

Por último, resulta de especial interés el artículo de Ricardo Maliandi (*El "preferir" y la complejidad del bien moral*, pág. 222-237). En él presenta un prolijo examen de las teorías del Nicolai Hartmann y Hans Reiner sobre la preferencia. En la exposición de la doctrina de Hartmann podemos corroborar que el hecho de sostener una posición absoluta en axiología no supone, necesariamente, desentenderse del problema de los conflictos axiológicos. La doctrina de la doble legalidad de Hartmann reconoce juntamente con la "legalidad preferencial de la altura", "la legalidad preferencial de la fuerza" como lo más urgente. Frente a la exigencia moral de "realizar los valores superiores se encuentra otra contrapuesta de no lesionar los inferiores, ya que tal lesión implica realizar un disvalor" (pág. 224).

Inútil observar que se trata de un valioso aporte para encarar los conflictos axiológicos.

Guillermina Garmendia de Camusso

José Lorite Mena: *EL ANIMAL PARADOJICO*. Alianza Editorial. Madrid, 1982.

En 509 páginas de Alianza Editorial, el Profesor José Lorite Mena nos presenta como material de trabajo y bajo el título *EL ANIMAL PARADOJICO. Fundamentos de Antropología filosófica*, el fruto de un concienzudo trabajo de investigación, cuyo perfil queremos presentar a los lectores con ánimo polémico.

El interés central del Autor está situado en el análisis del proceso antro-po-genésico, es decir, en el estudio del *proceso* de integración progresiva de los diferentes niveles de imperativos que constituyen la unidad del hecho humano. Proceso de integración progresiva en el cual y a través del cual el hombre se ha hecho a sí mismo y ha creado un mundo (un *ethos*) sometido continuamente a la aleatoriedad del error. En el tratamiento del problema se evitan dos posiciones extremas: a) olvidar que la creación del espacio simbólico, como rasgo específico humano, tiene un condicionamiento fundamental de orden biológico, y b) desconocer que el universo simbólico es inseparable de una práctica codificadora de lo posible propiamente humana. Doble reconocimiento que obliga al Autor a darle toda la importancia a la base biológica del hecho humano y a su evolución, lo mismo que a la influencia del poder regulador de la esfera socio-cultural; considerados, ambos, como dos dimensiones esenciales del proceso antropogenésico. Nos parece percibir en el desarrollo mismo de la argumentación una jerarquía entre estos dos factores, en razón de la posición asumida por el Autor. En efecto, el espacio humano es una totalidad significativa, en la cual cada uno de los elementos biológicos están sometidos a unas delimitaciones interpretativas que sólo son comprensibles en función de la totalidad del sistema —un sistema que es cultural—. Toda reducción de la especificidad de éste a sus condicionantes biológicos está afectada de un reduccionismo de corte naturalista. Más allá de este reduccionismo, bastante frecuente en estudios hechos por científicos, sin formación filosófica, habría que tener presente que la naturaleza-cultural del hombre no es una yuxtaposición de estructuras sino un orden de coherencia estratégico, una lógica que evoluciona al ritmo de la constitución del mundo humano. El estudio de esta lógica corona el desarrollo del trabajo del profesor José

Lorite y a ello sirven de punto de partida y fundamentación el conocimiento de los imperativos biológicos que el lector encontrará en la segunda y tercera parte del libro.

Situémonos, pues, en el hecho humano y en su ambigüedad fundamental: ser viviente (naturaleza) y animal simbólico (cultural). Y preguntémonos por la lógica de lo humano. Una primera aclaración se nos impone. La naturaleza puede ser entendida como un sistema de leyes. En tal sentido todo ser natural está sometido a una legalidad específica. La ley, en tal caso, es expresión de una necesidad intrínseca que anima el obrar de un ser y cuyo fundamento se encuentra en la naturaleza del mismo. La lógica, por el contrario, sólo actúa dentro de un campo de posibles, que en el caso de los vivientes está delimitado por la virtualidad del sistema orgánico; y en lo humano, por la capacidad de captar las cosas en sus prolongaciones posibles. Dada esta aclaración en torno a lo que es una ley y su diferencia respecto de la lógica, podemos decir que es correcto hablar de *lógica* a partir del momento en que la complejidad organizativa de la materia permite la emergencia de una esfera de acción variable, un margen de libertad en la actividad. La lógica está unida al campo de lo posible y su acción consiste en la delimitación de las condiciones de coherencia de los posibles que son propios de un campo de actividad. No podemos, en consecuencia, identificar ley y lógica. De otra parte, es necesario hacer una aclaración más, a saber: debemos distinguir la lógica en lo viviente, de la lógica de lo humano. Si la primera remite a la historia de la herencia, la segunda es un orden de coherencia estratégico que descansa en principios de orden biológico y por sobre todo en la esfera representativa, la cual excede la estructura orgánica, articulándose en dos facetas: a) su organización, condicionada por los mecanismos de la herencia (identidad biológica) y b) su potencialidad de representación (identidad cultural). Así pues, “a partir de un momento (que podemos ilustrar con la ayuda de la ciencia) la identidad biológica ha sido situada en el interior del espacio de la representación”. La integración de esta doble identidad se ha hecho desde los orígenes del proceso hominizante. La posibilidad de *integración* de estas dimensiones ha sido una constante de la realización variable que ha sido y es el HOMO. El problema —según el profesor Lorite— reside en la comprensión de las condiciones de posibilidad que han hecho real la unidad de esos dos órdenes de imperativos de estrategias lógicas. Es que la lógica de lo viviente se encuentra trenzada, imbricada en la lógica de lo cultural. *El hombre es animal cultural*. En cuanto tal se crea un mundo dentro de una esfera muy amplia de posibles. La lógica —y ello es fundamental— funciona dentro de ese campo de posibles y tiene que ser operativa dentro de él; más aún, es condición de posibilidad de la realidad. La lógica, no es otra cosa que “la coherencia de las posibilidades de re-presentación de un sistema, su centricidad”. *La lógica de lo humano va surgiendo en la medida en que el campo de lo posible sólo sería real con la mediación de nuestra representación del mismo*. Las representaciones se hacen *creadoras* de realidad. Podemos decir, entonces, que la realidad de lo humano es no sólo un sistema auto-poético sino auto-noético. Para resaltar mejor este último aspecto podríamos decir que la vida del hombre es un “proceso de conocimiento”.

Así las cosas, la lógica se convierte en una estrategia, en una táctica de coherencia, en una estrategia de exclusión.

II

Si observamos la lógica como estrategia veremos que ella se encarga de hacer coincidir la libertad de la elección en las respuestas con la centricidad del sistema, de modo tal que

se pierda toda diferencia entre aquel y el individuo. La lógica opera como una dinámica reguladora entre el *orden exigido* y la *obediencia necesaria*. Se trata de una dinámica reguladora-coercitiva. Y por esta razón podríamos — como lo hace el Autor— señalar una cierta analogía entre *ley* y *lógica*. En efecto, la lógica se convierte en ley para el cuerpo social y en una mediación necesaria de afirmación del individuo dentro de la sociedad. La lógica toma la forma de un orden que exige obediencia a cambio de otorgar seguridad y con ello logra reducir la aleatoriedad que podría afectar la centricidad del sistema. Para cumplir tal función existen las “tácticas interpretativas” (condensadas en la educación), mediante las cuales se sitúa al individuo en un ámbito preciso de posibles y con ello anula la dialéctica creatividad-error, reduciendo al máximo la polisemia. Aquí radica la posibilidad de “domesticación” y “enclaustramiento” de todo sistema. A través de la educación se logra esta transmisión de tácticas interpretativas, en orden a una delimitación necesaria de las significaciones posibles, para lograr la cohesión del sistema.

Esta delimitación se hace por medio de la interiorización de “conceptos programas” (teórico-prácticos) que repertorian el conocimiento y canalizan la acción facilitando, de esta manera, la identidad social de cada individuo. Podemos decir — en la perspectiva de reflexión del Autor— que a través de tácticas interpretativas y por la asimilación de conceptos programas, el “orden” nos brinda una seguridad y protección bajo la condición de obedecer, de que seamos “lógicos”.

En el intersticio de esta unidad orden/obediencia surge el *poder* como hecho humano, y permeando todo su espacio, elimina toda ambigüedad mediante el predominio de conceptos-programas a través de los cuales se “legaliza”, se hace “nomos”, forma neutra y pública, con la misma fuerza que la ley en el marco de la naturaleza, e incluso, muchas veces, con formas violentas.

Esta génesis antropológica del poder es quizá uno de los mayores aportes del libro del Profesor José Lorite; tradicionalmente los teóricos del poder consideran a éste como un hecho que se trata de explicar en sus mecanismos intrínsecos, sin fijar la atención en su origen, razón por la cual lo sitúan en un lugar propio dentro de la dinámica social, perdiendo de vista su esencial dispersión. Aún los trabajos de Michel Foucault al respecto, si bien nos permiten estudiar la genealogía del poder de facto, en razón de su rechazo de toda filosofía del sujeto, no se ocupa de la inserción del poder en el proceso antropogénico.

El poder como hecho humano y su razón de ser dentro de la lógica como estrategia nos permite entender cómo la crítica a una práctica determinada de la relación orden/obediencia, o lo que es lo mismo, a una delimitación de lo posible real, consiste en la descodificación o en el desmonte del fundamento sobre el que descansa dicha delimitación (por ejemplo, el análisis de la plusvalía que hace Marx), quedando por ello mismo el poder cuestionado en el vacío. Pero al hacerlo —nos señala al Autor— hay que colocarse fuera del sistema y correr el riesgo de la condenación a muerte, tal y como lo hicieron Sócrates, Marx, Nietzsche, etc., mucho más allá de la simple disidencia.

Podríamos preguntarnos al leer el texto: Dado que se trata de una reflexión filosófica y en cuanto tal con pretensión de ser discurso último, es decir, primero en el orden de los fundamentos, ¿qué posibilidad queda de pensar una educación para la libertad, más allá de su carácter reproductor de la centricidad del sistema?. Tesis que por otra parte, han superado ya, aún los trabajos del marxismo ortodoxo. Si toda crítica a la lógica de un

sistema es aceptación de una posible condena a muerte, ¿la razón (facultad de toda crítica) está condenada al suicidio?. ¿En tal caso, el hombre mismo?

III

Ya el lector de esta nota estará preguntándose, ¿cómo logra un sistema cualquiera? evadir el desequilibrio al que debe enfrentarse en su esfuerzo continuo de autorreorganización?. A ello responde nuestro Autor con el análisis de los factores de estabilización, característicos de todo "sistema abierto". Entre estos factores debemos mencionar los ritos, en cuanto "modos de discernimiento en un espacio de desajuste", cuyas funciones, siguiendo a K. Lorenz, a quien se refiere el Autor en este punto, serían la comunicación, la canalización de ciertos modos de comportamiento, la creación de nuevas motivaciones e impedir la mezcla entre especies o "quasi-especies", o entre dos culturas y "sub-culturas". La ritualización en lo humano va acompañada de un fenómeno de *institucionalización*, que ya se insinúa en los ritos animales, y a través del cual el hombre fija "bloques de experiencia", en una dinámica que le permite recuperar la seguridad perdida con la liberación de las señales y la irrupción del error. La institucionalización viene a reemplazar la codificación orgánica del comportamiento. Esta no-codificación de su comportamiento lo abre a "lo posible" y es condición de posibilidad de la cultura. Los ritos permiten "la instauración de un orden mundano, la articulación fundativa de unas tácticas interpretativas que canalizan las relaciones hombre-cosas". Fijan —en una palabra— unos parámetros de normalidad. Posteriormente (?), surge en el proceso antropogénico una elaboración "teórica" sobre las condiciones de posibilidad de la institución y con ello las *leyendas* y los *mitos*, como medios de codificación de lo posible-real. Cada uno de estos factores mencionados corresponden a momentos diferentes de evolución de la conciencia colectiva. La institucionalización necesita para ser de una legitimación que le otorgue una "razón de ser". Una legitimación que sólo puede darse en el orden de la representación, y que expresa un "modo de pensar". No es otra cosa lo que posibilitan los mitos. Y al hacerlo fundan de manera "objetiva" la centricidad del sistema, se hacen "ideología": "Los mitos del grupo no se discuten".

He aquí pues la paradoja humana. Lo que nos define como individuos y como especie es esa esencial aleatoriedad, hecha posible por la incorporación de la lógica de lo viviente en la lógica de lo humano que nos impulsa a un mundo de posibles no repertoriados orgánicamente. En el dintel de tal aleatoriedad construye —el hombre— una coherencia simbólica que actúa con carácter de necesidad, que delimita el campo de lo posible, haciendo *real un determinado espacio* de orden/obediencia, que luego legitima mediante "tácticas interpretativas", "conceptos programas" y mecanismos estabilizadores" (ritos, mitos, ideologías, etc.). El enclaustramiento y domesticación que esto último implica, nos coloca al borde de la posibilidad del suicidio colectivo, en la medida en que la apertura fundamental que nos define se torne —por obra del poder— en destrucción de nuestra especie.

IV

No parece aventurado pensar a partir de la lectura del texto que todo el proceso de constitución del hombre es a su vez un *proceso de socialización*, que aún los condicionantes biológicos, en su evolución, han estado a su vez condicionados por la acción del hombre sobre la naturaleza; y finalmente, que el hombre como producto de su propia actividad es fundamentalmente *historia*. Es decir, sucesión de sistemas

auto-poéticos y auto-noéticos en el interior de los cuales el hombre busca cobrar identidad, en *lucha por el mutuo reconocimiento*, frente a los intereses sedimentados en las relaciones de poder, frente a toda ideologización y frente a los mecanismos de explotación del hombre por el hombre. El detenerse en estos aspectos hace pensar que el proceso antropogénico, visto como historia, como lucha por el mutuo reconocimiento, en una palabra como *eticidad*, es menos armonioso y *purificado* que lo que de él puede apreciarse en una “reconstrucción racional”. Este desfase entre el mundo del hombre y su “representación depurada”, puede convertir esta última en una nueva “táctica interpretativa”, que mediante “conceptos programas” expresan la centricidad del orden existente. La carencia de estos aspectos en la obra del Profesor José Lorite Mena, no obedecen a que él desconozca estos aspectos del problema, sino a que al considerarlos deberá establecer un diálogo con los “maestros de la sospecha”, Marx, Nietzsche, Freud, quienes se han ocupado largamente de estos aspectos. Ello podrá ser el objeto de otro volumen que desde ya esperamos. Con esto queremos decir que los lectores deben entender que no se trata de una obra acabada, ni de una tesis, sino — como bien lo señala el Autor en su Introducción — de la “prospección de un conjunto de problemas”.

Luis Enrique Orozco Silva

Daniel Herrera Restrepo. LOS ORIGENES DE LA FENOMENOLOGIA.
Universidad Nacional de Colombia. Bogotá 1980.

Conocida es la predilección que Husserl tenía por la segunda de sus dos grandes obras, cada una de las cuales intenta exponer exhaustivamente su pensamiento. El libro *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*, publicado en 1913, es considerado por su propio autor como la obra fenomenológica por excelencia. Para quienes en aquella época seguían de cerca el curso de esta novedosa filosofía, no debió ser pequeña la sorpresa al ver que su propio gestor descalificaba las *Investigaciones lógicas* como obra fundamental de la fenomenología, otorgando este lugar a *Ideas*. Las *Investigaciones lógicas*, primera gran obra de la fenomenología publicada en 1900-1901, fue considerada en primera instancia como la obra fundamental con que se iniciaba la nueva filosofía. ¿Qué pudo haberle ocurrido a la fenomenología entre los años 1901 y 1913 para que necesitara una nueva exposición? ¿Y cuál es la diferencia de orientación entre las dos obras? Husserl mismo, cuando vio la necesidad de una nueva edición de *Investigaciones lógicas*, consideró que debía “ajustarla al punto de vista de *Ideas*”. ¿En qué consiste ese nuevo punto de vista? ¿Y en qué debería consistir el ajuste? A esto hay que añadir aún lo siguiente: cuando Husserl trabajaba en la reelaboración de la *sexta investigación*, la más extensa e importante de todas, tuvo no obstante que “ceder a la presión de los amigos de esta obra”, y darla de nuevo al público en su forma original. Entonces surge la cuestión: ¿en qué consiste la concesión de Husserl y “la presión de los amigos de la presente obra”? Esta y las anteriores cuestiones ponen de relieve la existencia de una considerable diferencia entre los puntos de vista de las dos obras.

Los orígenes de la fenomenología de Daniel Herrera Restrepo constituye una contribución en la tarea de responder a tales cuestiones. La bibliografía husserliana sólo