eclosión luminosa lo que apuntaba ya en la mañana de la historia. Identidad etnocéntrica del logos occidental, de escritura fonética, de la usura occidental, reasegurada contra toda alteridad, contra toda pérdida o gasto superfluo, contra todo derroche, contra toda alteridad que haga peligrar la vigilancia de la conciencia y el dominio técnico, el sometimiento tecno-lógico de la alteridad, de las escrituras no dominadas por el logos, de las zonas de sombra marginadas del logos, de la usura del logos, del Otro⁴.

Pero, como decíamos, el texto metafísico lleva en sí mismo su propia excedencia, su propia transgresión, la propiedad del texto metafísico occidental se desapropia a sí misma. Propiedad y desapropiación, economía de la usura y de la propiedad y diferimiento, excedencia, cohabitan el tiempo de la metafísica, escinden la metafísica del tiempo⁵. Propiedad y desapropiación, valor de la propiedad y de la presencia y desapropiación, diferencia, diferimiento como "origen",

habitan el texto de Husserl y también el de Heidegger.

En Husserl, su teoría del tiempo desconstruye la metafísica de la presencia, operante en la teoría del signo expuesta en las Investigaciones Lógicas.

Husserl no modificó aquella teoría del signo, que mantiene también en Krisis.⁶

Ello explica la tensión interna de los textos de Husserl, la dificultad para desconstruir la metafísica que por una parte se ha excedido sin poder darle a esa excedencia un lenguaje que no pertenezca ya a la metafísica.

Según la lectura no metafísica del texto de Las lecciones sobre la conciencia inmanente del tiempo, leyendo lo que en ese texto excede a la metafísica, el valor de presencia pierde su privilegio. No hay presencia de la conciencia a sí misma porque el presente está constituido internamente por las trazas retencionales y protencionales. La presencia de la conciencia a sí misma está en un diferimiento constitutivo, la presencia es sólo huella de la ausencia. Lo "originario" es el espaciamento como temporación, la temporación como espaciamento.⁷ Si el presente se escinde en sí mismo, se constituye como traza, huella, se escinde el presente viviente como sistema de impresión originaria, retención y protención, se borra la frontera entre recuerdo primario y secundario, entre Erinnerung y Wiedererinnerung, entre presencia del pasado y ausencia, y por tanto entre yo mismo y el otro, entre presencia de mis expresiones significantes para mí mismo y ausencia indicada por las señales, indicios, trazas, entre tiempo viviente, continuidad del sentido y alteridad y ausencia constitutivas del pasado que sólo se da en las huellas y como huellas. La "originariedad" de la huella, haría imposible constitutivamente toda reconstrucción hermenéutica del sentido, toda continuidad de la historia, toda reducción del pasado a la mismidad del presente. Derrida parece adjudicar a la hermenéutica la pertenencia a la metafísica,⁸ a lo que hemos llamado la usura, la identidad del SENTIDO. La discusión entre hermenéutica y desconstrucción no está cerrada sino que ofrece perspectivas de diálogo que abren el futuro. Por ello mostramos como una lectura hermenéutica del mismo texto de las Investigaciones Lógicas muestran en él la ruptura de

la clausura metafísica. El descentramiento del sentido, la ruptura de la clausura metafísica no es pues sólo propiedad de las lecturas deconstructivas. Esto es lo que mostraremos con la lectura llevada a cabo por Paul Ricoeur de la Primera de las Investigaciones Lógicas.⁹

Paul Ricoeur muestra que la significación, en la Primera Investigación, no se concibe sin la referencia a la intuición. El carácter de estar referidas a la intuición sería no sólo propio de las significaciones esencialmente ocasionales sino de toda significación como tal. Esta no sería pues autosuficiente. Pero la intuición a que remite la significación no es la presencia compacta y simultánea de un objeto, sino la interpretación-Auslegung- de un sentido esbozado en los datos intuitivos, anticipado, pero no dado en el sentido de presente sin fisuras. La Auffassung como lectura, percepción interpretante, remite la significación no a una presencia sino a un horizonte, de modo que implícitamente, se salva ya en Investigaciones Lógicas, la dimensión de la ausencia como constitutiva del sentido.

A esta doble lectura, deconstructiva y hermenéutica, de la Primera Investigación, referida a la teoría del signo de Husserl, seguirá la lectura hermenéutica de Paul Ricoeur referida a las Lecciones sobre la conciencia inmanente del tiempo y los matices diferenciales con la lectura deconstructiva que ya habíamos señalado.¹⁰ Como habíamos señalado, la diferencia está en la acentuación de la continuidad por parte de la hermenéutica, sin caer en la metafísica de la presencia, en el privilegio del presente, sino remitiendo el presente a la red de perspectivas entrecruzadas que lo constituyen, frente a los valores de alteridad y de ausencia que acentúan las lecturas deconstructivas.

El tema de la intersubjetividad lo abordaremos también mediante esa estrategia de confrontar las dos lecturas y tomaremos, como se comprende de suyo, el texto de la Vta Meditación cartesiana como punto de encuentro y desencuentro de esa confrontación.

La oposición y el juego de presencia y ausencia, de propiedad y desappropriación, surge también en la doble lectura de aquel texto de Husserl. Ricoeur señala la dimensión hermenéutica como recurso a la Auslegung, a la explicitación interpretante. Según esta lectura la propiedad (Eigenheit) no constituye un extracto de vivencias dadas a una intuición como presencia originaria sino un "origen" presupuesto o postulado en el límite de la experiencia concreta, en la que lo mío y lo tuyo, lo propio y lo extraño, el yo y el tú, ego y alter-ego, se imbrican. El alejamiento, la experiencia de lo extraño, está también aquí en una especie de correlación dialéctica con la cercanía y la experiencia de la propiedad. No hay presencia originaria sino en el límite, nunca actualizable, del entretejido de símbolos que constituyen los estrados de la "mónada concreta". El ego, la propiedad como origen, es siempre diferido y nunca dado en presencia. Lo que hace posible la comunicación, la cultura, la intersubjetividad, es la posibilidad de la fusión de horizontes, del intercambio de perspectivas, de juego mediatizado por los símbolos de la cultura entre propiedad y alteridad.

Derrida acentúa la suerte de ruptura, de alteridad que el otro instaure, como principio de toda significancia. El rostro como huella de una ausencia irremediable, instaure la apertura como apelación, posibilidad de respuesta, es decir de responsabilidad y apelación a la responsabilidad. No hay rostro sin logos, diálogos, y recíprocamente, el logos comienza con el rostro, la mirada, como huellas de la ausencia, como trazas de los otros, del Otro, apertura del ser antes del ser, apelación ética anterior al ser.¹¹

Toda violencia, pero también la posibilidad del diálogo, del consenso, de la paz, se instaure con el rostro como huella del Otro. La violencia que ejerce el ego, la reducción del otro a lo propio, es posible porque el otro es otro. Lo que aparece en el aparecer, el fenómeno del alter-ego, es precisamente la no fenomenalidad, el no aparecer. Esa irrupción del Otro y de lo Otro es una violencia que me obliga a la respuesta, pero no hay paz posible sino en esa lucha de las conciencias, en esa economía de guerra. El silencio, como la guerra total, son

lo anterior a lo humano o lo que está más allá de lo humano. También el lenguaje poético es violencia. La iluminación del sentido, desde que es articulación, es acotamiento y exclusión a la vez que apertura y lucha por la apertura.

Por último tomamos el texto de Ser y Tiempo como campo de convergencia y divergencia de las lecturas hermenéutica y deconstructiva. El lugar de esa convergencia y esa divergencia son en este texto, también los temas del lenguaje, el tiempo y la historia, y la intersubjetividad. Los nódulos que articulan las dos lecturas son también aquí las polaridades de lejanía y cercanía, propiedad y desapropiación, auténtico y no auténtico, originario y no originario, mismidad y alteridad.

La teoría de la mundanidad, del espacio y la significancia en la Primera Sección de Ser y Tiempo, rompe la clausura de la metafísica de la presencia y de las significaciones como constituidas por la conciencia. No obstante el Dasein es una especie de significante último o transcendental en cuanto centro de los proyectos que dan origen a la significancia. La hermenéutica de la temporalidad llevada a cabo en la Segunda Sección rompe también con la prioridad del presente, dado que el tiempo es éxtasis, que hay un solo éxtasis del tiempo y no dimensiones clausas. Así el estado de resuelto y la historicidad son modos de la temporalidad en que ésta es reiteración del pasado a la vez que proyección del futuro y apertura de la situación. Pero a la vez Heidegger no abandona el lenguaje de lo transcendental de la metafísica, del pensamiento fundamentalista: la Eigenheit mantiene su privilegio como origen, propiedad, como conciencia moral, como voz. Y este privilegio se refleja en el problema de la intersubjetividad y en el tema de la historia. La autenticidad aísla al Dasein del ser-con y del mundo y por tanto también del tiempo histórico, en cuanto éste no es un tiempo personal, finito, abocado a la muerte. La muerte de los otros, en efecto, no se hereda ni se reitera. Concluimos con una síntesis de las convergencias y divergencias entre hermenéutica y deconstrucción e introduciremos aquí también las divergencias y convergencias de la crítica de las ideologías de Habermas, con aquellas dos corrientes

de pensamiento.-

_____*El presente trabajo es la Introducción a la tesis de doctorado presentada y aprobada en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNBA en febrero de 1989. Fue leído como ponencia en el XII Congreso Interamericano de Filosofía (Bs. Aires, julio de 1989).-

NOTAS

1. Como se sabe Husserl no distingue todavía en Investigaciones Lógicas entre sentido y significado, lo que sí hará a partir de Ideas I.
2. "Ausserungen". En castellano no tenemos dos vocablos para esos dos sentidos de expresión: expresión como expresión del sentido: -Ausdrück- y expresión como manifestación de las vivencias subjetivas -Aüsserung- .
3. Positions, en Marges de la philosophie, p.68.
4. De la Gramatología, cap. 2,1.
5. Espolones, p.74,ss. Ousía y Gramma, passim.
6. L'origine de Géometrie. Introduction.
7. La différence. Espolones. Posiciones.
8. Espolones, passim. La Diseminación.
9. Paul Ricoeur: Phenoménologie et Hermenéutique.
10. P.Ricoeur: Temps et Récit, vol.III.
11. Violencia y Metafísica. (en La escritura y la diferencia).-

SENTIDO DEL ARTE TRADICIONAL

Nos preguntamos por el sentido del arte tradicional preguntándonos por el sentido tradicional del arte, por lo que el arte siempre ha sido, es y será, para el hombre.

Las distinciones entre arte moderno y tradicional, oficial y popular, occidental y exótico, apuntan a discriminar con un matiz despectivo un arte por excelencia, un "Arte" con mayúscula, de otro que no llega a ser, un arte con minúscula que no es arte del todo. Para la soberbia de occidente todo el arte de Oriente, Africa y América, el arte primitivo y el arte popular son sólo manifestaciones exóticas que no alcanzan el nivel de "Gran Arte" del Europeo moderno. Sin embargo, este último sólo abarca una pequeña parte de la historia de la humanidad, apenas quinientos años de historia de un pueblo, casi nada ante la totalidad del evento humano que el arte siempre acompañó.

Tenemos el arte de una época y de unos hombres que elaboraron la concepción del "arte por el arte", frente a una tradición inmemorial que uno al arte y a la vida. Dos concepcio

nes diferentes, una individualista y otra tradicional, que encuentran su coincidencia cuando se piensa a fondo sobre la esencia del arte, según veremos.

Desde occidente mismo surge la respuesta a la oposición con un pensador como Heidegger, para quien el arte es un "evento del ser", así dicha de golpe aunque pueda parecernos que no dice nada, esta frase nos introduce a todo lo que el problema tiene de místico y misterioso. Heidegger no nos ofrece claridad, lógica estricta, ni respuestas concluyentes; sólo nos invita a filosofar con él, es decir, a preguntarnos libremente por lo que queremos saber sobre el arte, prescindiendo de respuestas pre-establecidas, preguntándole a la obra de arte misma "qué es y cómo es".

La obra responde que es un "evento del ser", un "acontecer de la verdad". El arte entonces tiene que ver con la verdad y no con la belleza, la belleza es sólo la consecuencia de un modo de estar presente la verdad.

El arte en esta Estética no se define por la belleza, no es juego ni adorno, tampoco expresión de sentimientos o emociones ni de deseos inconscientes. Estas respuestas dadas en una época de olvido del peso ontológico del problema del arte, pierden sentido, son sólo aspectos parciales que no tocan lo esencial, lo que es la obra de arte en su ser "en sí".

A través de la obra, la verdad se nos da en cuanto desocultamiento, desocultamiento de lo siempre encubierto para nosotros que por ser hombres y no dioses, jamás poseeremos la verdad total, ésta para nosotros es epocal, dosificada en el tiempo. Por eso Heidegger dice que la verdad que es en su esencia no verdad fundamenta el mundo del hombre, es el todo significativo de un tiempo y constituye la atmósfera existencial que nos es dada desde el misterio oculto de la tierra que mantiene su reserva.

El hombre sabe a qué atenerse y puede proyectar su vida en el mundo desde esta primera y originaria captación de un orden cósmico que instala el arte.

La morada del hombre es poética en su fundamento, dice Heidegger en su trabajo sobre Hölderlin, donde se ocupa del poeta que supo decir "poéticamente lo que es poesía", del poeta que "canta en respuesta al llamado de los dioses": "Pleno de méritos, pero es poéticamente como el hombre que habita esta tierra".

"El poeta nombra a los dioses y a todas las cosas en lo que son. Este nombrar no consiste en que se provea de un nombre a lo que es de antemano conocido...", es un nombrar que instaaura el ser, la verdad que da sentido y fundamento a la existencia humana. Esto no por mérito del hombre sino por una

libre donación, ¿donación de quién?, ¿del ser o de los dioses?

La obra es producto del hombre, pero al mismo tiempo es algo más que eso, el artista no produce arbitrariamente la obra, es un medium, un intermediario que sorprende los signos de los dioses para transmitirlos a su pueblo.

Estas afirmaciones, que parecen abandonar el discurso filosófico para penetrar en regiones de sentido místico y que nos tocan tal vez más en lo emotivo que en lo intelectual, nos hacen saber que algo muy importante pasa con el arte por más que éste sea siempre un enigma.

El Artista está entre los dioses y los hombres, sus obras cristalizan un conocimiento primero, hacen suceder la llegada de la verdad, pero no la inventan arbitrariamente. La verdad se da como revelación, es un don. Como dice Holderlin:

Es derecho de nosotros, los poetas
 estar en pie ante las tormentas de Dios.
 Con la cabeza desnuda,
 para apresar con nuestras propias manos
 el rayo de luz del padre, a él mismo
 y hacer llegar al pueblo envuelto en cantos
 el don celeste.

El arte es experiencia de mundo y cada experiencia de mundo produce obras diferentes. Comprender en su verdadera

Si piensa en la luz ve oro.

Para que esto sea posible, el artista no debe estar distraído por deseos o pensamientos de sí mismo, debe renunciar a su individualidad y convertirse en lo que imagina.

Por eso el maestro chino dirá al discípulo: "Las formas y las cosas se manifiestan a quien no está ligado a su propio ser".

En sus movimientos es como el agua, en su reposo es como un espejo y en sus respuesta es como el eco... (son palabras de Yin Hi).

El pintor, por ejemplo, concentra su espíritu y lo pone en armonía con las obras del creador, para expresarlas mediante la fuerza de su pincel.

Se trata de ver con los ojos del alma las formas inmateriales; el artista descubre antes de producir. Pone en el lienzo lo que ha visto en estado de contemplación.

Ver primero mentalmente y luego proceder.

Primero la visión y luego la tarea.

El artista como todo el que participa de un rito, se eleva por encima de sí mismo hasta niveles superiores del ser.

Esta concepción tradicional del arte es la que dicta las palabras al tejedor del antiguo Perú que dice "Pachacamac el primer tejedor hizo el paño que envuelve toda la vida, para los demás paños utiliza nuestras manos, en ellos cada color debe estar en su sitio exacto, para que sean algo vivo, como cuando hablamos, cada palabra debe estar en su lugar para que puedan entender lo que decimos". A estos tejidos que hablan se refiere Manuel Scorza en sus novelas sobre la sierra peruana con los ponchos de doña Añada, donde el pueblo podía leer el futuro porque ellos mostraban la verdad de un mundo.

Las artes, para la doctrina tradicional, derivan de niveles de referencia supramundanos, se ejecutan a imitación de las obras divinas.

La producción de una obra de arte implica poner en movimiento dos facultades, en primer lugar la facultad imaginativa que concibe una idea en una forma imitable, es la causa formal de la obra. En segundo lugar la facultad operativa que pone manos a la obra para la imitación del modelo invisible en un material determinado, causa eficiente de la obra.

No nos interesa en este trabajo, pese a su importancia e

interés, la causa eficiente, la destreza técnica, nos interesa la causa formal. Con esto entramos en el ámbito de las relaciones del hombre con el ser, en terreno metafísico.

Metafísica en el sentido que entiende René Guenón, como conocimiento de principios eternos y universales de origen no humano. Conocimiento suprarrazional, intuitivo, inmediato, que no tiene nada que ver con una elaboración mental.

La Metafísica así entendida es conocimiento de lo inexpresable, la pregunta es entonces:

¿Cómo expresar lo inexpresable? Mediante el lenguaje simbólico solamente. En el arte se da esta apertura de lo simbólico, el artista siente la llamada del ser en la imaginación, habla desde el umbral del ser y pone en obra, como diría Heidegger, la apertura de la verdad.

El símbolo no expresa ni explica, sólo sirve de soporte que permite al hombre elevarse mediante la meditación al conocimiento de las verdades metafísicas. Los símbolos que dan apoyo a la intuición son el único modo de comunicar las verdades metafísicas.

René Guenón afirma que la legitimidad del símbolo para esta función tiene su fundamento en la naturaleza misma de los

seres y de las cosas, pues hay una relación de analogía entre la idea y la imagen que la representa a través de su relación con el fundamento metafísico.

Todo ente nos remite al fundamento y constituye una vía para poner en medida humana las verdades metafísicas. "El habla es dada para hacer patente, en la obra, al ente como tal y custodiarlo. En ella puede llegar a la palabra lo más puro y lo más oculto, así como lo indeciso y común. La palabra esencial para que se entienda y sea posesión de todos debe hacerse común", así expresa Heidegger estas mismas ideas, haciendo pie en las palabras poéticas de Holderlin que dice: "Las primicias no son de los mortales, sino que pertenecen a los dioses. Los frutos deben primero hacerse más cotidianos, más comunes, para que se hagan propio de los mortales".

El artista toma temas de la naturaleza para remitirse a los fundamentos metafísicos de su mundo, la naturaleza toda es símbolo de los principios metafísicos a los que la obra es puerta de acceso no racional sino intuitiva; revela el misterio del universo, el profundo modo de ser del cosmos, el significado secreto de las cosas.

Por eso, ante la obra de arte sentimos que cuando las formas terminan continúa más allá el significado, como los ecos se prolongan lejanos tras la voz extinguida, como un arco-

ma que queda flotando en el aire.

La vida es un sueño de los dioses, el arte trata de mostrar esos sueños. Así como los místicos coinciden cuando expresan sus experiencias extremas, hemos visto que también los pensadores coinciden en esto, no importa su procedencia, cultura, país, raza o tiempo, cuando preguntan a fondo a la obra de arte "lo que es y cómo es". Ante su respuesta no importa ya que sea poncho, vasija o cuadro con marco.

Importa lo que dice.

Leonor Navamuel de Figueroa

Obras Citadas

. Martín Heidegger

1973

Arte y Poesía, México: F.C.E.

. A.K. Coomaraswamy

1983

Doctrina Tradicional del Arte, Barcelona:
Edic. de la Tradición Unánime.

. René Guenón

1976

Símbolos Fundamentales de la Ciencia Sagrada, Buenos Aires: E.V.

REFLEXIONES EN TORNO A LA Q.92 DE LA SUMA TEOLOGICA.

(De productione mulieris)

El presente trabajo pretende mostrar algunas reflexiones sobre ciertas concepciones generalizadas acerca de la mujer, de su situación en la sociedad y de los roles que le fueron asignados tradicionalmente, a partir de una nueva lectura de la Q.92 de la Suma Teológica de Tomás de Aquino.

Se parte del presupuesto de que, siendo el pensamiento de Tomás de Aquino, el pensamiento filosófico-teológico de la Iglesia Católica, sobre el cual ésta ha sustentado su quehacer doctrinario y apostólico, ha contribuído a conformar las concepciones sobre la mujer de los pueblos bajo su influencia.

En sociedades como la nuestra, esta influencia ha sido notoria y es posible reconocerla a cada paso: en la legislación, en las costumbres, en la organización de sus instituciones. No es ésta, por cierto la única vertiente de nuestra cultura, pero su presencia ha sido de enorme gravitación y, considero que, aún con, o tal vez por sus contradicciones, ha contribuído a reforzar una cultura de la dependencia femenina.

Su fuerza radica en su apoyatura en los textos bíblicos, ratificados luego por los Padres y Doctores de la Iglesia.

En esta línea se inserta Tomás de Aquino y pretendemos mostrar las derivaciones de ese pensamiento en pautas culturales todavía vigentes.

De la Q.90 a la 92, Tomás de Aquino trata la creación del hombre. En el desarrollo de las tres cuestiones, así como en todas las que componen el Tratado del Hombre, Tomás habla de hombre como varón y mujer. No obstante, es posible señalar numerosos e importantes casos en los que el uso del término está referido fundamentalmente al varón o pensando en él.(1). A lo largo de todos sus análisis no deja de hacer algunas consideraciones puntuales para explicar y hasta justificar que lo que se dice del hombre-varón vale también para la mujer (2). Pero, en el tema

de la creación, dedica especialmente una cuestión, la 92, a la creación de la mujer.

La Q.92 tiene sólo cuatro artículos. En el primero, Tomás se pregunta "Si la mujer debió ser hecha en la primera producción de las cosas". En la formulación de la pregunta subyace ya la presuposición de una diferencia que no es meramente la de los sexos. Es la diferencia de los lugares que en el concierto de la creación ocupan ambos -varón y mujer- y que ya estableciera el Génesis: "No es bueno que el hombre esté solo; hagámosle una ayuda semejante a él". (3). Esta suerte de distribución de roles aparece ratificada en otros textos bíblicos. En la Q.93 a4 adl, Tomás refuerza esta idea citando a San Pablo "...no fue creado el varón para la mujer sino la mujer para el varón". Y en la 1ra. carta a Timoteo (2,13-14) San Pablo dice: "Porque Adán fue formado primero y Eva en segundo lugar. Y el engañado no fue Adán, sino la mujer".

Conviene relacionar esta afirmación con el texto del Génesis en el que se relata la condena de Dios a Adán y Eva después del pecado original (G 3-16). Si bien el castigo es para ambos, a la mujer se le dice: "Multiplicaré en gran manera los dolores de tus preñeces, con dolor darás a luz los hijos y tu voluntad será sujeta a tu marido". Y al varón, "con el sudor de tu rostro comerás el pan...". No parece que pudiera excluirse a la mujer de este castigo, en cambio, puede acaso incluirse al hombre en el castigo que se le asigna a la mujer?.

Si quisiéramos avanzar en esta distribución de roles tal vez fuera necesario trabajar con ciertas correlaciones que aparecen en la tradición cristiana: Adán-Cristo, Eva-María. Reconociendo que lo que se diga constituye una simplificación riesgosa, lo que la tradición judeocristiana atribuye a unos y otras es claramente favorable al género masculino:

- Adán es el principio de la especie y cabeza de la mujer; Cristo es el Redentor.

Dios se hizo humanidad bajo forma masculina.

- Eva esta hecha del hombre, creada "en segundo lugar"; María es colaboradora de la redención.

Apoyado en estos textos Tomás defiende la creación de la mujer en el inicio de las cosas: porque era necesaria para ayuda del varón. Claro que ayuda en un sentido muy específico: "en orden a la generación" "y no podría serlo más que para la generación porque para cualquier otra cosa le sería más útil la ayuda del varón" (4).

En esta función vital, subordinada por su valor y dignidad sólo al ordenamiento del intelecto a Dios, el varón representa la virtud activa y la mujer la virtud pasiva. Pero no sólo dice de ella que es virtud pasiva y, por lo tanto, inferior en perfección a la virtud o causa agente, sino que le atribuye, a la virtud activa la finalidad de producir "algo perfecto semejante a sí mismo" (5), esto es, el género masculino. Con lo cual, ser mujer es, en cierto modo, una falla, un accidente. Y ahí está la cita de Aristóteles para remarcar esta idea, "la mujer es un varón frustrado" (6).

Tomás dirá que este accidente se debe a "debilidad de la virtud activa, a mala disposición de la materia, a la interferencia de causas extrínsecas" (7).

No obstante, se preocupa por distinguir esta imperfección de la mujer, considerada en sí misma (algo "ocasional") y su necesidad relativa, la que proviene de su lugar en el orden general de la naturaleza, "así como a la perfección del universo contribuyen diversos grados de cosas, la diversidad de sexos contribuye a la perfección de la naturaleza humana" dice en la Q.99.2

Para mantener este orden que posibilita la armonía en el universo, es que unos seres se subordinan o someten a otros. En el caso de la sociedad humana, el orden nace de la sujeción de la mayoría a los más sabios. En tales casos, la sujeción de unos (súbditos) con respecto a otros (señores) es para beneficio de aquellos. Afirma Tomás que en esto radica la distinción de ese ordenamiento con otras formas de sometimiento que pueden considerarse despreciables, como cuando el señor usa de sus súbditos para su propio provecho" (8).

Según Tomás, el primero es el caso de la mujer, que debe ordenarse al varón porque "la misma naturaleza dio al hombre más discreción a su razón" (9). Para Tomás, es el mismo orden natural el que puso a la mujer bajo la tutela del varón.

Que la mujer fuera hecha no de polvo y sí del hombre, constituye, en concepto de Tomás, no como podría suponerse, mayor dignidad para la mujer, desde que se dice fue hecha de mejor materia, sino mayor dignidad para el varón, pues por ese motivo éste se convierte en el principio de toda la especie. Que la mujer fuera hecha del hombre es la razón que le permite al varón constituirse en el señor de la especie humana y en la "cabeza de la mujer" (10). Con esta afirmación Tomás no hace más que reafirmar una idea que está en los textos sagrados. San Pablo dice en Efesios 5,22-23: "Las casadas estén sujetas a sus propios maridos como al Señor, porque el marido es cabeza de la mujer así como Cristo es cabeza de la Iglesia, la cual es su cuerpo y él es su Salvador " y en Timoteo 2,12: "Porque no permito a la mujer enseñar, ni ejercer dominio sobre el hombre, sino estar en silencio".

Quiero reflexionar en torno a dos conceptos centrales en estos textos y que, a mi juicio, como decía al comienzo, han contribuido a conformar las valoraciones que sobre la mujer expresan los pueblos cristianizados:

1: La mujer fue creada para la procreación.

2: La mujer fue creada subordinada al varón.

1: La mujer fue creada para la procreación.

La "ayuda" que la mujer constituye para el hombre, según Tomás sólo podía ser en orden a la generación" porque, como ya vimos, "para cualquier otra cosa le sería más útil la ayuda del varón".

Marcado este destino bíblicamente, el concepto de mujer terminó identificándose, fundiéndose, con el concepto de madre. Esto ha dado lugar a lo que podríamos denominar una cultura de la maternidad por la cual la función de procrear resulta ser la más digna y noble, y la madre, un compendio de virtudes. Esto sigue afirmándose en textos contemporáneos.

En el documento sobre la dignidad y vocación de la mujer, *Mulieris Dignitatem*, (1988), Juan Pablo II dice, refiriéndose a María en tanto madre de Dios, que ..."significa al mismo tiempo la plenitud de la perfección de lo que es característico de la mujer, de lo que es femenino. Nos encontramos aquí, en cierto sentido, en

el punto culminante, el arquetipo de la dignidad personal de la mujer" (11).

Paralelamente pues, a la afirmación de que la mujer está llamada a la maternidad, se fue desarrollando el concepto de la importancia de ese rol, lo que Graciela Hierro denomina la "mistificación de lo femenino" (12). Cito nuevamente a Juan Pablo II ... "en el concebir y dar a luz un hijo, la mujer se realiza en plenitud a través del don sincero de sí" y más adelante ... "expresa el gozo y la convicción de la mujer de participar en el gran misterio del eterno engendrar. Los esposos, en efecto, participan del poder creador de Dios" ... "Sin embargo, aunque los dos sean padres de su niño, la maternidad de la mujer constituye una parte esencial de este ser padres en común, así como la parte más cualificada" (13).

En realidad la afirmación reiterada de este concepto determinó una suerte de "sometimiento" de la mujer a una función: la procreación, y a las formas de su realización que los hombres determinaron. Formas que se ofrecieron como "naturales" y, por tanto, incommovibles. Así se fundamentó la institución del matrimonio, fuera del cual la maternidad fue condenada socialmente.

En el documento *Gaudium et spes* leemos "Pues es el mismo Dios el autor del matrimonio al cual ha dotado con bienes y fines varios, todo lo cual es de suma importancia para la continuación del género humano, para el provecho personal de cada miembro de la familia y su suerte eterna, para la dignidad, estabilidad, paz y prosperidad de la misma familia y de toda la sociedad humana" (14).

Por esta misma razón, la realidad opuesta suscitó valoraciones peyorativas para la mujer. La cultura popular -sobre todo en ciertas regiones- sigue pensando que una mujer estéril es "inservible"; y aún hoy en algunas comunidades una mujer soltera no tiene ubicación social. Lejos estamos de enviar al convento a la mujer soltera, pero aún subsiste la idea de que la maternidad es la finalidad específica y el matrimonio el ámbito apropiado para la realización plena de la mujer.

Cuando esto no ocurre, aparecen las formas sustitutivas, la docencia entre otras. ¿Acaso la maestra no es la "segunda madre" y los alumnos "hijos espirituales" que reemplazan a los hijos de la sangre?.

Toda otra forma de desarrollo de la vida de la mujer obliga a justificaciones di

versas.

Sobre este tema habría mucho por decir, pero sólo quiero señalar, porque me parece esencial, que a esta concepción acompañó siempre una doble moralidad. Lo que le fue, y le es, permitido al varón, no lo fue, ni lo sigue siendo, permitido a la mujer. Pero, además, condenó a las mujeres a no disponer de sí y de su cuerpo con libertad, con autonomía. Es claro que la mujer se encargó de reforzar esta concepción, pero tenemos que reconocer que resulta muy difícil separar de lo propiamente biológico y natural, el mundo de valoraciones que fue construyendo y que se presentaron como naturales. ¿Cómo se puede hacer frente a pautas culturales cuya fuerza proviene de concebir la función de procrear como la "mayor dignidad" de la mujer?

2: La mujer fue creada subordinada al varón.

Afirmaciones como "la mujer ha sido hecha para el varón y no el varón para la mujer"; "la voluntad de la mujer debe estar sujeta a la de su marido"; o "la naturaleza otorgó mayor discreción a su razón (la del varón), constituyen, en mi concepto, algunos de los fundamentos de una cultura de la dependencia femenina que se ha manifestado de múltiples formas a partir de su aceptación sin cuestionamiento, precisamente porque tienen una raíz bíblica. Algunas ideas acerca de la naturaleza de lo femenino tienen una clara derivación. Voy a señalar sólo dos:

a) La debilidad del sexo femenino. Una puede admitir que, desde un punto de vista biológico la mujer posee una constitución más débil que el varón, si por debilidad se entiende la menor fuerza física. Pero aún esto vale en términos generales.

Como todos sabemos, este concepto de sexo débil en realidad ha connotado, incapacidad, no sólo física, y ha dado origen a diversas formas de tutelaje de la mujer por parte del varón (el padre, el hermano, el tío, el tutor, el cura). Esto es fácilmente reconocible en la legislación.

También sabemos cómo le ha costado a las sociedades admitir que la mujer no debía ser tratada como los niños o los débiles mentales; que podía gobernar su propia vida, que podría ser un sujeto jurídicamente responsable. Por señalar sólo un dato, la ley que reconoce la patria potestad compartida, en nuestro país se sancionó hace escasamente dos años. A sólo catorce del siglo XXI.

Recién a partir de la década del setenta algunos países han enmendado sus leyes permitiendo una mayor igualdad, al menos legal, entre hombres y mujeres. Es el caso de la Enmienda de Igualdad de Derechos (ERA) en Estados Unidos en 1972 y la reforma del Código Civil de Colombia en 1974.

Podríamos elaborar una larga lista de hechos: el tardío reconocimiento de su derecho a la educación, a su participación en la vida política, a su incorporación en las fuerzas productivas. Sin embargo, reivindicaciones de esta índole, no fueron acompañadas de una liberación de sus obligaciones tradicionales, con lo cual, en realidad, ha sumado nuevas exigencias, nuevos esfuerzos. En muchísimos casos, la incorporación de la mujer a la fuerza de trabajo, en la medida en que no le posibilita nuevas y mejores formas de vida, no constituye un ejemplo de emancipación sino una prueba de subdesarrollo económico de la sociedad de la que forma parte.

b) Las tareas "femeninas". No es casual que de manera abrumadora los datos históricos nos muestren como tareas "femeninas", las tareas de servicio.

Es claro que no cuestionamos la bondad de servir, sólo que las tareas de servicio de las comunidades, comenzando por la comunidad familiar, le fueron asignadas como propias, "naturales" a las mujeres. Pero, además, fueron -y siguen siéndolo- valoradas como inferiores dentro del conjunto de las tareas que los hombres deben realizar.

Esta es, por cierto, una situación que tiende a revertirse en lo que hace a sus formas tradicionales, pero, como con tantas otras cuestiones, aparecen formas sustitutivas y sigue manteniéndose una división del trabajo fundada en la distinción de sexos.

Los espacios ganados por la mujer en el terreno social, económico y cultural, han conservado esta distinción. Las estadísticas muestran una tendencia a seguir reservando para las mujeres determinado tipo de tareas: auxiliares de oficina, tareas de apoyo en los servicios de salud, servicio doméstico... Esto se repite, con variantes, por cierto, según sea el nivel social, el tipo de comunidad o el estado general de la sociedad de que se trate. En cualquier caso, lo que se constata es que siguen siendo predominantemente masculinos los puestos o funciones jerarquizados o considerados más apetecibles.

La incorporación creciente de la mujer en campos tradicionalmente reservados para los hombres se vive en muchos casos como una "invasión".

El tipo de argumentación que generalmente se ofrece para explicar esta situación de rezago de la mujer, hizo recaer la responsabilidad en la propia mujer. Así, se dijo que si la mujer no ha ocupado un lugar junto al hombre en los puestos de poder es porque no quiso (prefirió ser "reina" de la casa); porque no pudo (tiene "naturalmente" aptitudes para otras tareas); porque no fue consciente de sus aptitudes (acaso por la menor discrecionalidad de su razón?) Pero, por otro lado -y nuevamente la misticación- se le atribuyó una suerte de poder sobre el poder, de poder oculto, de poder invisible. "Detrás de todo gran hombre hay siempre una gran mujer" lo hemos oído repetidamente. ¿Por qué "detrás" y no "junto" al hombre?. Como dice Evelyne Sullerot (15) "quién puede creer que no hay diferencia entre esta dulce criatura que respalda a su esposo y decora su campaña pública y la candidata que realiza su propia campaña asumiendo plena responsabilidad de sus actos y creencias, y finalmente gana un puesto para sí misma?".

Para terminar queremos decir que el proceso de emancipación de la mujer no sólo pasa por señalar las formas de sometimiento o discriminación sino, y ante todo, por una crítica de los fundamentos teóricos que dan origen a esas pautas culturales. En el caso de sociedades bajo influencia cristiana, deberá afrontarse con seriedad las contradicciones de sus textos y de sus interpretaciones.

Las citas de Tomás de Aquino, corresponden a Suma Teológica - Tratado del hombre
Tomo III (2º) - BAC, 1959.-

- (1) Q 90,2,4 - Q 91,2 - Q 94,3 - Q 95,3,4
- (2) Q 91,1-4 - Q 92,1 sed contra - 2 sed contra - Q 93,4.6
- (3) Génesis 2,18
- (4) Q 93,4 ad primun
- (5) Q 92,1 ad primun
- (6) Q 92,1. De la generación de los animales L2 63
- (7) Q 92,1 ad primun
- (8) Q 92,1 ad secundum
- (9) Q 92,1 ad secundum
- (10) Q 92,2 Respondeo
- (11) Juan Pablo II - *Mulieris Dignitatem* - pág. 13
- (12) G. Hierro - *Etica y feminismo* - UNAM
- (13) Juan Pablo II - op cit. pág. 60
- (14) *Gaudium et spes* - cap. 1 - 48
- (15) Citada por Elsa Chaney - *Supermadre. La mujer dentro de la política en América Latina*. Ed. F.C.E., pág. 17

HABERMAS Y LA ABSTRACCION REAL: INSISTENCIA LACANIANA DE LA SPALTUNG.

Resumen

Jorge LOVISOLO

Valiéndome del diagnóstico lacaniano de la modernidad, argumentaré a favor de la Spaltung de saber y verdad en la razón cognitiva y de saber y justicia en la razón práctica propia del moderno sujeto de la ciencia que, conforme al caudal de evidencias disponibles, se reparte en cuatro figuras de la razón: el sujeto cognitivo, titular de la Teoría del Conocimiento; el agente epistémico, titular de la Teoría de la Ciencia; el macrosujeto productor, titular del Pensamiento Dialéctico y el existente hermenéutico, titular de las Ciencias del Espíritu.

-Habermas, en la Th.K.H., después de sostener el paso argumentativo de la opinión (Meinung) al saber (Wissen) mediante una redefinición del concepto de razón llega al concepto procedimental de racionalidad comunicativa (prozedurale Begrff Kommunikativer Rationalität). Al fin de su obra, inconsecuente con este hallazgo no fundamentalista despejado con el auxilio de la teoría de la argumentación y la pragmática del lenguaje, se siente aquejado por la nostalgia de los orígenes de los conceptos fundamentales (Grundbegriffe) de su teoría de la sociedad. Para contrarrestar el carácter convencional (Konventionell) de los mismos y evitar la amenaza siempre latente del tan temido proceso inflacionario del lenguaje, Habermas acude, a último momento ("consideración final", Th.K.H.2, p.591. ;después de 1125 pp. de "prozedurale Rationalität!"), a la categoría dialéctica de la "abstracción real" uno de los recursos más astutos para cancelar la Spaltung y que por otra parte, no es conciliable con la razón procedimental.

-Pienso que no es legítimo rehabilitar la categoría de la "abstracción real" después de haber abandonado la teoría del valor de Marx apoyada en la Lógica de la Esencia de Hegel.

-Si la Th.k.H. nos abre, a nosotros contemporáneos (Zeitgenossen), un acceso privilegiado a un mundo de la vida psicopatologizado por imperativos de tipo sistémicos y deviene así "prácticamente verdadera" (Habermas cita a Marx) es porque se privilegia -subrepticia-mente- el presente histórico; como última fase de la lógica del desarrollo es un punto estratégico en materia de Saber. Como es sabido, para Hegel-Marx el presente es Aufhebung.

-Habermas, en E.u.I. operaba inconfesadamente con un trascendental ampliado mediante el a priori material de Husserl (F.u.t.l.SS6). En la Th.k.H., abandona este metodologema fundamentalista de la Teoría del Conocimiento y adhiere críticamente a la Teoría de la Ciencia. No obstante, al rehabilitar la "abstracción real" y filosofemas parciales de una Lebenswelt redefinida, "recupera" aspectos del agotado paradigma de la filosofía de la consciencia, ya deconstruidos con la razón procedimental.

-Creo que es faltar al código de honor científico invalidar la teoría del valor con recursos cuasi filológicos, sin proponer otra y/o una "reconstrucción racional" de la misma. Los economistas, en particular los regulacionistas (Aglieta, Coriat...)-después de un pormenorizado análisis del taylorismo, fordismo y economías de tecnologías flexibles destinadas a reducir las porosidades improductivas, los tiempos muertos, etc. y elevar así el rendimiento de la fuerza de trabajo sometida al imperativo sistémico de autovalorización del capital que tiende a hacer de la jornada laboral una masa compacta de "trabajo abstracto"- confirman la creciente validez explicativa de la teoría del valor.

EL CAMINO DEL CONOCIMIENTO DEL
HOMBRE ANDINO DE LA PROVINCIA DE SALTA

EL DOMINIO DE LA INTELIGENCIA PRACTICO SIMBOLICO TOTALIZADORA

En más de una década de investigación sistemática, en distintas comunidades de la zona andina de la Provincia de Salta, nos sentimos en condiciones de aportar una nueva interpretación del modo de conocer de sus hombres.

En general, los estudiosos, a la hora de caracterizar el tipo de conocimiento predominante en las comunidades andinas, han caído en un reduccionismo, a raíz de haber absolutizado en sus patrones de análisis la teoría del mito, siguiendo a menudo a Lévy Bruhl y su teoría de la mentalidad pre-lógica.

Si se observa que, de manera individual "los primitivos razonen como nosotros, de que tengan una conducta semejante a la que nosotros observamos no se deduce que en su actividad mental obedezca siempre a las mismas leyes que las nuestras. En efecto -dice Lévy Bruhl- en tanto que colectiva, ella tiene leyes que le son propias, y primera y más general es la ley de

la participación".¹

Si bien el estudio del mito ha evolucionado y se ha enriquecido desde Lévy Bruhl, hasta nuestros días, lo que nos ha permitido comprender aspectos claves del ser y el existir del hombre andino, la absolutización de la perspectiva mítica deja en un cono de sombra otros aspectos también esenciales.

Lusch, el autor que más ha profundizado en el estudio del hombre andino, acuña la categoría del mero "estar" del andino como radicación contemplativa en la realidad, sostenida por el absoluto. Absoluto que es ambivalente: fasto-nefasto, orden-caos. Opuestos que en el "estar" se equilibran a través de "operadores seminales", los que consisten en "hallar una superación, si se quiere dialéctica, a una oposición inmediate, casi siempre mediante la ubicación de la unidad conciliadora en un plano trascendente. En vez de desplazarse sobre las afirmaciones como lo hace el pensar causal, el seminal se concreta a una negación de todo lo afirmado... y requiere en término de germinación—en tanto es ajeno a un manipuleo consciente— esa afirmación trascendente".²

¹ BRUHL L. Lévy; Las funciones mentales en las sociedades inferiores, Bs. As.: Lautaro, 1947, p. 59.

² KUSCH Rodolfo; El Pensamiento Indígena y Popular en América, Bs. As.: ICA, 1973, p. 279.

Ve Kusch que en el hombre andino se da la necesidad de una unidad salvadora que se expresa en el pensar seminal, en términos de contemplación y espera, en tanto se sustrae a un compromiso con la realidad exterior. Mientras el pensar causal, requiere del quehacer, es activo, y exige la constatación por parte de la conciencia.

El pensar causal produce un caos de opiniones acerca del mundo y el pensar seminal, frente a ese caos exclama: "el mundo es así". Al decir: "el mundo es así", totaliza su pensamiento y logra situarse NO en el área del conocimiento, sino en el área del saber. El pensar seminal no somete el juicio a la instancia de verificabilidad, sino que incorpora el antidiscurso o negación de las circunstancias que bloquean las posibilidades de ser.

"En todo esto -dice Kusch- de nada me vale el modelo de la ciencia. Esta obra en forma residualizante y prevé incluso la afirmación que podría también negarme... La afirmación de una verdad económica no contempla mi acontecer cotidiano, sino que sencillamente me ignora. En ciencias mi existencia tiende a ser víctima de ella, porque lo científico es una manera de colocar en firme la afirmación para poder residualizar lo negativo, aún cuando se trate de mi propia vida".³

³ KUSCH Rodolfo; La negación en el pensamiento popular, Bs.As.: Cimarrón, 1975, p. 84.

La ciencia es, para este autor, un refugio impersonal que transfiere el "es" del modelo científico al propio ser, lo que convierte al sujeto en un ser dependiente y cosificado.

Georges Gusdorf, en su obra "Mito y Metafísica", fue el primero en advertir que la conciencia mítica, se distingue esencialmente del conocimiento racional y científico, sin oponerse a él, como lo sostienen la mayoría de los autores que han estudiado las comunidades "arcaicas" o "míticas". Nosotros coincidimos con Gusdorf, como intentaremos demostrarlo con el estudio que a continuación transcribimos.

Antes de iniciar nuestro análisis, creemos importante señalar que el hombre andino de la Provincia de Salta no pertenece, como algunos autores -enrolados en la corriente indigenista lo sostienen- al grupo aborigen colla.

Los salteños en general nos reconocemos como collas, pero ni siquiera el nativo de la puna, se reconocer como aborigen, sino como lo que étnica y culturalmente es: criollo mestizo. Mestizo cuyos ancestros se radican en los pueblos originarios de estas tierras: cacanes, ocloyas, atacamas, quienes tuvieron contactos con tiahuanacotas e incas y recibieron su influencia, y luego fusionaron su sangre a la del español y, posteriormente, a los otros inmigrantes que se radicaron y arraigaron en estas tierras.

Aunque la aclaración que antecede pueda resultar forzosa en un trabajo de corte filosófico, su importancia resulta sumamente significativa a la hora de evaluar la realidad del hombre andino e implementar planes y proyectos educativos, culturales y productivos. Nosotros, en nuestra investigación en la región andina de la Provincia de Salta⁴, vivimos experiencias donde el mito es vigente en toda su magnitud, en ellas la lógica no cuenta, como ya lo hemos analizado en otros trabajos nuestros; pero en el resto de nuestras experiencias, más del cincuenta por ciento del total, encontramos discursos afirmativos, encadenados de manera causal, que no violan los principios de la lógica tradicional, aunque generalmente se expresen en un lenguaje simbólico, al que habrá que interpretar.

Cuando preguntamos al nativo ¿cómo se llama?, siempre nos contestó: "Yo soy..." "Soy Venancio Flores hasta que Dios me llame, por la tierra que piso y el polvo que levanto" (78 años, San José - Iruya). El sentido de la expresión, al margen de su poesía y su verdad, no es otro que el de la afirmación del ser y el reconocimiento de la identidad. "Identidad es afirmación -dice Elena José-, el hombre del que nos estamos ocupando se afirma en el paisaje, en sus costumbres, en el amor, en la memoria, en el pasado, en sus tradiciones, en sus ritos, en su

⁴ En Apéndice colocamos un mapa de los Departamentos que componen la Región que estudiamos.

lenguaje. Lucha por la afirmación de su ser".⁵

La respuesta de don Venancio afirma su identidad en las circunstancias, realidad exterior, mundo, de la que no se sustrae, porque no las considera un obstáculo a sus posibilidades de ser, como lo afirma Kusch, sino que las asume como realidad en la que su vida se despliega: "Por la tierra que piso y el polvo que levanto".

La expresión tiene en el contexto que se expresa, carácter simbólico. Paul Ricoeur considera que por el símbolo se da una producción de sentido, como expansión del lenguaje interno al mismo, y descubrimiento de rasgos inéditos de la realidad. A cada uno de estos factores les llama -este autor- innovación semántica y función heurística, respectivamente. Por lo que, el símbolo es más que una metáfora literaria, una metáfora viva.

En la metáfora viva juega el sedimento dado en el horizonte de experiencia o arraigo del sujeto en su mundo, costumbres, tradiciones, y juega la innovación impuesta por el horizonte de expectativa que proyecta la imaginación al futuro.

La bravura del toro se expresa en una actitud que implica

⁵ JOSE Elena Teresa; Análisis lógico del discurso popular salteño, Inédito, UNSa., 1968.

levantar tierra con sus manos. Esa imagen es el correlato real, que viene de la experiencia en don Venancio. De modo que, su expresión: "el polvo que levanto" se da desde el horizonte de la experiencia, en una innovación que atribuida a su "ser en el mundo", no significa un aceptar dócil las circunstancias sino un compromiso crítico y responsable, un pasar dejando señal y asumiendo las consecuencias.

Otra copla tradicional en esa misma región, es la que nos ha permitido, junto a la propia experiencia, descubrir el sentido simbólico del discurso de don Venancio y dice:

"Yo soy ese toro negro
que viene del lao de abajo,
echo tierra con las manos,
con el lomo la barajo."

Así, la tierra levantada no se esfuma en una atmósfera vacía, sino que vuelve, es cargada en las espaldas de aquél que la levantó. "Los símbolos -dice Ricoeur, en "Educación y Política"- son interpretaciones internas a los fenómenos culturales antes de ser objetos de interpretación: en virtud de estos operadores inmanentes de interpretación tal acción particular equivale a..., cuenta como..., brevemente, debe ser interpretada como... Gracias a esta función los análisis formales estructurales son reorientados hacia la interpretación concre-

ta".⁶

Si en el discurso descripto, el estudioso omite considerar el símbolo e interpretar su sentido, verá tal vez poesía, metáfora literaria, pero quedará para él oculta la reflexión crítica y comprometida con la realidad, que en el mismo se expresa.

Por otra parte, el principio de individuación que se manifestó en la expresión de don Venancio Flores en su respuesta, desmiente en gran medida la tan difundida fusión del ser individual en el yo colectivo que afirman muchos de los especialistas, en comunidades de este tipo. Para nosotros, en base a la experiencia vivida, en el hombre andino el "uno mismo", se vive como distinto e independiente de todos los demás, constante que no invalida su actitud solidaria, sólo en algunos aspectos de su existir, y de manera más general vive su ser como partícipe de una comunidad cultural homogénea, lo que se distingue radicalmente de la fusión del yo individual en el yo colectivo que violando la realidad de la existencia andina, conduce al fracaso los proyectos comunitarios, que en ellas se implementan, pues idealizan desde una exterioridad teórica, una condición ajena a esa comunidad.

⁶ RICOEUR Paul; Educación y Política, Bs. As.: Ed. Docencia, 1984, p. 25.

La experiencia práctica es quien proporciona a los nativos los elementos indispensables para dar a los mismos el valor de símbolos.

Sin embargo, para que un objeto cualquiera se convierta en símbolo, se requiere de un proceso intelectual, crítico, reflexivo. Los intelectuales, contamos en cambio con un vocabulario técnico, que cumple la función del símbolo en el nativo, con la diferencia que, nosotros hemos incorporado -aprendido- ese vocabulario, sin mayor esfuerzo creativo, y el nativo lo construye en cada caso.

En una oportunidad participábamos de una conversación con varios nativos de Molinos, acerca de la situación política pre-eleccionaria, uno de los presentes, don Isidoro Tapia, expresó:

"- Mirá, estos, de todos los partidos, sin que se libre uno, son cochapoyas, cuando les pilla el reuma salen a la playa", y otro replica: "Pa' mi son miquilos nomás", un tercero: "- Pa' mi pejperis", y el último -el más viejo-: "-Hay alguno que sea como el perro".

El diálogo, zoológico en apariencia, se trataba de una reflexión político filosófica. Las cochapoyas (cocha = estanque, barrial en quechua; poya = gallina), son pequeñas gallinetas que viven en ciénegas y barriales, sumamente sucias en sus cog

tumbres y que sólo salen de los pantanos cuando su medio se les vuelve adverso o necesitan alimentos. Al usar como símbolo a la "cohapoya", don Isidoro Tapia, atribuye al político las características de ese animal, pero con imaginación, le adjudica la simulación de un mal ajeno, con analogía al político que simula ajenos agentes adversos que obstaculizan su accionar, para convencer a los demás que, aniquilados esos agentes, su accionar será efectivo.

En la réplica el símbolo es otro animal: "el miquillo", similar a la nutria, de bella apariencia y piel muy fina, que vive en represas y diques y tiene una actitud destructora pues orada los muros de las presas produciendo graves filtraciones, en perjuicio de la comunidad y los cultivos. La simbología resulta entonces evidente, en el político, detrás de una apariencia se oculta una actitud destructora.

Por su parte, el "pejpery" es una pequeña lechuza que viene de noche y se alimenta de los huevos de otras aves de manera violenta. El símbolo muestra al político fantasma, que fue elegido y su acción pública no se ve: diputados, senadores, concejales, pero que se vale de sus atributos de poder y fueros, en beneficio propio.

En el último caso, el símbolo es esperanzador, el perro

es fiel a su amo, le retribuye el afecto y cuidado, en protección y custodia.

Un intelectual es posible, realizaría los mismos razonamientos en su radiografía de los perfiles políticos vigentes, y los titularía: "Vicios en la Deontología del Político", su análisis lo haría en términos académicos comprensibles universalmente en ámbitos académicos.

Entiendo, en estos razonamientos del nativo, hay un análisis en búsqueda de causas, funcionan los principios de la lógica, no existen contradicciones y existe una asunción de la realidad de manera crítica, y no un anti-discurso para evadirse de ella, en un "estar" contemplativo, como lo señala Kusch.

Creemos, sí, que en el nativo existe un saber participativo, que se alimenta en la experiencia vital, y se proyecta al futuro posible. En el intelectual existe también un saber participativo, siempre en el ámbito de la comunidad científica, que se alimenta de experiencia, más que vital, de laboratorio y de la teoría, y que pretende proyectarse a un futuro posible, sin lograrlo las más de las veces, por las razones que venimos exponiendo.

La inteligencia práctica del hombre andino, no sólo permite juzgar situaciones sociales, morales o económicas de la vi-

da cotidiana, sino resolver complejos problemas de la física.

Cuando en una oportunidad caminábamos con don Sandalio Quispe, en Santa Victoria Oeste, ante la presencia de una acequia que subía más de 300 m. por las faldas de un cerro, preguntamos: " -La acequia que se ve en el cerro de la obra banda, ¿sube?, don Sandalio". "-La mos sacao nosotros pa' regar el sembrao que tenemos arribita. El río va colgao donde mos sacao la cabecera, ah'i viene pechando la agüita y dentra en la 'cequia. -Mos paliao de ahí pa'arriba y pircao el asiento, llega detenida el agua en la primer tendida, la otra va pa'abajo y llega pechando. Así va pa'bajo, pa'arriba, güelta y güelta hasta que sale el alto q'es el mesmito contorno que huerta, ande cae el río, de ahí viene colgao, digamos". "-Mucho trabajo les habrá costado hacer esa acequia?" "-No ha'i ser, respetand la agüita, se sale al alto".

Nuestra pregunta, no se enfrenta -como en otros casos- con el lacónico "así nomás es" del nativo. Respuesta que implica sí, un pensamiento pre-crítico, repetitivo y por ello claramente mítico. O -dicho en el lenguaje orteguiano- ello implica que ese hombre está instalado en la creencia.

En la respuesta del nativo hay razones, plasmadas en imágenes plásticas de gran significación para aquél que ha tenido la vivencia de ese mundo y que pueden traducirse a un lenguaje

más universal para hacerse inteligibles en un contexto más amplio.

Respuesta del Nativo

."El río va colgao donde 'mos sacao la cabecera".

."Viene pechando la agüita y dentra en la 'cequia."
"Mos paliao de ahi pa'arriba y pircado el asiento."

."Llega detenida en la primera tendida".

."La otra va pa'bajo, llega pechando; así pa-bajo, pa'arriba."

."...hasta que sale al alto que es el mesmito conterno que Huerta."

."...respetando el agüita se sale al alto."

Respuesta del "civilizado urbano"

.Donde el río desciende hemos iniciado la acequia.

.Allí el agua viene con fuerza por eso entra en el cauce que hemos abierto y fijado en su base con piedras hacia arriba.

.Como el curso es ascendente el agua llega lentamente sin fuerza en el primer tramo.

.Pero como el próximo tramo es descendente el agua recobra su fuerza. Los tramos se repiten de manera ascendente-descendente.

.Hasta lograr su nivel natural que es el de la localidad de Huerta, donde el río comienza su descenso.

.De modo que no es que nosotros hayamos logrado hacer subir el agua, simplemente hemos respetado su nivel.

Son siete razones encadenadas de manera lógico causal, a las que este hombre llegó por experiencia práctica y pudo explicar didácticamente usando el símbolo como en los ejemplos anteriores.

Por todo lo dicho vemos que en nuestro hombre, se destaca una actitud gnoseológica respetuosa, que le permite descubrir

el sentido de las cosas y trascender de lo fenoménico a lo nouménico, de lo físico a lo metafísico. Paralelamente, el respeto que él vive en su relación con las cosas y el develamiento de la verdad, lo exige de los otros para sí y su mundo, con mecanismos inéditos, ante los cuales por siglos hemos sido indiferentes, falsificando con nuestros juicios su ser, su cosmovisión y su mundo, al adjudicarles las categorías de la barbarie sarmientina y obrar en consecuencia.

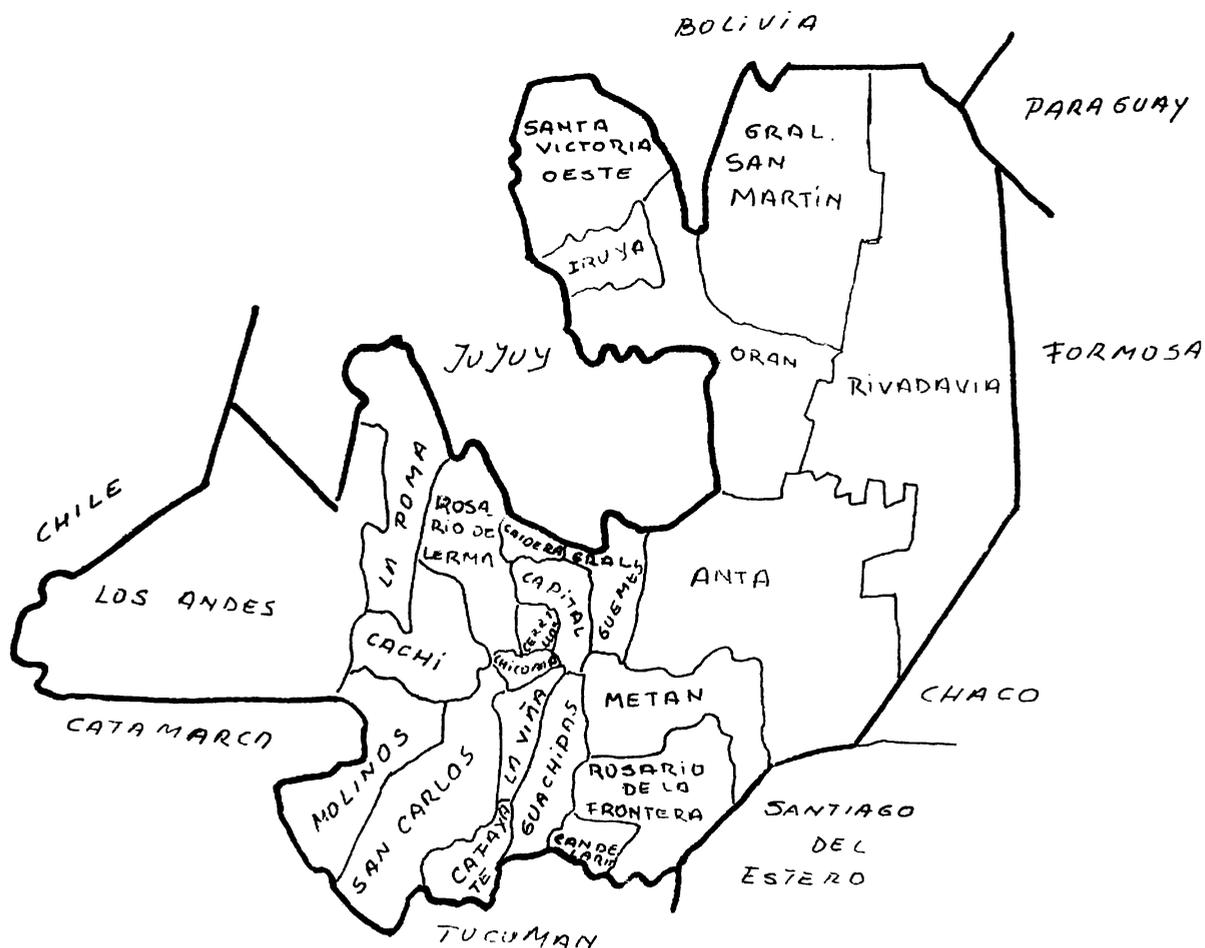
Quiero terminar este trabajo con una cita de mis jóvenes alumnos de Antropología Filosófica, que al escribir su informe sobre su trabajo de campo en la lejana localidad de Nazareno, y referirse a la actitud de maestros y profesionales de la salud para con el nativo, afirmaban: "Los que no son de Nazareno y viven allí por razones de trabajo: maestros y funcionarios, obran como el hombre que describe Idrias Shah en su obra 'Lo que un pájaro debería ser' cuando dice 'una vez un hombre encontró un halcón posado en su ventana, nunca antes había visto tan extraña paloma, entonces le cortó su aristocrático pico, enderezó y recortó sus garras y lo dejó en libertad diciendo: ahora pareces un pájaro, alguien ha sido negligente contigo'."

Salta, mayo de 1989.

Mercedes Puló de Ortiz(')

(') Profesora regular de "Pensamiento Argentino y Latinoamericano" en la Universidad Nacional de Salta (Argentina).

LA REGION ANDINA EN LA PROVINCIA DE SALTA



Referencias:

1. / / Puna: Departamento de los Andes y Norte del Departamento de la Poma.
2. / / Pre-Puna: Departamentos de Iruya y Santa Victoria.
3. / / Sierra Sub-Andinas, Valle Calchaquí y Valle de Lerma, Valle de Zenta.

BIBLIOGRAFIA

- CAZENEUVE J.
1967 La mentalidad arcaica, Bs. As.: Siglo XX.
- CENCILLO Luis
1976 Mito, semántica y realidad, Madrid: B.A.C.
- COMAS Juan
1974 Antropología de los pueblos iberoamericanos,
Barcelona: Biblioteca Universitaria Labor.
- JOSE Elena Teresa
1978 Análisis lógico del discurso popular salteño,
Salta: Universidad Nacional de Salta.
- KUSCH Rodolfo
1973 El pensamiento indígena y popular en América,
Bs.As.: ICA.
- 1975 América Profunda, Bs. As.: Bonun.
- 1975 La negación en el pensamiento popular, Bs.As.:
Cimarrón.
- BRUHL Lévy
1947 Las funciones mentales en las sociedades infe-
riores, Bs. As.: Tauro.
- LEVY STRAUSS Claude
1973 Antropología Estructural, Bs. As.: Eudeba.
- RICOEUR Paul
1970 Freud: una interpretación de la cultura, Méjico:
Siglo XXI.
- 1976 Hermenéutica y Psicoanálisis, Bs. As.: Megápo-
lis.
- 1984 Educación y política, Bs. As.: Docencia.

CIENCIA Y DESARROLLO

Según el filósofo costarricense Luis Camacho en una ponencia presentada en el Congreso Internacional de Filosofía realizado en Córdoba - Argentina en 1987, existió desde "los años 60 una visión lineal de las relaciones entre ciencia, tecnología, desarrollo, de modo que nos llevó a pensar que produciendo ciencia saldríamos del subdesarrollo"(1) Esta forma simplista de mirar el desarrollo ubicada en la búsqueda del crecimiento del P.B.I., acentuando la concepción de que con el crecimiento económico se impulsa al desarrollo. Esta visión unilateral deja de lado otros factores que directa o indirectamente favorecen al subdesarrollo, como ser la idiosincracia de un pueblo, el peso de la tradición, las relaciones internacionales entre otros. En este sentido podemos decir que ciertas "políticas de desarrollo" convergen deliberadamente hacia un "proteccionismo internacional" que lejos de favorecer el despegue científico-tecnológico de un país, promueven investigaciones que en nada ayudan a los países "pobres". La falta de una planificación en investigación, en conjunción con la adaptación de modelos de desarrollo que no contemplan las condiciones básicas de un país, lleva a incorporar tecnologías no siempre apropiadas y además con alto costo económico.

Así tenemos que, si un país considera como modelo de desarrollo al que tiene como elemento fundamental el P.B.I., opta por un desa-

(1) CAMACHO, Luis. Escuela de Filosofía, Universidad de Costa Rica. Ponencia al Congreso Internacional de Filosofía - Córdoba, Argentina. Setiembre 1987, titulada "Las dos caras de la ciencia en el subdesarrollo".

rrollo incompleto al dejar de lado el aspecto socio-cultural. El desarrollo debe consistir en un movimiento cultural abarcador que tenga en cuenta las necesidades que impone una región o país. Dejar de lado esta problemática significa negar la necesidad de generar un desarrollo global, estructural.

Corresponde preguntarnos, ¿quienes tienen la responsabilidad de planificar y controlar la investigación para que se reviertan en beneficio de la sociedad? Planificar significa tener claros los lineamientos de una política de investigación que contemple por un lado, la concurrencia de proyectos, programas o trabajos hacia metas convergentes de modo que permitan aunar esfuerzos, aprovechar recursos humanos, naturales y materiales con objetivos comunes. Y por otro, apoyar la investigación científico-tecnológica en un marco más amplio en resguardo de un despegue nacional. Si esto no ocurre se corre el riesgo de "promover investigaciones parcializantes" basadas en proyectos regionales que al carecer de un marco de política de investigación global ni siquiera contribuye al progreso de la misma región a la que pertenece. Se fomenta en todo caso el individualismo, el interés personal, el excesivo voluntarismo desconociendo objetivos que promuevan la integración nacional, si los hubiera.

Creemos también que dentro de una planificación los proyectos y programas podrán ser evaluados de tal modo que quien asuma esta responsabilidad estará en condiciones de orientar propuestas alternativas para el logro de una política de desarrollo, marcar prioridades y hacer una distribución más justa del presupuesto nacional sin olvidar el va-

lor de la ciencia y la tecnología en cualquier intento de desarrollo.

En cuanto al fomento de la investigación científica, parece pertinente recordar que en toda política de investigación subyace una filosofía que la sustenta y según cual sea se darán consecuentemente las prioridades. Mario Bunge, en un artículo titulado "Filosofía de la Investigación Científica de los países en desarrollo" publicado en el libro El Pensamiento Latinoamericano en la problemática ciencia, tecnología, desarrollo, dependencia de Jorge Sábato, (compilador) expresa con respecto a la ambigüedad de la palabra filosofía, que se "debe distinguir entre filosofía en sentido estricto, tomado como "gnoseología, metafísica, lógica"; y filosofía como "criterio y plan de acción" aunque pueda darse la siguiente relación: "Toda política supone una filosofía... y en particular toda política de desarrollo científico presupone una Filosofía de la Ciencia" (2).

Esto que para muchos parece obvio a la vez que sensato, puede acarrear problemas que se relacionan con el tipo de filosofía que se adopte, sea ésta fenomenológica, positivista, idealista, existencialista, etc. Así, si se da impulso a una filosofía positivista, es posible que se favorezca el surgimiento de la ciencia priorizando el aspecto tecnológico, en detrimento de la ciencia teórica. Cosa totalmente distinta si se acepta una fundamentación de tipo idealista y, como dice el autor "sin entrar a analizar posturas oscurantistas, como el existencia

(2) BUNGE, Mario - Filosofía de la investigación científica de los países en desarrollo. Pág. 44 en: Pensamiento Latinoamericano en la problemática ciencia - tecnología - desarrollo - dependencia. Jorge Sábato (compilador).

lismo que hace un análisis muy particular de la ciencia frenando su desarrollo y desconociendo el proceso de innovación tecnológica que requiere obviamente de un proceso de retroalimentación con la ciencia básica" (3).

Todo esto que estará presente sin duda, al momento de trazar una política de investigación, supondrá otros aspectos menos teóricos que marcarán el carácter pragmático de la realidad que analizamos a nivel de investigación. Esto, puede observarse casi con certeza, dentro de las instituciones que analizamos -Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta y Secretaría de Planeamiento de la Provincia. En el primer caso, hay una gran proliferación de programas o proyectos que no están enmarcados dentro de una línea o política global que permita hablar de desarrollo en el futuro de nuestro país. De igual modo nos podríamos referir a los programas que supuestamente alientan el desarrollo regional, ya que en muchos casos se observa este objetivo, sus resultados ni siquiera se insertan en el proyecto de la Provincia. Todo esto hace difícil su análisis a la vez que denota la falta de planificación en Investigación y Desarrollo.

Creemos que tanto los proyectos de nuestra Universidad como aquellos que se presentan con mucha frecuencia con el agregado "para promover el desarrollo de la región", no adquieren ni la fuerza ni la dimensión necesaria para ello como tampoco se percibe su inserción en el proyecto de la Provincia conocido como "Norte Grande", que comprende

(3) BUNGE, Mario - op. cit. pág. 44.

NOA y NEA. Por otra parte este proyecto solamente existe en objetivos claros y promisorios pero sin líneas de acción concretas y concertadas. De tal modo que podemos afirmar que no existe integración en investigaciones ni dentro de cada una de estas instituciones, y mucho menos entre Universidad y Provincia, desafío que debemos asumir como investigadores.

Dentro de nuestro análisis podemos puntualizar otros aspectos:

- 1 - Como la existencia de un número ventajoso de investigaciones tendientes a promover el desarrollo tecnológico, y un descuido casual quizás de investigaciones básicas y de humanidades.
- 2 - Coincidencia en los objetivos de numerosos proyectos que señalan como prioritario "el desarrollo de la región". La insistencia por lo regional, nos mueve a pensar en el peligro de un localismo no superado, de un excesivo acento regional no encuadrado dentro de un modelo de país.

Sabemos que la ciencia crece o se estanca junto a la sociedad, dado que es un subsistema dentro de la cultura, y como tal no escapa a las concepciones ideológicas dominantes. Para bien o mal, lo ideológico está presente y en tal sentido podría pensarse en el grado de apoyo que los proyectos de investigación puedan recibir. En una sociedad dependiente como la nuestra se puede esperar no sólo la indiferencia hacia la investigación científica como medio de desarrollo de un país, sino que hasta se favorece una "política de libertad" en investigación donde lo que prevalece es el esfuerzo individual del científico - investigador. No hay apoyo masivo, ni sostenido ni concertado.

Una política de investigación permitiría, orientar aquellos programas que coadyuvan al desarrollo nacional y regular la contribución que una sociedad puede hacer a la comunidad científica. Dentro del ámbito universitario permitiría un mejor aprovechamiento de los recursos humanos y materiales: investigadores, docentes, estudiantes, técnicos, edificios, laboratorios, bibliotecas, a la vez que facilitaría un diagnóstico eficaz para promover actividades que redunden en beneficio de un desarrollo global. Del mismo modo se lograría quizás, la creación de institutos que integren proyectos, programas no solamente de áreas particularizadas, sino promoviendo la tan deseada interdisciplinariedad. Caso contrario caeríamos en lo que dice Bunge con respecto a una política de investigación basada en una falsa Filosofía de la Ciencia; aunque no aceptamos cuando dice "países en desarrollo": "La idea más difundida acerca de lo que debiera ser la ciencia en los países en desarrollo parece ser esta: deberá ser empírica, antes que teórica, regional antes que universal, aplicada antes que pura, natural antes que social y en todo caso filosóficamente neutral" (4).

Además permitiría a la Universidad salir al medio integrándose con instituciones oficiales o privadas dentro de una política de investigación tendiente al desarrollo del país. En este sentido el análisis del Norte Grande nos acerca, aunque sea como propuesta a buscar un modelo de país que nos permita superar el centralismo dependiente de las provincias con respecto a Buenos Aires; cambiar la estructura de un país dependiente que repite el esquema centro-periferia en su interior,

(4) BUNGE, Mario - op. cit. pág. 45.

tal como lo vive dentro del contexto mundial - internacional. El federalismo esgrimido como anhelo y conservado a nivel teórico, adquiere en este proyecto una dimensión importante en tanto promueve la descentralización, rompe el esquema agro-importador caduco en esencia pero vigente en la práctica. El nuevo eje político de desarrollo propone modificar la relación económica NOA-NEA, con salidas a los países limítrofes, sin recurrir al viejo esquema de la pampa húmeda. Esquema que generó acumulación de capitales en el centro, quedando la periferia (distintas regiones) en un paulatino aislamiento económico. Aún se mantiene una economía vertebrada por el modelo portuario, y una línea económica regional no vinculadas entre sí, ni integradas totalmente a la nación. Es como si la historia de América signara la historia del desarrollo: Europa - América, apropiación de materias primas, crecimiento del puerto de Buenos Aires hacia afuera y consiguientemente la desprotección y el olvido del interior del país. Modelo que se repetirá posteriormente: se supera la etapa extractiva con mano de obra disponible, escasa e innecesaria tecnología, y sobreviene la importación de tecnología con alto costo para el país, que beneficia los centros y aprovecha los recursos de la periferia.

Para concluir creemos necesario remarcar la importancia de una planificación que oriente, impulse e integre el desarrollo de las provincias o regiones con un modelo nacional nuevo y con la integración de la Universidad como institución enclavada en la región.

En cuanto a la regionalización entendemos, tiende a atender necesidades reales de cada región como unidad política, cultural, económi

ca, pero bregar por una autonomía sin la interacción racional dentro de un país como sistema, sólo producirá la atomización y desintegración de la investigación científica impidiendo el aporte necesario para superar el subdesarrollo.

Dentro de una sociedad existen problemas considerados "invariantes", como salud, educación y otros "variantes" como ciertas enfermedades, o el analfabetismo que requieran soluciones apropiadas a la situación. Si como investigadores sólo atacamos las variantes, dejamos de lado toda propuesta necesaria para introducir cambios fundamentales y profundos. Esto podría ser quizás una forma interesante de organizar los proyectos de investigación científica, dado que permitiría, además del análisis de las distintas problemáticas, disponer de recursos humanos plenamente aprovechados, formando equipos interdisciplinarios y en consecuencia un verdadero sistema de investigación. Sistema que incluirá necesariamente las áreas de poder, llámese gobierno, empresa o universidad, los que en forma conjunta deberán determinar y apoyar la política de investigación que favorezca el desarrollo del país.

Daniela BARGARDI de ARROYO

Esta ponencia es parte del Proyecto N° 106 del Consejo de Investigación de la UNSa. 1989.

INVESTIGACION Y DESARROLLO

Prof. Elena Teresa José

El tema "Investigación y Desarrollo, que puede ser tratado desde la Economía, la Política, la Sociología, la Antropología u otras ciencias, es considerado aquí desde la Epistemología o Metaciencia.

Entendemos que la palabra "ciencia" es ambigua y puede referirse tanto al producto de elaborar nuevas ideas, es decir al conjunto de proposiciones sistematizadas sobre un sector de la realidad (corpus), como al proceso de elaborar estas nuevas ideas, también con orden y método (investigación).

En cuanto a desarrollo adherimos a la definición de Daus: "situación de un pueblo no estática, libre de impedimento para su crecimiento global, con bienestar compartido y con aptitud para el oportuno y adecuado aprovechamiento de sus recursos naturales esencialmente con sus propios medio financieros y tecnológicos (1).

Consideramos, efectivamente, que el desarrollo es un proceso global, ya que desarrollar sólo aspectos como el económico, el biológico, el cultural, el político, no harían a un verdadero desarrollo, sino que todas estas fases deben darse integralmente.

Que la ciencia aplicada deviene en tecnología y ésta es una de las causales por las cuales los pueblos se desarrollan o no, no merece discusión porque es evidente; pero nótese que dijimos sólo "una de las causales".

Nosotros quisimos indagar qué piensan los propios investigadores sobre el tema "Ciencia y Desarrollo".

Para ello tomamos como muestra la institución Consejo de Investigación de la Universidad Nacional de Salta.

Allí entregamos 60 encuestas a los 60 investigadores existentes a julio de 1988. Se recibieron 19 respuestas, o sea el 32%.

Sobre este porcentaje se obtuvieron los siguientes datos.

De la primer pregunta: cuáles son los objetivos de su proyecto?, se clasificaron 4 proyectos en el área industrial, 2 en la minera, 2

(1) Daus, Federico, El Subdesarrollo Latinoamericano, Bs. As., Ed. A-teneo, 1983, p. 196.-

en la agrícola, 2 en "mejores condiciones de vida", 1 en la pesquera, 1 en rendimiento educativo, 3 en ciencias básicas Matemáticas, 2 en ciencias básicas Naturales, 2 en ciencias básicas Sociales.

La pregunta Nº 2 inquiría si la investigación era básica o aplicada.

Las respuestas fueron las siguientes: 10 aplicada; 6 básica; 3 básica y aplicada.

La pregunta Nº 3 se refería a si el proyecto contemplaba o no la formación de recursos humanos.

Hubieron 16 respuestas afirmativas; 1 negativa y 2 no entendieron ya que contestaron respecto a los recursos humanos en relación a la aplicación de los resultados del proyecto y no a los recursos humanos a formar en la misma investigación.

Con respecto a la pregunta Nº 4: Qué entiende Ud. por "desarrollo?", casi todos coincidieron que el concepto de "desarrollo", se aplica a una sociedad, comunidad, población o región y asociaron con ésta las palabras "progreso", "solución de problemas puntuales", "aprovechamiento creciente", "mejoramiento de situaciones socio-económicas", "crecimiento", "resultado de lo que se obtiene por medio de la ciencia y de la tecnología".

La pregunta Nº 5 fue la siguiente: En qué medida su proyecto tie- de al desarrollo de la región? Por qué?

Arrojó los siguientes resultados: 1 no contestó; 1 dijo que NO y los restantes que SI, obteniéndose el 89% de respuestas afirmativas en este caso.

Con respecto a la pregunta Nº 6 que indagó acerca de si los resultados de la investigación que cada uno realiza son aprovechados por algún organismo estatal o privado (transferencia), los cómputos fueron los siguientes: 8 SI aplicados a otros organismos; 5 NO; 3 aplicados únicamente a la docencia de su cátedra y su comunidad científica y 3 ignoran si son aplicados.

O sea que el 42% de los resultados de las investigaciones son / transferidos a entidades del medio para el mejoramiento de las actividades que se realizan.

...///

La pregunta Nº 7 estuvo referida al Consejo de Investigación de la UNSa., en el sentido de si hay una política de investigación y por qué.

Se obtuvieron 8 respuestas que NO la hay; 5 que SI y 6 NO SE.

La pregunta Nº 8 estuvo relacionada con la 7 ya que decía: "En el caso de responder negativamente a la pregunta anterior, qué prioridades marcaría para una política de investigación que tienda al desarrollo de la región?"

Las respuestas fueron las siguientes: 5 no contestadas; 1 No Sé y 13 opiniones que se comentan en las conclusiones.

La pregunta Nº 9 fue la siguiente: "Cree Ud. que la política del Consejo de Investigación está inserta en una política Nacional. Por qué?"

Se obtuvieron las siguientes respuestas: 9 No Sé; 4 NO; 2 SI, pero no se fundamentó; 2 No entiendo; 1 Debería estarlo; 1 No se pueden hacer comparaciones.

La última pregunta (Nº 10) fue formulada en los siguientes términos: "Qué relación hay para Ud. entre 'ciencia' (o tecnología); 'desarrollo'; 'ideología' y 'poder'?"

Hubieron 2 respuestas NO Sé, 2 que no entendieron y 3 que no contestaron. De las 12 obtenidas se hacen los comentarios también en las conclusiones.

CONCLUSIONES

Se observa que todos los investigadores, sin excepción, tienen claros los objetivos del propio proyecto, no así los de la Institución que los patrocina, ya que de la pregunta sobre si hay una política y cuál es ella, con respecto al Consejo de Investigación sólo el 27% de las respuestas fueron afirmativas. Una (1) con una fundamentación:

- "Entiendo que sí en la medida que el Consejo apoya proyectos de interés regional" (lo que queda confirmado por la encuesta).

Otra (2) respuesta afirmativa dice:

- "Estimo que sí. La existencia de una política es fundamental para formular objetivos claros".

Otra (3)

- "Implícita o explícitamente hay una política".

Y en este sentido muy amplio, por supuesto que puede haber la 'po

lítica' de no tener definidos los lineamientos. Es así que resulta siempre haber una política.

Otra (4):

- "Sí, aunque no juzgo la misma. Sin duda sirve porque permite formar recursos humanos".

La última afirmativa (5):

- "La Universidad tiene, entre muchos otros, dos objetivos muy importantes que cumplimentar:

- 1.- Desarrollar acciones que alienten la formación de recursos humanos, y la actualización y perfeccionamiento del cuadro docente.
- 2.- Servir al medio.

Entiendo que el Consejo de Investigación, realiza una política que apoya lo expresado en 1, en tanto, en función de recursos y posibilidades, alienta y colabora con quienes desarrollan acciones de investigación sean ellas básicas o aplicadas y de cualquier campo de la ciencia o técnica.

Pero con respecto al punto 2 debe interpretarse que servir al medio desde el C.I., significa transferir logros y resultados de investigación aplicadas. Desde este respecto interpreto que es difícil concretar situaciones que definan una política de investigación, porque ésta debe inspirarse en función de una política de desarrollo -cuya definición debe darla el responsable gubernamental- cosa que no está efectuada, por lo menos a mediano y largo plazo.

Nótese a través de la nómina de proyectos de investigación del Consejo, salvo algunas que sí responden a planes y programas, que el tema es elegido por sus Directores en función de una opinión personal y de acuerdo al leal entender, sin responder a alguna política claramente definida, porque ello no se ha hecho".

Debemos observar también que nos que contestaron "NO SE", agregaron que desearían saberlo.

Es evidente que hay una política de fomentar la investigación y formar investigadores, pero pareciera que -como dice la última respuesta- no hay un fomento de acuerdo a líneas de desarrollo, que si bien las tendría que trazar el Gobierno podría el Consejo propiciar una investigación para realizar un diagnóstico de la situación y priorización de ciertos

...///

tipos de estudios necesarios para la región, sin desatender los que libremente elija cada Director, porque es probable que el investigador al solicitar la aprobación de su proyecto lo ayude una orientación de lo que el Consejo priorice en todas las ciencias y así serían más beneficiosos los resultados.

En cuanto a la pregunta sobre el concepto de "desarrollo", de las 17 contestadas, 8 respuestas (47%) tomaron al desarrollo científico-tecnológico como determinante del progreso, de lo económico o del desarrollo integral; 8 respuestas (47%) tomaron el desarrollo en su concepción integral haciendo énfasis en la faz socioeconómica y 1 respuesta que tomó -con la aclaración de que iba a ser así- el concepto en su sentido económico.

Cabe señalar que hubo una respuesta que hizo mención al desarrollo cultural y espiritual.

Además es de hacer notar que las respuestas fueron bastante acordes a la formación de cada uno de los profesionales, como era de suponer

La pregunta sobre la incidencia de cada proyecto en el desarrollo de la región nos llevó a reflexionar que siempre la hay, pues se forman recursos humanos "situados en una región" y esto siempre revierte en beneficio de ella. Si pensamos esto, más el alto porcentaje (89%) de respuestas afirmativas, se satisface el objetivo de que las investigaciones que propicia el Consejo de Investigación tienen que ver directa o indirectamente con el desarrollo de la región.

Que los resultados de las investigaciones sean aplicados, también nos llevó a pensar que siempre esto ocurre (necesariamente en la cátedra o comunidad científica). Pero la mitad son transferidos a otros organismos.

Sería deseable que haya aún más coordinación entre los planes de investigación (y sus resultados) y otros organismos que puedan aprovechar esos resultados, que siempre los hay.

En cuanto a las prioridades a marcar que lleven al desarrollo de la región, la tendencia fue:

- falta de un diagnóstico y necesidad de efectuarlo.
- tecnologías apropiadas para un mejor aprovechamiento de los recursos naturales.
- faz agropecuaria y agroindustria.

-otras.

En lo que hace a la relación entre "ciencia" (o tecnología), "desarrollo" y "poder", la mayoría tomó el concepto de "ideología" en su sentido peyorativo, por lo que opinó que no debería la ideología influir en la ciencia.

Se perfiló claramente que la ciencia y la tecnología son causales de desarrollo y se admitió que el desarrollo necesita de una ideología para materializarse.

No se relacionó en casi ningún caso el concepto de "poder" con los otros conceptos ya mencionados.

Sería conveniente:

- a) que se haga un diagnóstico de las líneas de investigación que sean prioritarias para el mejoramiento de la región.
- b) que el Consejo de Investigación fije una política de investigación que responda a las necesidades del medio en todos sus aspectos: ciencia pura, aplicada, sociales, naturales, etc. y que incentive a orientar las investigaciones según esto.
- c) que haya mayor conexión entre entidades de la Provincia que tengan diagnósticos (Secretaría de Estado de Planeamiento, por ejemplo) y el Consejo de Investigación.
- d) que igualmente haya relación entre entidades nacionales que tengan realizados estudios para el desarrollo nacional, y el Consejo de Investigación.
- e) que haya más relación entre los investigadores del Consejo de Investigación (por medio de Jornadas, Encuentros, Congresos, etc.).
- f) que se publiciten de manera más intensiva los objetivos y actividades del Consejo de Investigación, como así también los resultados de las investigaciones.

Creemos de esta manera haber realizado en una muestra muy pequeña, un trabajo de lo que puede hacerse desde la Epistemología, o si se quiere más precisamente desde la Sociología de la Ciencia.

Para nosotros, quienes pretendemos hacer Filosofía de la Ciencia desde la Filosofía, nos resulta muy útil confrontar nuestras ideas con las de los científicos de otras áreas y esa fue nuestra intención. Si además ello sirvió a la Institución donde están insertos estos investigadores, entonces el trabajo habrá cumplido un doble cometido. Tanto mejor.