

Jonatan Alzuru*
Una visión del mundo
¿Acaso dos, tres.. ?

Al Pequeño Mar de Jesús y a Ezra Heymann

RESUMEN

El artículo está construido en dos partes, epistémica y estéticamente, distintas. La primera parte es un largo excurso metafórico, digase, una fábula historicista a *grosso modo*, de algunas visiones del mundo en la historia de la filosofía; pretexto que nos introduce en el pensamiento habermasiano.

El objeto de la segunda parte esboza uno de los postulados fundamentales de Habermas, en relación a la orientación racional del sujeto en el mundo. Mundo como precomprensión de la racionalidad de la acción. Por ello, se explicitará el análisis que realiza el autor de las categorías que los individuos ponen a disposición para la interpretación y consecuente acción en el mundo.

Por último, se problematizará la división epistémica entre mundo mítico y mundo moderno propuesta por el autor en *La teoría de la acción comunicativa*; el argumento que subyace, no explícito, en nuestra crítica (tal argumento es motivo de una investigación en curso) es la distinción entre lenguaje y argumento.

ABSTRACT

This paper contains two parts epistemically and aesthetically different. The first part is a long metaphorical excursion, a sort of historicist fable of certain world views in philosophy. This is an excuse that allows us to enter the thinking of Jürgen Habermas.

The second part explores the basic Habermas assumptions pertaining the rational orientation of the human subject toward the world. The latter being approached as a pre-understanding of the rationality of the action. In the light of this, we will make explicit the author's analysis of the categories used by the individuals for the interpretation and action in the world.

The epistemic split between the mythical world and the modern world proposed by Habermas in the *Theory of Communicative Action* will be problematised. The argument underlying it is the distinction between language and argument.

* Escuela de Filosofía. Universidad Central de Venezuela.

*Ha experimentado el hombre muchas cosas;
A muchas celestiales ha dado ya su nombre;
desde que somos palabra-en-diálogo
y podemos los unos oírnos a los otros*

Hölderlin

La Unidad del Mundo¹

A grosso modo: o para usar una fábula historicista

En el mundo premoderno las acciones del sujeto moral están condicionadas por un *telos* que se conoce. El término moral lo entendemos en su sentido llano; la actitud práctica se expresa en acciones y en decisiones consecuentes con dichas acciones². Lo que decimos entonces, en términos

1 Nos parece importante hacer una advertencia: la lectura del párrafo dará la impresión de una herencia griega unilineal; sin embargo, esto atiende más a la coherencia del discurso que a una reconstrucción de las distintas tradiciones del pensamiento griego. Porque si bien es cierto que el racionalismo griego, de Platón a Aristóteles, como apunta muy bien Umberto Eco en *Los límites de la interpretación*, para poder explicar el mundo lo hizo a través de una cadena causal unilineal; normada tal explicación por reglas que son, a su vez, los límites del razonamiento; el principio de no contradicción, el principio de identidad y el de tercero excluido, también es cierto, que el mundo griego está atraído por el *apeirón*, lo que no tiene *modus*. Está atraído por el mito de Hermes... se debate entre la educación de Aquiles y su contrafigura Telémaco, entre el ser y el no ser de Parménides.

Para abordar tal temática, filósofos como es el caso de Agnes Heller, plantean que en la configuración social premoderna hay una dinámica moderna; otros, como Günther Patzig, plantean la diferencia entre premodernidad y modernidad, en el ámbito moral, en la premodernidad la moral es teleológica y en la modernidad es dialógica. Aunque compartimos estos criterios y el análisis de Eco, presentaremos la unidad griega como la describe Aristóteles (*Etc. nic.*, A 3, 1095 b 26). «Es notorio —nos dice Aristóteles— que los hombres aspiran al honor para asegurar su propio valor, su *areté*. Aspiran así a ser honrados por la gentes juiciosas que lo conocen y a causa de su propio valer. Así reconocen el valor mismo como lo más alto». Tal descripción responde al mundo griego homérico; pero, para el filósofo posterior, según el pensador, puede prescindir del reconocimiento exterior pero no es del todo indiferente. Asumimos esta lectura en función de la coherencia de nuestro discurso y no como una interpretación unilineal del

contemporáneos, la vida cotidiana del sujeto moral premoderno está determinada ontológicamente³.

Aristóteles nos dice, por ejemplo, que el objetivo último de la vida es la felicidad; para alcanzarlo se debe ser buen ciudadano⁴. La felicidad es la plenitud del ser. La plenitud es la satisfacción del fin, objetivo natural; de allí, que el conocimiento de los fines possibilitaba la satisfacción de las necesidades; las necesidades eran satisfechas porque eran limitadas y lo limitado isomórfico con lo perfecto. Lo limitado en relación con lo perfecto se fundamenta ontológicamente en el conocimiento del *telos*: fin que debemos alcanzar. Fundamento que legitima, en tanto realización del ser, la configuración social. Legitimidad que tiene su fundamento en la efectiva existencia de formas de organización social que posibilitan la satisfacción de las necesidades de los ciudadanos.

La configuración social se expresa en la distribución cualitativa de las necesidades basadas en una estructura jerárquica determinando así la vida cotidiana de los ciudadanos.

...De allí que la política, en cuanto ciencia del dominio legítimo, y la ética, en tanto estudio de la *polis* perfecta, se encuentran imbricadas en el pensamiento aristotélico. La imbricación adquiere más sentido y fundamento teórico-práctico si se considera el hecho de que esas disciplinas constitúan el conocimiento de los fines a través de los cuales el ciudadano podía normar y orientar su conducta para alcanzar la plenitud del ser⁵.

El conocimiento del destino, del *telos*, determina la cotidianidad en la premodernidad. Afirmación ésta que se puede graficar con el mito de la inmersión de Aquiles en Leze. Aquiles fue muerto en el talón por una flecha, pero fue muerto por el talón porque ninguna otra parte podía ser herida, era determinada su debilidad de forma *a priori*, sólo el talón y sólo él podía ser herido. Pero además, Aquiles conoce su destino, sabe que morirá joven y llora; el perro junto a él, llora. Lloro Aquiles porque conoce

pensamiento griego. Además, para permitirnos imaginar una fábula filosóficamente historicista.

2 Heller Agnes, *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Península, 1970, p. 132

3 Cfr. Habermas Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1988, p. 15

4 Cfr. Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972.

5 AA.VV., *América Latina, alternativas para la democracia*, Caracas, Monte Avila, 1992, p. 8.

su fin y éste lo determina. Así como Aquiles (sujeto capaz de conocer) está determinado, el Estado, premoderno, en sus relaciones internas está determinado⁶. En términos hegelianos, el *espíritu* es la verdad inmediata y ésta no es otra que la *vida ética* de un pueblo⁷.

El espíritu desdoblado

El espíritu se trastoca y se desdobra, se inscriben en su elemento objetivo el reino de la cultura y frente a él, el pensamiento; la fe y las esencias⁸. El espíritu se desgarrar; es la escisión de la visión global del mundo y el nacimiento, por decirlo metafóricamente, de la configuración social moderna.

La filosofía, en la modernidad, no da cuenta del mundo en su totalidad, no es posible fundamentar una visión global del mundo ontológicamente y tal pretensión queda devaluada, como diría Habermas, tanto por el *progreso* fáctico de la ciencia como por la conciencia que ha acompañado tal *progreso*. Bien lo dice Adorno: «..La filosofía que se proyecta como total, como sistema, se convertiría en un sistema disparatado...»⁹

La conciencia del *progreso* es la conciencia de lo ilimitado y lo ilimitado es la conciencia de la insatisfacción; la insatisfacción de las necesidades; ésto exige la búsqueda de los medios eficaces para la satisfacción, permanentemente insatisfecha, del fin. Graficada la dinámica moderna, de forma contundente, por aquella sentencia hobbesiana que afirma que el deseo de poder es una característica del hombre que termina con la muerte, y Nietzsche tematiza con el concepto *voluntad de poder*: el deseo de transgredir los límites, hacerse ilimitado, en tanto, expansión del poder.

La expansión del poder, en el sentido de acrecentarse, supone la selección de medios eficaces, entendiéndolo por ello, la intervención en el mundo de tal forma que se produzcan los estados de cosas que se desean¹⁰. En otras palabras, el acrecentarse en el poder está condicionado por la elección de medios adecuados para el logro del fin propuesto.

6 Cfr. Hegel, G. W. F., *Escritos de juventud*, México, FCE, 1984, p.179.

7 Cfr. Hegel, G. W. F., *Fenomenología del Espíritu*, México, FCE, 1985, p. 261.

8 *Ibidem*.

9 Adorno, Theodor, *Intervenciones*, Caracas, Monte Avila, 1969, p. 11.

10 Cfr. Habermas, *ob. cit.*, p. 25.

La conciencia de lo ilimitado como conciencia de la insatisfacción de las necesidades y la expansión del poder como una expresión de ella, supone en la modernidad, la lucha, la pugna de intereses, la afirmación del uno frente al otro. El vocablo «afirmación» se refiere en este contexto al conservarse a sí mismo y al ambiente inmediato frente a otros¹¹. La conservación la entendemos, en los términos de Hobbes, como el deseo de sobrevivir. La alusión a Hobbes no es casual, ni es un recurso para la explicitación argumental, es él quien inicia la distinción entre la política y la ética en la modernidad.

De la naturaleza del hombre Hobbes derivó dos fines: el deseo de sobrevivir y de sobrevivir en paz¹². La caracterización de los fines llevó al pensador a delimitar la esfera política como la ciencia de la expansión del poder desvinculada de la reflexión en torno al actuar de los ciudadanos. Desvincula el problema de la decisión en relación a la expansión del poder del sujeto moral.

Característica fundamental de la modernidad es la escisión hobbesiana, que se radicaliza en la conceptualización del poder propuesta por Weber. Weber sugiere el poder desprovisto de contenido valorativo. El concepto se desprende del criterio metodológico, entendiendo método como crítica del conocimiento¹³, que permite caracterizar el conocimiento científico: la distinción entre *ser* y *deber ser*.

La unidad como problema: tres cursos¹⁴

La escisión moderna fue replanteada como problema en este siglo. *Unos*, desde una reflexión hegeliano-marxista, se plantean el problema como crítica tanto al positivismo lógico, inaugurado por el círculo de Viena, como a las direcciones ontológicas comandadas por Heidegger y las

11 Cfr. Heller, *ob. cit.*, p. 30

12 Cfr. AA.VV., *ob. cit.*, p. 8

13 Cfr. Adorno Theodor, *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969, p.109.

14 Con esto no queremos decir que en el curso del pensamiento contemporáneo existan tres tradiciones claramente diferenciadas. Por el contrario, el pensamiento actual en sus distintas expresiones se presenta disperso y difuso, pero está en un entramado problemático común. Quizás, los tres cursos que presentamos sean los más representativos y ambiciosos del pensamiento en el presente.

direcciones existencialistas (Sartre, entre otros) que se expresan en actitudes culturales y en compromisos políticos. En este grupo tenemos a Horkheimer, su crítica lo lleva a cuestionar la razón instrumental porque ésta no se preocupa en reflexionar sobre los fines, generando con ello la consolidación de la irracionalidad que se expresa en la práctica en la deshumanización de la sociedad; de allí que su telón de fondo sea una nostalgia por una sociedad buena, tal cual Aristóteles la entendía. Adorno critica la razón como función identificante que asimila el desarrollo tecnológico a la perfección del hombre y Marcuse critica la razón unidimensional que separa verdad y bien, ciencia y ética; razón que es la absolutización de una relación de dominio de ella (la ciencia) sobre la naturaleza y el hombre¹⁵. De todos ellos es, quizás, Adorno el que explicita el problema en su artículo: «¿Para que aún la filosofía?»¹⁶. En dicho artículo el autor inicia la reflexión sobre el problema mostrando que el positivismo lógico, cuyo exponente principal es Rudolf Carnap, y la ontología heideggeriana son entre sí, anatemas. Pero ambas corrientes coinciden en arremeter contra la especulación filosófica. De allí, que el autor recurre a la tradición filosófica como herramienta hermenéutica autosustentable para superar la escisión; en sus palabras:

Si la filosofía aún es necesaria, entonces tendrá que serlo, igual que siempre, como crítica; como oposición a una heteronomía que se extiende; o, incluso como una tentativa impotente del pensamiento para permanecer dueño de sí mismo y poner a la mitología propuesta en el lugar adecuado que su propia medida, resignadamente, le otorga casi a ciegas¹⁷.

Otros, han abordado el problema desde la tradición hermenéutica iniciada por Heidegger, Gadamer¹⁸ y/o desde la filosofía analítica, la desarrollada con el segundo Wittgenstein (Keny, Ascombe y von Wright). Entre otros, podemos nombrar a Otto Höffe, Norbert Hoerster y Günter Patzig. Es, quizás, Patzig el que formula el problema de manera contundente:

15 Cfr. Innerarity, Daniel, *Praxis e intersubjetividad*, Pamplona, Eunsa, 1985.

16 Cfr. Adorno, *ob. cit.*, 1969, pp. 7 y ss.

17 *Ibid.*, p. 15.

18 Por ejemplo, Patzig reconstruye la discusión entre Gadamer y Habermas en torno a la distinción entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, entre explicar y comprender. Enfatizando el papel del entendimiento y la hermenéutica como vínculo entre valores, normas y conocimiento.

te en su artículo «Acerca de la fundamentación de las normas de comportamiento social»¹⁹. En dicho artículo, el autor introduce el problema aludiendo a los autores que, guiados por un interés práctico se plantean la fundamentación moral de las normas, y que al hacer la revisión de las diferentes escuelas; (escuelas se refiere a las diversas interpretaciones filosóficas: la existencialista, la neotomista, la marxista y la crítico-rationista), se sienten amedrentados por el caos, en tanto confusión reinante. Confusión que se traduce en la relativización de las normas, siendo los referentes los diversos contextos sociales y culturales. De allí que el autor se pregunte imperiosamente:

¿Puede la filosofía práctica ofrecer puntos de vista que no sean enunciados de fe y dogmas sino que estén en condiciones de satisfacer la preterición de ser una fundamentación racional, es decir, universalmente válida?²⁰

La respuesta del autor es un sí definitivo. La filosofía práctica²¹ supera el prejuicio positivista de la imposibilidad de la discusión racional acerca de los valores. Filosofía que acepta la objetividad científica y las decisiones de preferencia subjetiva, por una parte, y por la otra, una esfera de los valores y las normas de comportamiento donde se puede discutir fácticamente, con sentido y regateando argumentalmente.

Habermas, (tercer curso) reconociendo, en el capítulo titulado «De Luckács a Adorno», la continuidad con la primera teoría crítica, la crítica, en tanto ellos plantean el problema pero son incapaces de conceptualizar la integridad. Para el autor es la sociología la que puede dar cuenta del problema de la racionalidad, a través de la teoría de la argumentación

19 Cfr. Patzig, Günther, *Hechos, normas, proposiciones*, Buenos Aires/Caracas, 1986, p. 93.

20 *Ibid.*, p. 94.

21 En la citada obra de Patzig, nos dice: «¿Cómo se ha llegado a este desarrollo en la filosofía práctica? De la complicada red de causas de este cambio quisiera destacar sólo dos factores que me parecen especialmente importantes. Uno de ellos es la introducción de nuevos métodos formales para la discusión de normas y valores que han proporcionado precisión científica en campos en los cuales antes predominaban formulaciones vagas. La teoría matemática de los juegos y la teoría de la decisión han contribuido a la dilucidación del concepto de comportamiento racional. Además hay que mencionar la lógica deóntica fundada en 1951 y desarrollada desde entonces por George Henrik von Wright...» (p. 95).

porque es ella a quien compete reconstruir «las presuposiciones y condiciones pragmático-formales del comportamiento explícitamente racional»²². La racionalidad la entiende el autor como la disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción y su manifestación; los comportamientos que se pueden argumentar con razones son accesibles a un enjuiciamiento. Tal discusión es posible, para el autor, tanto en el ámbito cognitivo-instrumental como en el práctico-moral y en el de las manifestaciones de valor cultural que no se presentan con pretensión universal, a diferencia de las normas de acción²³. Habermas se introduce en la discusión en torno a la unidad presentando la teoría de la argumentación como puente entre la teoría crítica y la filosofía práctica²⁴.

La genuflexión cartesiana o la racionalidad de Makunaima²⁵

Habermas distingue cinco formas de argumentación: discurso teórico, discurso práctico, crítica estética, crítica terapéutica y discurso explicativo con el objeto de validar diversos tipos de argumentos en función de la pertinencia de las razones, que lo conforman, dentro de contextos

22 Habermas, *ob. cit.*, p. 16.

23 *Ibid.*, p. 37

24 La construcción del puente, paradójicamente, la realiza Habermas, haciendo las siguientes distinciones (entre otras), entre mundo objetivo y mundo social, entre las diversas pretensiones de validez: la verdad proposicional, la rectitud normativa, la veracidad expresiva, que están en conexión con los diversos tipos de fundamentación: enunciados descriptivos, enunciados normativos, enunciados evaluativos, enunciados expresivos y enunciados explicativos. Entre la situación ideal del habla y el mundo de la vida.

25 Makunaima es el nombre de un bello mito venezolano, narrado en el sur de Venezuela, en la Gran Sabana. Makunaima son los hijos del sol y de una mujer rojiza en la mitología pemona. Es sorprendente la similitud entre el mito de Makunaima y el cuento de las «ruinas circulares» de Jorge Luis Borges. La similitud la podemos encontrar en la constitución del hombre, en las ruinas circulares el hombre que viaja al sur es la construcción de otro hombre que sueña y al contacto con el fuego descubre que no es un hombre sino un sueño. En el mito de Makunaima, el sol tiene tres mujeres, en tres momentos distintos. Las mujeres son construidas por otra mujer, Tuenkarón, que vive en un pozo. La primera y la segunda mujer descubren que no son humanas sino creaciones al tener contacto una con el agua y la otra con el fuego. La tercera mujer no se sabe si es una creación o es real porque parece una piedra de fuego en un río pero logra convivir con el sol y tener hijos de él. El parecerse a la piedra de fuego, solamente, no

determinados²⁶. Precisamente, las pretensiones de validez, para el autor, son el centro, punto neurálgico, de la acción comunicativa, de allí su importancia²⁷. La metodología de abordaje la realiza el autor explicitando los presupuestos comunicativos en una situación ideal de habla²⁸. Tal situación tendría como condición, fundamental, la simetría entre el proponente y el oponente. La simetría supone que los interlocutores (proponente y oponente) asuman una estructura de comunicación de coacción sin coacción, ni externa ni interna del argumento; es la asunción del mejor argumento. El mejor argumento es el medio para fundamentar una proposición con pretensión de validez que se ha vuelto problemática²⁹.

Ahora bien, la diferencia entre los diversos argumentos se reconoce, con frecuencia, en el contexto de su manifestación pero no están constituidos, los argumentos, por ellos, según los contextos³⁰. El contexto posibilita describir la forma del argumento y determina el sentido de la fundamentación³¹. Habermas plantea dos restricciones para una sistematización de las pretensiones de validez al realizar el análisis semántico:

...no sólo las emisiones comunicativas contienen pretensiones de validez, y no todas las pretensiones de validez contenidas en las emisiones tienen una conexión directa con las correspondientes formas de argumentación³².

genera duda sobre su constitución, lo que presenta la duda es que Tuenkarón se la ofrece al sol y ésta al estar con el sol no duerme con él porque ella pertenece a Tuenkarón, porque es su creación; sin embargo, frente a la insistencia del sol, ella decide quedarse con él; se podría especular que la tercera mujer es la propia Tuenkarón. Ahora bien, la creación de las mujeres por parte de Tuenkarón es a través del sueño. (Esta es una versión del mito diferente a la transcrita por Fray Césareo Armellada en *Taurón Pantón*. Fue contada por un anciano pemón, Abraham Casado, de la comunidad de Wonkén, la traducción estuvo a cargo del capitán de la comunidad. La grabación y la transcripción fue realizada por Jonatan Alzuru.)

26 Cfr. Habermas, *ob. cit.*, p. 37.

27 *Ibid.*, p. 26.

28 *Ibid.*, p. 46.

29 *Ibidem*.

30 *Ibid.*, p. 62.

31 *Ibid.*, p. 65.

32 Habermas, *ob. cit.*, p. 66.

Los ejemplos que nos da el autor están referidos a la crítica estética, a la crítica terapéutica y a la veracidad de las emisiones expresivas. Finalmente concluye:

Sólo en los discursos teóricos, prácticos y explicativos tienen que partir los participantes en la argumentación del presupuesto (a menudo contrafáctico) de que se cumplen con suficiente aproximación las condiciones de una situación ideal de habla³³.

Hasta el momento podemos resumir el planteamiento de Habermas, en la «teoría de la acción comunicativa», de la siguiente manera:

- A. El objetivo es validar diversos tipos de argumentos.
- B. Para ello supone la simetría de los interlocutores referente a la asunción del mejor argumento.
- C. El mejor argumento es el medio para fundamentar una pretensión de validez.
- D. Los diversos tipos de argumentos se reconocen, con frecuencia, en el contexto de su manifestación y al realizar un análisis semántico.
- E. Sólo los interlocutores de los discursos teóricos, prácticos y explicativos presuponen la simetría, es decir, la situación ideal de habla.

Llegado a este punto el autor se plantea analizar las condiciones que cumplen las imágenes del mundo para que los individuos o grupos adopten una acción racional³⁴. La expresión racional, continúa el autor, se apoya en una *precomprensión* moderna que está vinculada a una pretensión de universalidad; tal pretensión la coloca como problemática, en función de validarla argumentalmente. Para ello, recurre a una comparación con la comprensión mítica del mundo³⁵.

La tesis que hila el análisis es que la racionalidad de las imágenes del mundo se miden por las categorías que los individuos ponen a disposición para la interpretación de su mundo³⁶.

33 *Ibid.*, p. 69.

34 *Ibid.*, p. 70.

35 *Ibid.*, p. 71.

36 *Ibid.*, p. 73.

Para Habermas los mitos cumplen la función de fundar unidad y tal unidad es una imagen del mundo, una pretensión de comprensión e interpretación del mundo³⁷. Ahora bien, tales imágenes no permiten orientaciones racionales³⁸.

Para fundamentar sus proposiciones, Habermas caracteriza la comprensión mítica del mundo, la podemos resumir de la manera siguiente:

1. Los mitos tienen abundante información sobre el entorno natural y social³⁹.
2. Las experiencias están organizadas de tal manera que cada fenómeno individual es similar o contrasta con los demás fenómenos⁴⁰.
3. Las relaciones entre la imagen del mundo y la del hombre están en una constante relación analógica conformando el sentido del mundo⁴¹.
4. La red de correspondencias analógicas no penetran la superficie de lo intuitivamente aprehensible⁴².
5. La mentalidad primitiva puede ser comparada con etapas ontogénicas del desarrollo cognitivo⁴³.
6. Las categorías de las imágenes del mundo provienen de la experiencia⁴⁴.
7. La experiencia es un sentirse expuesto a las contingencias de un entorno no dominado⁴⁵.
8. Lo imaginario es un dique a la contingencia⁴⁶.

La caracterización le permite concluir al autor que el mito no permite una clara distinción categorial porque hay una peculiar nivelación entre distintos ámbitos de la realidad en un mismo plano, ignorando con ellos la

37 *Ibid.*, p. 71.

38 *Ibidem.*

39 *Ibid.*, p. 74.

40 *Ibidem.*

41 *Ibidem.*

42 *Ibidem.*

43 *Ibidem.*

44 *Ibid.*, p. 75.

45 *Ibidem.*

46 *Ibidem.*

distinción entre acción teleológica y acción comunicativa. Ante todo, la dificultad en la distinción impide la separación entre la actitud frente a las cosas existentes y la actitud de conformidad o no frente a las relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Aún más, la confusión, para el autor, no es solo conceptual sino entre lenguaje y mundo, entre el medio de comunicación y aquello sobre lo que versa la comunicación. Finalmente, nos dice Habermas, las pretensiones de validez en el pensamiento mítico no están diferenciadas en lo absoluto, de allí su imposibilidad de orientar racionalmente las acciones de los sujetos que comparten el mundo de la vida⁴⁷.

Nos parece de suma importancia problematizar la caracterización que Habermas realiza del mito y las conclusiones que extrae de ella. Es importante por dos razones: porque de su interpretación concluye que la visión mítica es antitética con la comprensión moderna y porque la comparación es el fundamento que le permite validar la pretensión de universalidad de la comprensión moderna del mundo.

En la caracterización que realiza el autor, no hay una priorización de los distintos ámbitos de las interpretaciones sobre el mito; mas bien, las distintas interpretaciones son tratadas en un mismo plano, generando con ello una dificultad en distinguir entre los sujetos constructores del mito y el mito como una construcción lingüística para ser interpretada.

No encontramos una distinción entre el mito como una función sígnica completa (expresión más contenido)⁴⁸ que remita a otro contenido que podría ser representado por otras expresiones(3) y el mito como una construcción lingüística cuyo fin sea fundamentar una proposición que se ha vuelto problemática (1, 4); Además, no trata de la distinción entre el desarrollo cognitivo de la mentalidad primitiva (5) y la sociología de la vida del hombre primitivo (2, 6) y, por último no se percibe con claridad el criterio que distingue el *por qué* de la construcción (7, 8); del cómo (1, 3) y las *consecuencias* de la asunción de ella, como forma de vida.

El mito como una construcción sígnica es una construcción (3) completa que puede ser visto como institución de relaciones de similitud no entre referentes sino de identidades sémicas entre contenidos⁴⁹. Nos esta-

⁴⁷ Cfr. *ob. cit.*, p. 77 y ss.

⁴⁸ Cfr. Eco Umberto, *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992, p. 160 y ss.

⁴⁹ *Ibidem*.

mos refiriendo, claramente, al mito como una construcción metafórica (construcción lingüística conformada, a su vez, por alegorías y analogías). En este sentido el mito no es un fenómeno intencional, entendemos por ello, que el interlocutor (proponente) comunique una o varias ideas literalmente a otro (oponente). Precisamente, una lectura lineal reconocería lo que Umberto Eco llama, absurdidad, es decir, se encontrarían casos de anomalía (objetos que se desvanecen, hombres que se transforman en espíritu), casos de autocontradicción (la bestia humana) y violaciones pragmáticas de la semántica (ese perro es una hombre). La construcción metafórica no adopta la forma de un contrafáctico ni presupone que el interlocutor mienta, supone que el oponente interprete contextualmente lo metafórico; interpretación mediada por el acervo cultural tanto del proponente como del oponente. En este sentido el mito es un fenómeno léxico pero que no depende, exclusivamente, del sistema como está constituido, sino de la fuerza signica (o como lo llama Todorov, la evocación simbólica) gestada en una tradición cultural.

Ahora bien, de la interpretación del mito el oponente puede extraer proposiciones⁵⁰ para someterla a discusión; pero esto es una instancia distinta tanto de interpretación como de discusión (1, 4). En este sentido la visión mítica no es de suyo antitética con la comprensión del mundo.

Hemos analizado una de las formas de abordaje del mito, el cómo esta construido (1, 3). No comentaremos sobre el *por qué* (7, 8) ya que éste es un problema a resolver; es un problema abierto; porque contestarlo no es sólo hablar de las sociedades primitivas porque da la impresión de presentarse el problema en blanco y negro (6, 7, 8) sino abordar el fenómeno de la creación poética en general; y, claramente, un poeta puede sentir la

⁵⁰ Es importante aclarar que hay una diferencia, bastante clara, entre una proposición y el argumento como fundamento para validarla y el mito como posible generador de proposiciones; no es el mito las buenas razones que fundamentan la proposición; éstas se tienen que fundamentar con otras razones que pueden o no estar en la construcción mítica. Lo que decimos es similar a lo siguiente: una construcción literaria no tiene una finalidad determinada, en el sentido de fundamentar una o varias proposiciones, aunque el autor así lo suponga; por ejemplo, Dostoievsky se propuso escribir un cuento contra el alcoholismo y escribió *Crimen y castigo*. Pero el lector puede extraer una proposición a partir de la interpretación y fundamentarla; v. gr. Freud en su análisis de Edipo Rey. Son dos instancias del discurso y como tales pueden estar integradas en un sujeto que oriente su vida racionalmente.

necesidad vital de comunicar sus ideas (su comprensión del mundo) a través de la poesía (siente que vive por ella) y actuar racionalmente en un quehacer (exige, regatea argumentalmente, su porcentaje de los derechos de autor del libro tal, o participa en un comité en pro de los derechos humanos como fue el caso de Sábato y Cortázar).

Con respecto a la comparación realizada por Habermas entre el desarrollo cognitivo y la mentalidad primitiva (5) nos parece importante reconstruir de manera breve la proposición que fundamenta la comparación; es decir, reconstruiremos de manera general el pensamiento de Piaget en relación a la construcción del conocimiento para luego problematizar la comparación habermasiana.

Piaget nos dice⁵¹ que la estructura es un sistema de transformaciones y la transformación es la creación de nuevas estructuras posibilitadas por la génesis. La génesis es la construcción de nuevas estructuras a partir de las estructuras anteriores y en función de nuevas situaciones en lo real. Para explicar lo construido y lo que se construye, el autor hace uso de dos categorías, la asimilación y la acomodación. La asimilación se refiere a la subordinación del medio (el entorno, la cosa), a la estructura interna. Una señal se hace significado en la medida en que esté integrada a la estructura interna; en otras palabras, un objeto del entorno llega a ser parte del sujeto y éste modifica su conducta, si tal estímulo está integrado a las estructuras anteriores, si el estímulo es absolutamente nuevo, el sujeto lo reordena a partir de las estructuras internas pero además inicia la génesis; la construcción de una nueva estructura donde el estímulo que era nuevo se hace parte de esta nueva estructura interna. La relación con estímulos nuevos, el reordenamiento y la construcción de nuevas estructuras, la explica haciendo uso del término acomodación. Entendiendo con ello la adaptación, el ajustarse a situaciones particulares.

La asimilación está determinada por el sujeto, por sus estructuras internas y la acomodación está determinada por el objeto; asimilación y acomodación, términos inseparables para explicar la permanencia y el

⁵¹ Cfr. Piaget, Jean, *Artículos y conferencias*, Madrid, Unión Editorial, 1977. Otros que se pueden consultar: *La construcción de lo real en el niño*, Buenos Aires, Nueva visión, 1979; *Educación e instrucción*, Buenos Aires, Proteo, 1970; *La epistemología del espacio*, Buenos Aires, Ateneo, 1971; *La equilibración de las estructuras cognitivas*, Madrid, Siglo XXI, 1990 y por último, el de Bringuier Jean Claude, *Conversaciones con Piaget*, Madrid, Granica, 1979.

cambio, lo necesario y lo posible, el paso de lo concreto a lo abstracto. Precisamente, para el autor, la construcción del conocimiento es la construcción permanente de estructuras, a través de la asimilación y la acomodación.

Piaget plantea que existe una relación isomórfica entre este proceso de construcción del conocimiento (sus estudios fundamentales se basan en investigaciones sobre la construcción del conocimiento en el niño) y la historia de la ciencia en sus libros *Psicogénesis y ontogénesis de la ciencia* y *La epistemología del espacio*. En este último muestra, por ejemplo, cómo hay un estado en el niño en que lo geométrico está indiferenciado de lo físico y cómo luego se disocia (una nueva estructura) de lo físico por abstracción. Igualmente, muestra, haciendo un estudio de algunos aspectos de la geometría griega, cómo la noción de espacio no está planteada en la geometría ni de Menón ni de Euclides, siendo la concepción de las figuras particulares; y cómo en el tiempo se construyen los conceptos de espacialidad y continuidad matemática. Muestra el paso de estructuras simples a estructuras complejas, lo que posteriormente llamará la equilibración maximizadora. Piaget en resumidas cuentas intenta explicar el paso de lo concreto a lo abstracto y la abstracción representa para él una estructura más compleja.

Suponemos que Habermas al hacer la referencia a Piaget (5) en relación a la mentalidad primitiva es para mostrar que los individuos de tal mentalidad tienen estructuras más simples en relación con la mentalidad moderna. Y es por ello que no penetran la superficie de lo intuitivamente aprehensible (4). A tal formulación responderemos de la manera siguiente: nos limitaremos a contraargumentar, a partir, de algunas construcciones lingüísticas de los individuos de mentalidad primitiva; estamos asumiendo que tales individuos pueden ser los indígenas.

Asumimos el lenguaje porque como dice Heidegger

La palabra proporciona al hombre la primera y capital garantía de poder mantenerse firme ante el público de los entes... (porque) la palabra asegura que el hombre pueda tener historia y ser histórico⁵².

La nominación que hace el indígena, nos referimos a los waraos y a

⁵² Heidegger, Martín, *Hölderlin y la esencia de la poesía*, Mérida, ULA, 1968. p. 23.

los pemones (como ejemplo), a las cosas que los rodean es de una altísima abstracción, en el sentido que la palabra que designa una cosa es una metáfora o un símil. Coloquemos algunos ejemplos a manera de ilustración. En lengua warao *Waniki* significa literalmente «dentro de las puntas de la canoa»; dicha expresión designa a la luna. *Jokoji* significa literalmente «vértice de la luz»; palabra utilizada para designar el sol. *Mejokoji* significa «el vértice de la luz del pecho»; expresión para designar el alma. En pemón expresiones como «anidar sueños en los ojos» es aprender o «la saliva de las estrellas» es el rocío. Precisamente la característica que Piaget describe del paso de una estructura a otra es la capacidad del sujeto para establecer relaciones. En los ejemplos anteriores podemos encontrar relaciones entre construcciones geométricas y el efecto del objeto, y esto en relación con una concepción de la constitución del hombre (el sol con el alma); encontramos una concepción del conocimiento como una acumulación de sueños, etc... ¿Hasta que punto las construcciones de tales palabras para designar objetos son más concretas que las nuestras?, ¿Hasta qué punto la palabra sol que designa al sol es más abstracta que *jokoji*?

Así que es problemático caracterizar, como lo hace Habermas, a las mentalidades primitivas como mentalidades de sujetos cuya estructura cognoscitiva es menos compleja que los de la mentalidad moderna. Y se torna mucho más problemático si se intenta analizar partiendo de esta vía la sociología de la vida del hombre primitivo (3,6). La crítica a la interpretación habermasiana del mito nos lleva a preguntarnos ¿Es posible validar la universalidad de la racionalidad por la vía de la comparación con la visión mítica del mundo? ¿Acaso la visión mítica y la visión moderna más que antitética no podrán ser complementarias? ¿Acaso la visión mítica, la poética, no será otro tipo de discurso con otro tipo de objetivo? ¿Acaso el planteamiento epistémico del mito habermasiano no será una aporía del pensador alemán? El mito en tanto metáfora subvierte el dique racional habermasiano y se pasea por doquier en esta crisis del pensamiento moderno.