

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

La relación del ser humano y la naturaleza en Occidente (La pérdida del “ser”).

Real, Ana.

Cita:

Real, Ana (2009). *La relación del ser humano y la naturaleza en Occidente (La pérdida del “ser”). XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/1098>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

“LA RELACIÓN DEL SER HUMANO Y LA NATURALEZA EN OCCIDENTE” (LA PÉRDIDA DEL “SER”)

Real , Ana Alicia

La relación del ser humano de occidente con el mundo en que vive, ha sido atravesada por la historia del pensamiento y aquí se hace hincapié en esta palabra porque precisamente el pensar, separado del sentir, cosifica todo aquello que pueda objetivar. Al ser humano le costó siglos el verse a sí mismo como tal. En la antigüedad se confundió con la naturaleza; en la Edad Media, con Dios. Es recién con el renacimiento tardío que surge como sujeto del conocer, y se reconoce como “distinto” de la naturaleza y de Dios; se separa de ambos e inventa su propio territorio: la Razón.

El pensamiento griego, cuna de la civilización occidental, tuvo –en sus albores- dos características sobresalientes: Panteísmo e Hilozoísmo. Primariamente, durante el período de pensamiento mítico, no existió distinción taxativa entre naturaleza, seres humanos y dioses. Los dioses podían adoptar cualquier forma y, a su vez, la humanidad cohabitaba la totalidad en que se constituía junto con la naturaleza.

Al comenzar el pensamiento racional, si bien, los primeros filósofos se dedicaron a la observación de la “Physis”, no obstante no tomaron distancia de la misma: el “Ser” envuelve a todos por igual. Es necesario recordar que dentro del pensamiento griego no existe la idea de “creación”, por lo tanto, habrá que hacer una diferenciación entre “Physis” –que tenía al menos tres sentidos: a) el aparecer de algo, b) la fuerza interna que impulsa dicho aparecer, c) el conjunto de todo lo que existe y que no surge de la mano del hombre-; y el término “Arge” -que es el principio originario y primigenio del cual se generan las cosas que componen el mundo-.

Otra observación a tener siempre en cuenta, es que la distinción entre “materia” y “espíritu” es ajena al mundo griego: el espíritu es materia más sutil, o sea, que todo es “Physis”.

Es a partir del platonismo en que esta brecha que se abre entre dos mundos va a comenzar a perfilar a la humanidad por un lado, y a la naturaleza, por el otro. La Edad Media se va a encargar de colocar a la humanidad en manos de Dios, y a la naturaleza como sierva de aquélla, y habrá que esperar el despuntar del renacimiento para ver nacer al Sujeto y con él el abandono definitivo de lazos de amor hacia la naturaleza. En esta historia de occidente, la naturaleza se encontró tratada como objeto por parte de un Sujeto poderoso y depredador versus un sujeto desconstruido y negado, que al no amarse a sí mismo, mal puede amar al ambiente que lo rodea.

La relación ser humano-naturaleza llega al siglo XX equiparándose a la relación epistemología-ética. Al rastrearla a través de la historia, se encuentra por un lado una razón hipertrofiada para la cual “conocer es poder”. Solamente en la segunda mitad del siglo XX aparecen voces en busca de lo que Prigogine llamó “una nueva alianza” y lo que llevó a Margulis y Sagan a escribir: *“La continua metamorfosis del planeta es el resultado acumulativo de sus múltiples seres. La humanidad no dirige la sinfonía sensible; con nosotros o sin nosotros la vida seguirá adelante. Pero detrás del desconcertante tumulto del movimiento presente uno puede escuchar, como trovadores medievales subiendo una montaña distante, una nueva pastoral. La melodía promete una segunda naturaleza en la que vida y tecnología juntas dispersen propágulos de multi-especies terrenas por otros planetas y estrellas. Desde una perspectiva verde, un vivo interés en la alta tecnología y la alteración del ambiente global, tiene perfecto sentido. Hay una nueva conciencia. La humanidad está en pleno apogeo. La Tierra va a sembrar semillas”*. (1)

La filosofía presocrática es caracterizada como filosofía de la realidad externa y como cosmología. Del mito a la filosofía no hubo un salto brusco; fue más bien una pérdida de fuerza del elemento mítico ante la creciente racionalización. Este proceso en el pensamiento griego tuvo su cuna en Jonia.

A los jónicos les impresionó profundamente el hecho del cambio, del nacer y del morir. Es grave error suponer que los griegos fueron felices y despreocupados hijos del sol: fueron también muy conscientes del aspecto sombrío de nuestra existencia sobre este planeta. Si bien es un hecho el ideal griego de la moderación y la armonía, es también un hecho la voluntad de dominio. Con respecto a esto, hay dos vertientes en la cultura de Grecia, la de la moderación, del arte, de Apolo y por el otro lado, la del exceso, de la afirmación desenfundada de sí mismo, la de Dionisos.

(1) *¿Qué es la Vida? (Lynn Margulis y Dorion Sagan)*

La filosofía jonia se aboca a tratar de elucidar qué es ese elemento primordial enfatizando la idea de unidad, y de algo primigenio que siempre permanecía a pesar de los cambios. Vale decir que no podían concebir la diferencia entre dos sustancias (espíritu y materia). Si bien partían de los datos de los sentidos, fueron más allá de las apariencias. Alejándose cada vez más de lo mítico, trataron de diferenciar entre lo divino, lo natural y lo humano, siempre sosteniéndose en un monismo, como por ejemplo, en la indistinción entre evolución y estructura, un principio original está en el fondo, siempre presente; o bien como una ley evolutiva es a la vez una ley estructural (el logos de Heráclito). Esta ley es por primera vez investigada racionalmente. Algunos autores identifican la physis con la sustancia primaria o la materia de la cual todo se hace.

El sustantivo **φύσις** physis está relacionado con el verbo **φύω** que quiere decir “engendrar”, o sea que su primer significado es “lo que engendra”. Esta noción difícilmente pudo haber sido forjada por la mera experiencia sensorial. Implica una intuición metafísica, que –al decir del doctor Cappelletti- tiene antecedentes en antiquísimas ideas religiosas o mejor dicho mágico-místicas.

La ruptura entre mitología y filosofía se da porque estos filósofos jónicos no se conforman con dejar librada esta intuición de la physis al mito y tratan de explicarla a través de la experiencia, de la analogía y de la dialéctica.

Es importante hablar de **Heráclito de Efeso (-545/480)** ya que es quien introduce la idea del “logos” como principio ordenador de la physis. Al observar el flujo de la conciencia advierte que el mismo puede ser descrito como una sucesión de actos creadores. La physis en este caso –según el doctor Cappelletti- es concebida sobre el arquetipo de la psykhé (alma). El elemento material que elige Heráclito para designar a la physis, es el fuego (**πυρ**) y esta elección no es azarosa, ya que el fuego es el que cambia los distintos estados de la materia (tierra, agua, aire). Por acción del fuego se cambia uno en otro.

El fuego heraclíteo es principio del cambio y del devenir y al mismo tiempo es sustancia que subyace a todo cambio y a todo devenir. De esta manera Heráclito no excluye la pluralidad, sino que el fuego por su propia naturaleza, la exige, vale decir que el fuego representa la necesidad ontológica que lo **uno** originario tiene de multiplicarse. En su encenderse y apagarse según medida, el fuego recorre un camino cíclico “Vive el

fuego la muerte de la tierra y el aire vive la muerte del fuego; el agua vive la muerte del aire; la tierra, la del agua” (Frag.22-B-76^a).

El monismo dinámico de Heráclito se verá enfrentado al monismo estático de la Escuela de Elea. El epicentro del filosofar pasa otra vez del Oriente (Efeso) al Occidente del mundo griego (Elea). **Jenófanes de Colofón (-565/470)**, su primer representante piensa a la physis por primera vez como un Ser único, eterno e infinito y que además es absolutamente inmóvil, ajeno a todo cambio.

Este sería el primer paso hacia la brecha entre la unidad del ser y la pluralidad de los seres. Se inicia el divorcio entre lo uno, inmóvil, inteligible y lo múltiple, cambiante, sensible, que eventualmente puede verse como un antecedente a la escisión platónica cuerpo-alma.

Parménides (-515/440) toma esta idea del Ser y su originalidad consiste en darle a esta idea una base estrictamente lógico-ontológica: “el Ser es el Pensar”

En la segunda mitad del Siglo- V el pensamiento se desplaza desde la naturaleza hacia el ser humano como miembro de la Polis. La nueva época tiene, filosóficamente hablando, un carácter antropológico, ya que hace objeto de estudio al hombre mismo. Frente a las convicciones humanas fundadas en la tradición y la fe, los sofistas tratan de llegar a conclusiones racionalmente aceptadas, dudando de las creencias y costumbres morales de sus conciudadanos. Fueron los sofistas los que introdujeron en el pensamiento dos elementos que nos llegan en la post-modernidad: el relativismo y el escepticismo.

Platón (-428/348) es conocido como el padre de la metafísica porque el punto fundamental de su doctrina es el dualismo metafísico. Divide la realidad en dos mundos: el mundo inteligible y el mundo sensible, adjudicándole valor de verdad al primero y prácticamente, anulando al segundo. En el ámbito de lo antropológico esta división está representada por el cuerpo y el alma. Desde el ámbito de lo gnoseológico, por la doxa (opinión), y la episteme (conocimiento verdadero). Aquí cabe hacer una aclaración acerca de que el conocimiento verdadero para la antigua Grecia tenía dos partes: el logos (razón) y la gnosis (intuición). No sería ilógico pensar que Platón hubiera incluido ambas partes y que la historia de occidente se quedó solamente con el logos, el tópico más cristalizante y dominador de la mente.

Aristóteles (-384/322), en cambio no estuvo de acuerdo con su prestigioso maestro en el punto del dualismo. Negó la dualidad de un mundo cualitativamente diferente, superior y más verdadero que este mundo inmanente. En cambio le dio una fuerte atención a la realidad natural y a la ciencia. De cualquier manera, ya estábamos divididos. Para tratar de subsanarlo insistió en la teoría Hilemórfica, por la cual todo lo que existe está constituido por dos principios: hile (materia) mórfos (forma): en el ser humano, cuerpo y alma. Fue el gran organizador de las ciencias y con su pensamiento horizontal fragmentó a las mismas, como que cada una es independiente y autónoma con respecto a las otras.

En el **medievo**, el cristianismo no trató de interpretar al mundo a través de proposiciones teóricas o prácticas, sino de transformar el sentido de la existencia, pues alteró el vínculo re-ligador que une al mundo con Dios.

El hombre griego se encuentra con la Naturaleza eterna y siempre joven, fuente incensante de existencia, morada del hombre y de los dioses inmortales. El cristiano, por el contrario cree que el mundo está implantado en la nada y que salió de su radical y constitutivo nihilismo por la acción creadora de Dios.

La consecuencia que se sigue es que el universo cristiano tiene un profundo sentido histórico. Hay un origen absoluto: la creación, un acontecimiento central: redención y un fin o consumación. El tiempo, dentro del cual se lleva a cabo la existencia, tiene una dirección irreversible y única, contrariamente a las antiguas teorías del retorno cíclico en las que el tiempo no tenía un comienzo.

Con respecto a la existencia de Dios como sustancia divina, ahora se convierte no solo en ordenador sino en “testigo” del cumplimiento de ese orden, lo cual trae como consecuencia el traspaso del sentido de la “ignorancia” de Platón, en el “pecado” del cristiano, dando origen así a un nuevo concepto. A partir de ahora una nueva clasificación aparece que recae sobre la humanidad: virtud-pecado.

Durante la **época moderna**, en el Renacimiento tardío, las condiciones sociales y culturales van a dar lugar a un cambio que Ortega y Gasset llamó “la anábasis” de Descartes. El universo deja de ser considerado como un conjunto de sustancias con sus

propiedades y poderes y es visto como un flujo de acontecimientos que suceden según leyes. Esta nueva concepción del mundo que ya es patente en hombres como Galileo o Bacon, no es metafísica o finalista, sino funcional y mecanicista. No se van a buscar las respuestas del “por qué” o “para qué” de los fenómenos, sino el “cómo”. Los nuevos ojos de la ciencia están transidos de ansias de poder. La mirada del hombre va a cosificar y a reducir a objeto a la naturaleza. El libro de la naturaleza estaba escrito en lenguaje matemático. Galileo cambia las explicaciones físicas cualitativas de Aristóteles por las formulaciones matemáticas de Arquímedes.

Al mismo tiempo las condiciones sociales engendradas por el capitalismo incipiente va a dar el marco social para este nuevo poder y va a aparecer una nueva clase social urbana: la burguesía, con su gusto por una cultura más secular y más positiva. La nueva ciencia señala una actitud tecnológica del conocimiento. Las hipótesis causalistas van a tener aquí una connotación funcional en un sentido mecanicista más que finalista. Estas hipótesis causalistas vendrán determinadas por el análisis experimental. Toda la ciencia hasta Galileo suponía que el entendimiento gira en torno a las cosas. Galileo invertirá este supuesto y sostendrá que las cosas giran en torno al entendimiento. Es lo que Kant llama la “revolución copernicana en la ciencia”. Así se inventa otra forma de vida. Es muy audaz reducir las diversas corrientes del Renacimiento: las disquisiciones de Maquiavelo nada tienen que ver con la de los humanistas cristianos. La Reforma abre una brecha que en vano el Concilio de Trento trató de reparar. La imagen del mundo ya no vuelve a ser la misma: la Inquisición va a intentar detener el movimiento, pero las ideas están en pleno vuelo.

Con **Descartes** (1596/1650) se inaugura la época del subjetivismo. El Yo Pienso como legitimación última de la verdad va a plantear la distinción ontológica entre dos esferas: el hombre como sujeto (el contenedor del pensamiento) y el mundo como objeto. Descartes cambia el punto de partida de la filosofía: ya no será el mundo sino el pensar y cambia el sentido de la verdad: ya no será lo que se muestra como mundo, sino la idea clara y distinta de las cosas. Pero cuando a la certeza última del Yo Soy, le sigue la pregunta ¿qué soy yo?, surge con una intuición intelectual, la respuesta: “Yo Soy una cosa que piensa” (res cogitans) y a su vez el mundo pasa a ser la “res extensa”. La res cogitans tiene su legalidad en sí misma, mientras que la legalidad de la res extensa, Descartes la hace descansar en Dios.

Definitivamente Descartes instaaura el paradigma: materia frente a espíritu. Nuevamente en la historia de la filosofía reaparece con nueva fuerza un dualismo que ya habíamos visto y que había interpelado a la ética: ¿Se puede cosificar alguna de las partes del hombre si el hombre está hecho de dos cosas totalmente distintas? De Descartes proviene la concepción filosófica del cuerpo como inmensa y complicada máquina. Ya no es el cuerpo principio de individuación, ni es el cuerpo como semilla que al desarrollarse dará como flor el alma y como fruto la inteligencia. El cuerpo es máquina con elementos físicos, regido por leyes matemáticas. En otro nivel funciona el alma, con superioridad sobre el cuerpo y que es el asiento del cógito.

Este racionalismo atravesó no solamente el pensamiento científico, sino también la dimensión axiológica. El Cogito hizo que la razón fuera “más valedera” que la materia y provocó la conclusión de que ambas cosas eran básicamente distintas. Afirmó que el concepto de cuerpo no incluye nada que pertenezca a la mente y viceversa.

Los efectos de separar de manera dicotómica el cuerpo y la mente, el pensamiento y la materia, se reflejan en todos los aspectos de nuestra cultura y llegamos así a la idea del universo como sistema mecánico, formado de partes aislables y aisladas que a su vez podían reducirse a compuestos básicos, cuyas propiedades estarían siendo la causa de los fenómenos naturales. Estaría operando así el paradigma de la simplicidad y del reduccionismo.

La Subjetividad de Occidente es hija del “cogito ergo sum” cartesiano, y lo que es significativo es que Descartes haya usado la palabra “pienso” en lugar de “siento”, característica ésta que expulsó al sentimiento de la esfera de la subjetividad, lo cual atravesó toda la filosofía occidental. Así, el sujeto occidental cartesiano y kantiano quedó equiparado a la Razón fuerte, enaltecándose categorías como el saber teórico y el saber pragmático, la verdad científica, la lógica, el raciocinio, lo intelectual, lo cognitivo, lo academicista, lo positivista...

De las otras esferas de la subjetividad, la esfera volitiva acompañó a esta Razón fuerte de la mano de Kant y su “deber ser”. El aporte de la tradición del Utilitarismo completó el pragmatismo del pensamiento occidental

La subjetividad moderna se configura a partir de estos rasgos con omnipotencia en el saber sobre el mundo exterior y sobre el “yo”. Se producirá además, el descubrimiento

de un poder que surge como signo mismo de la modernidad: la creencia en el progreso indefinido hacia el ideal de lo humano hacia la perfección, que en principio es indefinida, y que se dirige hacia el imperio de la Razón, y hacia el uso y el abuso de la tecnología sobre la naturaleza.

Lo que en el post-modernismo se llamó la desconstrucción del Sujeto, se remonta a Hegel cuando destituye al Sujeto de la “titularidad” de lo Absoluto, narrando la historia de cómo el “Otro”, la sustancia social, desbarata el proyecto de que el Sujeto sea el que contenga la esencia o la sustancia. Para Hegel no hay tal “Sujeto Absoluto” ya que pone todo el acento en lo social.

Ese Sujeto fuerte de la modernidad no estaba constituido solamente de Razón y de Voluntad; estaba atravesado por una categoría que acompaña a la cultura occidental desde sus más remotos orígenes míticos: la Hybris. Este concepto griego puede traducirse como “desmesura”, y encierra la idea no solo de un excesivo orgullo, sino también de un desprecio temerario hacia el espacio natural y hacia el espacio ajeno unido a la falta de control sobre los propios impulsos, inspirado por las pasiones exageradas e inútiles que se adosan a la subjetividad y conforman un ego hipertrofiado, como un cáncer, siendo éstas las únicas y olvidadas representantes del emocional del ser humano. Pero ellas eran pasiones, vale decir, emociones atravesadas por la máscara del ego, la construcción por excelencia del hemisferio izquierdo, y que nos impide vernos como parte de una totalidad. Si pudiéramos tomar distancia de la “egoicidad” y pudiéramos desactivar la capacidad de vernos como entidades separadas, podríamos aprender, más que a pensarnos, a sentirnos, a interpretar el surgimiento de las emociones, no para ahogarlas sino para entenderlas y atravesarlas.

Existe una vieja tradición de origen sufi que describe las nueve máscaras pasionales del ego: la ira, el orgullo, la envidia, la avaricia, el miedo, la gula, el odio y la holgazanería, tema éste que se repite también en la tradición cristiana en los siete pecados capitales.

Esta hybris, entonces, conforma el Sujeto Occidental, aparentemente contradiciendo la medida de la razón, pero en realidad, es una alianza muy fuerte que hacen estas dos categorías con todos los valores plenos como la victoria, la competencia, el liderazgo, el logro de la supremacía, en pocas palabras, el uso del poder.

Siguiendo con el derrotero de esta desconstrucción del Sujeto, de la Razón y de la Hybris, nos encontramos con los filósofos que introdujeron el pensamiento oriental, pensamiento éste que no ha tomado distancia de la naturaleza, y que intentaron traspolar categorías de una tradición a la otra. Una consecuencia de este intercambio, es una extensión de la Razón hacia lo irracional, que sería una búsqueda de nuevos caminos, no una ausencia de razón. Pero mientras estos filósofos, basándose en categorías orientales, atacaban todo lo que de cristalizado y dogmático tiene la Razón Occidental, dejaron intacta a la Hybris, como lo demuestra el surgimiento del Nacional Socialismo que tomó como ideólogo a Nietzsche y como protagonista a Heidegger. Estos filósofos, al incursionar en el pensamiento oriental, dieron con una categoría –no ajena a occidente, a través de Aristóteles- cautivante por su misterio y su poder: la “Energeia” y la mixturaron con la Hybris suponiendo como resultado el superhombre nietzscheano.

Aunque el origen etimológico de nuestra moderna palabra “energía” deviene de aquella, el término ha evolucionado tanto que los dos conceptos se distancian uno del otro. Mientras “energía” es una magnitud física, “energeia” es una realidad actuante que extiende su campo de acción tanto dentro como fuera del ser humano.

En este sentido, los tres filósofos desconconstructores de la Razón fuerte, que es lo mismo decir el sujeto sapiente cartesiano, más importantes fueron: Schopenhauer, Nietzsche y Freud, quienes adoptaron distintos nombres para esta concepción hecha de “Hybris” y de “Energeia”. Así, el primero, le llamo “voluntad de vida”. La versión de este concepto se refería al impulso ciego de la vida misma que anida en la parte instintiva de todo ser humano... “La voluntad como cosa en sí jamás está ociosa, jamás se fatiga”... (1)

Nietzsche, fue el más ferviente discípulo de Schopenhauer. Toma especialmente la dicotomía dionisiaco-apolínea. Su frase fetiche fue “voluntad de poder”. La voluntad de poder, fuerza vital, energética, psicológica, libidinal, cultural o espiritual –según las distintas lecturas- impulso irresistible que movía a los hombres, no podía considerarse más que la clave última de toda realidad humana. Contra ella no era posible oponerse; por lo tanto, los valores de la moral fuerte kantiana de la época carecían de fundamento. Freud introduce la fuerza del inconsciente como una suerte de sustancia, entidad autónoma y poderosa como una persona dentro de la persona, que determinaría la conducta humana. El sueño sustituía a la vigilia, el dejarse llevar de la libre asociación reemplazaba a la reflexión, y la razón se constituía en un obstáculo para la espontaneidad instintiva que era el medio para el conocimiento de uno mismo.

(1) (Schopenhauer, “El mundo como voluntad y representación”).

Hasta aquí hemos visto surgir un sujeto omnipotente y fuerte, y lo hemos visto desconstruirse. En la primer instancia, el tratamiento hacia la naturaleza fue del orden de la depredación y veremos a ésta llegar a su más alto grado a través de la razón instrumental devenida en **Ciencia**.

A fines del Siglo XVIII tuvo lugar un acontecimiento que conmovió las bases de la estructura social: la Revolución Francesa. La sociedad europea entró en crisis y tomó conciencia de sí misma. Problematizó su modo de organización y su modo de comprensión y por lo tanto los hombres se enfrentaron a la necesidad de una nueva reordenación social. Para el Siglo XIX nos encontramos, por un lado con una ciencia natural asentada fuertemente sobre los pilares de la tradición cartesiana y una ciencia humana incipiente, con pretensiones científicas.

La filosofía que continuó basada en una tradición de ciencia natural y por lo tanto fuertemente galileana, fue la del **Positivismo Decimonónico**, representado típicamente por **Comte** y **Stuart Mill**. Sintetizando sus rasgos característicos son cuatro: 1) monismo metodológico, o sea unidad de método y homogeneidad doctrinal; 2) modelo o canon de las ciencias naturales y exactas (físico-matemáticas); 3) explicación causal como característica de la explicación científica, vale decir la búsqueda de leyes generales hipotéticas de la naturaleza que subsuman los casos o hechos individuales; 4) interés dominador del conocimiento positivista. El objetivo de este interés es el control y dominio de la naturaleza; su peligro, **reducir a objeto todo, hasta el mismo hombre**.

Este positivismo científico va a pretender hacer ciencia social, histórica y económica.

A esta concepción positivista se va a enfrentar, en Alemania, una tendencia contraria. La vamos a denominar "**Hermenéutica**" por la que se entiende el arte de interpretar y comprender conjuntos simbólicos hablados o escritos. Habrá distintos pensadores de la misma tendencia, pero a todos los va a unificar dos características, el historizar la razón y el oponerse a la filosofía positivista, sobre todo a la reducción de la razón instrumental.

Para Droysen el ser humano expresa su interioridad mediante manifestaciones sensibles. Este fue el primero que utilizó la distinción entre “explicación” y “comprensión”, adjudicando el primero a las ciencias naturales y el segundo a las ciencias humanas. El concepto de la comprensión como metodología de la hermenéutica, fue variando en distintas formas (empatía, reconstrucción del sentido, etcétera). Dilthey afirmaba que el sujeto kantiano de la razón pura, es un individuo por el cual no corre sangre sino savia filosófica y por eso la epistemología kantiana –según él- solo servía para legitimar y justificar el conocimiento de los objetos naturales. Sin embargo, el conocimiento humano no se agota allí, ya que la vida humana está llena de actos particulares y contingentes, los cuales serían comprendidos por las ciencias del espíritu. Para esto –siguiendo a Hegel- habría que “historizar la razón” o sea introducir la dimensión histórica en la conciencia humana, ya que esta no es solamente una razón pura, repleta de elementos apriorísticos, sino que también es memoria, sentimiento, voluntad, tradiciones.

En el período que se encuentra entre las dos guerras, hay un resurgimiento del positivismo en el cual el desarrollo de la lógica se vinculó con aquél y dio como resultado, en la década de los años '20, el denominado “**Positivismo Lógico**”. A esta corriente pertenecen B.Russell, el primer Wittgenstein y el denominado neo-positivismo del Círculo de Viena. Esta tendencia sostenía que únicamente los enunciados sometidos a la lógica y la verificación empírica, pueden ser calificados como científicos.

Desde la filosofía analítica, el pensamiento filosófico y las ciencias humanas son rechazadas como pseudo-ciencias. Solamente el racionalismo crítico de Popper arremete contra el positivismo lógico del Círculo de Viena. Es fácil ver cómo esta filosofía analítica seguía basándose en el paradigma de la simplicidad y de la reducción cartesiana.

La ciencia en cambio, para Popper, deja de ser un saber absolutamente seguro para ser hipotético y conjetural y sostiene este autor, que no se puede pretender evitar el lenguaje ordinario y con ello los conceptos “no claros”. La ciencia no es posesión de la verdad, sino búsqueda incesante y crítica de la misma. Y además, éste sería el método al que se someterían también las ciencias sociales humanas.

Lo que se le escapa al positivista es que su ver y su percibir está mediado por la sociedad en la que vive. Si niega esta mediación de la totalidad social del momento histórico que vive, se condena a percibir apariencias.

La **Teoría Crítica** hace notar que no se puede desvincular la lógica de la ciencia del contexto socio-político-económico y por lo tanto del marco ético donde se asienta tal ciencia. Las decisiones morales estarán íntimamente conectadas con los factores existenciales y sociales y van a penetrar hasta la estructura misma del conocimiento. Quien olvida este entorno, que Adorno y Horkheimer denominan “totalidad social” desconoce no sólo las funciones sociales que va a poner en juego su teorización, sino la verdadera objetividad de los fenómenos que analiza.

Así como para Popper el método científico es el deductivo, para la filosofía crítica, la raíz del método científico es la razón crítica, pero si para Popper “crítica” es confiar en la fuerza de la razón, para Adorno el racionalismo crítico es el interés emancipador, el “interés por la supresión de la injusticia social”.

El carácter no ortodoxo de esta teoría es además desideologizador y desenmascara la injusticia como camino, como vía negativa para hacer aflorar la verdad en una deseada sociedad futura.

La **Escuela Epistemológica Francesa** tiene dos vertientes, la de la crítica de la ciencia, cuya principal motivación es la crítica al dogmatismo y la de la epistemología interna a la ciencia, para la cual **la ciencia crea filosofía**.

En el pensamiento crítico, podemos remontarnos como antecedente a Henri Bergson. En su crítica vinculó a la metafísica con la biología, la psicología, la física. Para este filósofo, la filosofía debe participar del progreso de la ciencia porque ésta tiene un origen filosófico.

Otro filósofo enrolado en esta tendencia es Gastón Bachelard, quien se basó en una original concepción de la dialéctica, en la que cada noción se clarifique de manera complementaria desde dos extremos diferentes, empirismo y racionalismo. Para Bachelard la filosofía del conocimiento es una filosofía abierta en la cual el “no” a la experiencia anterior dado por la nueva experiencia, es aceptado para dialectizar y hacer

surgir un nuevo resultado. En esta dialéctica, los opuestos no se destruyen sino que se complementan.

El “no” de Bachelard no es de evolución, sino de revolución; no se refiere a registro de datos, sino a interpretación, valoración y juicios; parte de criterios históricos que pide a la actualidad de las ciencias; no traza demarcaciones estáticas, sino inestables, sujetas a transformación; no explica la acumulación de la verdad, sino que narra los infortunios de la razón en la rectificación del error, la superación de los

Así llegamos a la **filosofía contemporánea** con una epistemología y una ética que parecen dominadas por tres cuestiones sobresalientes:

- 1) la crítica de la verdad objetiva, universal y necesaria, pasa a dar lugar a múltiples interpretaciones;
- 2) la crítica del totalitarismo y de las políticas revolucionarias que habrían desembocado en desastres, pasa a dar lugar a democracias consensuales, y
- 3) la crítica de un concepto universal de Bien, dejando de lado la pluralidad de opiniones, pasa a criterios éticos de aceptación y convivencia pacífica.

Si ya no existe una verdad que sea válida para todos, pareciera que estamos llegando a la necesidad de un paradigma de complementariedad y de adición más que a uno de supresión y de reducción. Nos inclinamos por el paradigma de la complejidad, que como su nombre lo indica va a intentar integrar lo más posible lo multidimensional de la dimensión humana. Complejidad no quiere decir completud, ya que como lo indica la frase de Adorno “la totalidad es la no verdad”. O sea que parte del reconocimiento de un principio de incompletud y de incertidumbre. Este pensamiento complejo consiste en una tensión permanente entre la pretensión de un saber no fragmentado y el reconocimiento de la inevitable incompletud de todo conocimiento. Pero las verdades profundas y antagonistas entre sí son complementarias. La complejidad se puede definir como un “tejido” de elementos heterónomos ineluctablemente ligados.

Indudablemente que esto nos remite a todas esas ideas de las cuales hablamos al principio cuando tratamos de elucidar la verdad de los presocráticos. Para el paradigma de la complejidad, la vida no es una sustancia “sino un fenómeno de auto-eco-organización extraordinariamente complejo que produce la autonomía” (1).

Por lo que vemos, los fenómenos sociales y antropológicos no podrían responder a factores de inteligibilidad menos complejos que aquellos de los fenómenos naturales. En este tejido de la complejidad, por lo tanto, donde hablamos de “incertidumbre” de contradicción, indefectiblemente vamos a estar compenetrados con los comportamientos morales y éticos. Morín sostiene que “aún somos ciegos al problema de la complejidad, porque esa ceguera es parte de nuestra barbarie” (2). La barbarie de las ideas. En este paradigma vamos a necesitar de todos y de cada uno de los elementos que vimos ponderados en cada una de las filosofías que nos antecedieron (physis, eudemonía, teleología, fragmentación, autonomía, sistema, historicidad y acción). En el dinamismo de todos estos elementos encontramos contingencia, azar, iniciativa, decisión, conciencia de las derivas y de las transformaciones, estrategia y también programa. Esta teoría piensa que la razón es evolutiva y que aún va a evolucionar y que hay una perfecta complementariedad entre ella y la intuición. Conceptos e intuiciones mudan entre sí y se intercalan “el concepto de trabajo, de origen antroposociológico se ha vuelto un concepto físico.

El concepto científico de información que surgió del teléfono, se ha vuelto un concepto físico y ha migrado luego a la biología, donde los genes se han vuelto portadores de información”. Y vamos más lejos aún al decir que el concepto de información vuelve casi metafísicamente a las emociones, ya que es la inteligencia emocional la que concentra la mayor cantidad de información. ¿Qué quiere decir barbarie? Quiere decir que las teorías no saben convivir unas con otras y que los humanos tampoco sabemos convivir en el plano de las ideas. Es por lo tanto tiempo de intentar esta empresa, tanto en una alianza entre nosotros mismos, como comunidad y como totalidad con el resto del planeta. Como dice Maturana “el conocimiento del conocimiento obliga” y la obligación es de estar permanentemente atentos a un auto-cuestionamiento contra la tentación de la certeza y contra la tentación del olvido del amor. ¿Por qué amor? Porque éste es la clave para la comprensión de que el mundo es aquel que traemos a la mano con otros, y que por lo tanto tal perspectiva habrá de ser lo más abarcadora posible. Nos lo demuestra la vida, esa fuerza vital de la que hablaron los presocráticos, los filósofos de la sospecha y los biólogos en nuestros últimos tiempos.

(1) Morín, Edgard, “Introducción al Pensamiento Complejo”, pág.33

(2) Ib., pág.35.

Para concluir nuestro discurrir sobre el paradigma de la complejidad, destacamos que para éste todo acto humano tiene sentido ético, ya que la acción misma imprime legitimidad a la presencia del otro.

Al hablar de ética contemporánea volvemos a tocar el tema de la desconstrucción del Sujeto. En los países en vías de desarrollo se encuentra que este indicador es sinónimo de seres humanos ignorados, despreciados, negados y devenidos invisibles.

Desconstruir es descentrar (eidos, arge, telos, sustancia...). Desde la Filosofía podemos seguir discurriendo indefinidamente, pero que la desconstrucción del Sujeto se transforme en moneda corriente en el discurso es peligroso, al plasmarse en el inconsciente colectivo, ya que si el sujeto deja de existir, dejan de existir sus derechos y su dignidad. En nombre del relativismo ético cualquier actitud que lleve a pensar en contra de la integridad y dignidad del ser humano puede ser racionalizada y admitida. En nuestros tiempos, esta categoría es tomada por los estructuralistas y post-estructuralistas para los cuales el Sujeto sería nada más que un constructo-social; lo que llamamos subjetividad, no es más que parte del tejido relacional, y los construccionismos sociales enfatizan el papel determinante que posee lo lingüístico, lo discursivo y el significado en la constitución de nuestros mundos mentales, con lo cual se estaría priorizando el “yo”, en plena crisis del “si-mismo” o del Sujeto. La muerte del Sujeto fascinó a estos filósofos del post-modernismo. Hoy, el Sujeto es construido desde los medios de comunicación manipulados por el Poder. Tal Sujeto des-sujetado no puede ni sabe tratar bien a su ambiente.

No obstante, podemos nombrar éticas de la complejidad que tratan de revertir estas situaciones.. **Alasdair Mac Intyre** desarrolla el “paradigma de la comunidad”. La justicia para este filósofo no tiene que ver con la igualdad, sino con que cada uno reciba lo que le corresponda en función del rol social que encarna. **Hans Jonas** es el filósofo que defiende los derechos humanos sosteniendo como primer principio la responsabilidad ante las generaciones futuras.

Llegando un poco más lejos, tanto **Badiou** como **Negri**, formulan una ética de la solidaridad. Esta ética sostiene que el otro no sería un límite, sino la condición misma para la realización de mis deseos. Vale decir, que aquella voluntad de poder que habíamos visto en Nietzsche, puede aumentarse con la cooperación, con lo cual la

solidaridad lejos de ser un imperativo altruista sería la condición de la realización de mi deseo. En este caso, la comunidad no se confundiría nunca con la etnia o con la hybris.

Sustituir estas morales por una ética de la amistad o de la solidaridad, cuyo exponente fue Epicuro, tres siglos antes de Cristo, fue retomada y realzada por Michel Foucault en sus últimos escritos. Foucault insistió en el tema relacional, por ejemplo, de la homosexualidad con respecto a la comunidad diciendo “lo que inquieta a las instituciones son esas relaciones que hacen cortocircuito y que introducen el amor allí donde debería existir la ley, la regla o el hábito”. Y aquí el término relación hace referencia a los vínculos activos de un determinado grupo, que por molestar a lo instituido, es lo que queda descalificado.

La amistad entonces, es entendida como deseo de comunidad. Y según Foucault, la amistad o la solidaridad son esos vínculos irreductibles a las mediaciones jurídicas, a la ley, a la regla o a la institución.

El desarrollo de la humanidad ha encontrado en su camino dos tipos de errores, el error vago, evasivo, frente a una información genética que eventualmente puede dispararse hacia una evolución en mayor grado de complejidad y el error engañoso que acarrea fracaso y desastre. Esto se cumple tanto en epistemología como en ética. La ciencia se introduce en el juego de la conciencia y juegan dialécticamente. Según Morin, estamos en vísperas de un nuevo nacimiento del hombre o de un nuevo advenimiento, que según Badiou sería un nuevo acontecimiento. En ese nuevo acontecimiento se fusionan en el “sapiens demens” el lenguaje, la cultura, el mito, la magia, la desmesura y el desorden, o sea Apolo-Dionisos.

La ruptura del pensamiento binario que sólo había conseguido reducir lo sensible, a una pura física sin alma y lo inteligible a una pura lógica sin cuerpo, da paso al reencuentro con el paradigma otrora perdido. Desplazar la intuición del marco de una ética y de una epistemología, no solo es quitarle al hombre la mitad de su humanidad: es quitarle también una porción de su racionalidad, aquélla que dice somos uno: “lo vivo”.

Para sintetizar, una ética de la ciencia cognitiva, es una ética de mínimos, o sea que se basa en pautas comunicables y al mismo tiempo compatibles con todas aquellas que no están en abierta contradicción con ella. Para esto hay tres principios fundamentales:

- Pensar por uno mismo (principio de autonomía de la moralidad)

- Imaginarse en el lugar del otro a la hora de pensar (principio de reciprocidad)
- Pensar de forma consecuente con uno mismo (principio de reflexividad)

Estos tres principios los podremos aplicar para vivir en sintonía con nuestra propia especie, pero la alianza quedará definitivamente sellada cuando los podamos aplicar más allá de nosotros mismos y seamos capaces de ver nuestra interdependencia con todas las demás formas de vida, así como su belleza. Somos los únicos seres capaces de “erotizar” la realidad, y solamente usamos esa capacidad para nosotros mismos; pero estamos condicionados por la historia y esa historia está compartida con otros seres.

En algún momento, será posible dejar de lado la obsesión cultural con los seres humanos que raya mucho en la locura del ego del mito de Narciso. Podríamos pensar este paradigma de la Complejidad como la ciencia de Gaia .

Al terminar este trabajo y al haber recurrido a los filósofos y epistemólogos tradicionales no nos olvidamos de Castaneda, Krishnamurti, Jung, Fritz Perls, Reich. Ellos hicieron pensar a la humanidad como un tejido vivo e hicieron abrir el cerebro y abrir el cuerpo para que lo que deba circular, circule; para que lo que deba unirse, se una; y tomar conciencia finalmente de que, para vivir debemos entregar la vida.

Esta actitud encuentra un eje común en una gran categoría que surge del paradigma hermenéutico y que es la empatía, siendo esta la capacidad de poder situarse en el lugar del Otro. Esta categoría surge del accionar humano como tal. En este accionar Habermas distingue entre “*acción instrumental*” y “*acción comunicativa*”. El fundamento de este tipo de acción libre y responsable es la capacidad de comprensión que poseen todos los hombres. La acción comunicativa es la condición esencial de la sociabilidad humana. Finalmente el ideal de todas las acciones humanas es convertirse en acciones comunicativas, o sea en acciones que sean el fundamento de una sociedad en libertad. Lo que ocurre realmente es que la mayoría de las acciones humanas son acciones instrumentales, ya que el ser humano tiende a tomar a los otros hombres y a la naturaleza como medio para realizar sus fines. En este caso estamos ante una relación alienante que es preciso superar.

Ahora bien, toda acción comunicativa va a tener base en el aspecto emocional. *“No hay acción humana sin una emoción que la funde como tal y la haga posible como acto (...) se requiere de una emoción fundadora particular, sin la cual ese modo de vida en la convivencia no sería posible. Tal emoción es el amor. El amor es la emoción que constituye el dominio de acciones en que nuestras interacciones recurrentes con otro, hacen al otro un legítimo otro en la convivencia (...) finalmente, no es la razón que nos lleva a la acción sino la emoción.”* (1)

A propósito de estos temas de emociones, virtudes y valores, vamos a citar un pequeño texto de Tzvetan Todorov, acerca de un pacto ignorado que había llevado a cabo el hombre con el diablo. Éste le dice al hombre: *“Si quieres conservar la libertad, deberás pagar un triple precio separándote primero de tu Dios, luego de tu prójimo y finalmente de ti mismo (...)*

*No más Dios: no tendrás ninguna razón para creer que existe un ser por encima de ti, una entidad cuyo valor sería superior al de tu propia vida; ya no tendrás ideales ni valores: serás un **materialista**.*

*No más prójimo: los demás a tu lado y nunca más sobre ti, seguirán existiendo por supuesto, pero ya no contarán para ti. Tu círculo se restringirá: primero a tus conocidos, luego a tu familia inmediata, para limitarse finalmente a ti mismo; serás un **individualista**.*

*Intentarás entonces agarrarte a tu yo, pero este estará a su vez amenazado de dislocación. Te atravesarán corrientes sobre las cuales no ejercerás ninguna influencia; creerás decidir, escoger y querer libremente, cuando en realidad esas fuerzas subterráneas lo harán en tu lugar; de modo que perderás las ventajas que, a tus ojos, parecían justificar todos esos sacrificios. Ese yo no será más que una colección heteróclita de pulsiones, una dispersión al infinito; serás un ser alineado e inauténtico, que no merece que lo siguen llamando **sujeto**.”*

Según el autor *“hay tres familias que comparten el rasgo común de aceptar y aprobar el advenimiento de la modernidad; (...) estas familias modernas son las de los humanistas, las de los individualistas y las de los científicos (...)* Para los científicos, *no hay que pagar un precio por la libertad, porque no hay libertad en el*

(1) (Maturana, H., 2002: 17 y 13)

sentido en que se la entiende habitualmente, sino solo un nuevo dominio de la naturaleza y de la historia, fundado en el saber. Para los individualistas no hay que pagar un precio porque lo que hemos perdido no merece que se lo eche de menos y porque nos arreglamos bastante bien sin valores comunes, sin lazos sociales molestos y sin un yo estable y coherente. La última gran familia, los humanistas, piensan por el contrario que la libertad existe y tiene un enorme valor, pero aprecian a sí mismos esos bienes que son los valores compartidos, la vida con los demás hombres y el yo que se considera responsable de sus actos; por lo tanto, pretenden seguir gozando de la libertad sin tener que pagar un precio por ello. Los humanistas toman en serio las amenazas del diablo, pero no admiten que se haya establecido alguna vez un pacto con él y a su vez, le lanzan un desafío.

Hoy en día, en nuestra parte del mundo vivimos todavía bajo el peso de las amenazas del diablo. Amamos nuestra libertad pero también tememos tener que soportar un mundo sin ideales ni valores comunes, una sociedad de masas poblada de solitarios que ya no conocen el amor; sospechamos secretamente, a menudo sin saberlo, la pérdida de nuestra identidad. Estos temores y cuestionamientos son siempre nuestros. Para afrontarlos, he escogido desplazarme hacia la historia del pensamiento. He querido, para defenderme de esas amenazas recurrir a la ayuda del pensamiento, de los autores de esta época un tanto alejada, durante la cual el pacto ignorado se habría cerrado; y contar en cierto modo la novela de la invención de la modernidad, con sus grandes personajes: sus aventuras, sus conflictos y sus alianzas. Creo especialmente, que una de las familias de espíritus modernos, la de los humanistas, podrá ayudarnos, mejor que las demás, a pensar nuestra condición presente y a superar las dificultades.” (1)

Podríamos agregar, colaborando con el Prof. Todorov que hay aún otro grupo que podría desafiar al diablo y que son aquellos que defienden el ambientalismo por amor a la naturaleza en su primigenia característica de sagrada y por amor a las generaciones que nos siguen.

(1) (Todorov, T., 2000:13).

BIBLIOGRAFIA

- ABRAHAM, Tomás (Compilador) “Foucault y la ética”, Ed.Letra Buena, Bs.As., 1992.
- ARENDT, Hannah, “La condición humana”, Trad.Ramón Gil Novales, Ed.Paidós, Barcelona, 1993.
- “De la historia a la acción”, Trad.Fina Birulés, Ed.Paidós, Barcelona, 1995.
- ARISTOTELES, “The Nicomachean Ethics”, Harvard University Press, London, 1956.
- ASSOUN, Paul-Laurent, “Introducción a la epistemología freudiana”, Siglo XXI, México 1991.
- BACHELARD, G., “La filosofía del no”, Trad.Noemí Fiorito de Labrune, Amorrortu Ed., Bs.As., 1984.
- BADIOU, Alain, “Manifiesto por la filosofía”, Trad.Victoriano Alcantud Serrano, Ed.Nueva Visión, Bs.As., 1990.
- CANGUILHEM, Georges “El conocimiento de la vida”, Trad.Felipe Cid, Ed.Anagrama, Barcelona, 1976.
- CAPPELLETTI, Angel J., “Mitología y Filosofía: Los Presocráticos”, Ed.Cinca, Madrid, 1986.
- COPLESTON, Frederick, “Historia de la Filosofía”, Tomo I, Ed.Ariel, Barcelona, 1981.
- CHALMERS, Alan F., “¿Qué es esa cosa llamada ciencia?, Trad.E.Pérez Sedeño y P.López Mañez, Ed.Siglo XXI, Bs.As., 1988.
- CHATELET, François, “La Filosofía del Mundo Moderno”, Tomo II, Ed.Espasa-Calpe S.A., Madrid, 1984.
- “Una historia de la razón. Conversaciones con Emile Noël”, Ed.Nueva Visión, Bs.As., 1992.
- DESCARTES, René “Discurso del Método”, Trad.Rodríguez Huéscar, Ed.Orbis S.A., Bs.As., 1983.
- DIAZ, Esther, Apuntes de Seminario de Doctorado en Psicología, indicaciones para el trabajo.

GARCIA BACCA, Juan David, “Antropología filosófica contemporánea”, Ed.Anthropos, Barcelona, 1987.

GIGON, Olof, “Los orígenes de la Filosofía Griega”, Trad.Manuel Carrión Gútiez, Ed.Gredos, Madrid, 1985.

GUARIGLIA, Osvaldo “Moralidad. Ética universalista y sujeto moral”,
Fdo.Cultura Económica, Bs.As., 1996.

----- “La ética en Aristóteles o la Moralidad de la verdad”,
EUDEBA, 1997.

HABERMAS, Jürgen, “Escritos sobre moralidad y eticidad”, Trad.Manuel Jiménez Redondo, Ed.Paidós, Barcelona, 1991.

----- “Conciencia moral y acción comunicativa”,
Trad.Ramón García Cotarelo, Ed.Península, Barcelona, 1991.

HEGEL, G.W.F., “Fenomenología del Espíritu”, Trad.Wenceslao Roces.
Fdo.Cultura Económica, México, 1992.

JAHN, Robert, “Where the worlds of Science and Spiritual Healing meet”,
Trad.Leandro Wolfson, Ed.Princeton University Press, 1999.

KANT, Immanuel, “Crítica de la Razón Pura”, Tomo I, Trad.José del Perojo,
13ª.ed., Ed.Losada, Bs.As., 1992.

----- “Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres”,
Trad.Manuel García Morente, Ed., Porrúa, México, 1996.

JONAS, Hans, “Técnica, Medicina y Ética”, Trad.Carlos Fortea Gil, Ed.Paidós,
Barcelona, 1985.

MAC INTYRE, A., “Justicia y Racionalidad”, Trad., Alejo José G.Sison,
EIUNSA S.A., Barcelona, 1991.

----- “Tras la virtud”, Barcelona, Península, 1987.

MARDONES, José María, “Filosofía de las ciencias humanas y sociales”,
Ed.Anthropos, Barcelona, 1991.

MATURANA, H.R. y VARELA F., “El árbol del conocimiento”,
Ed.Universitaria, Universidad de Chile, 1997.

- MATURANA, HUMBERTO, “Emociones y lenguaje en Educación y Política”
Ed.Dolmen, Santiago de Chile, 2002.
- MARGULIS, LYNN Y OTRO, “¿Qué es la vida?”, Ed.Metatemas, Madrid 1996.
- MARTINEZ MIGUELEZ, Miguel, “El Paradigma Emergente”, Ed.Gedisa,
Barcelona, 1993.
- MONDOLFO, Rodolfo, “Tres filosofías del Renacimiento, Bruno, Galileo,
Campanella), Ed.Losada, Bs.As., 1947.
- MORIN, Edgar, “Introducción al Pensamiento Complejo”, Ed.Gedisa,
Barcelona, 1998.
- “El paradigma perdido”, Trad.Domènec Bergadà, Ed.Kairós,
Barcelona, 1996.
- NIEZSCHE, F., “El nacimiento de la tragedia”, Trad.Andrés Sánchez Pascual,
Ed.Alianza, Madrid, 1994.
- “La genealogía de la moral”, Trad.A.Sánchez Pascual,
Ed.Alianza, Madrid, 1995.
- “Sobre verdad y mentira en sentido extramoral”, Trad.Luis
Ml.Valdés y Teresa Orduña, Ed.Tecnos S.A., Madrid, 1990.
- O’CONNOR, D.J., “Historia crítica de la filosofía occidental”, Tomo V,
Ed.Paidós, Barcelona, 1983.
- PADRON, Héctor Jorge, “Cuadernos de Historia de la Filosofía Antigua II”.
----- “Nietzsche y la filología”, Curso año 1988-
- PEREZ LINDO, Augusto, “El problema de la verdad”, Ed.Biblos, Bs.As., 1993.
- PLATON, “República”, Trad.Antonio Camarero, EUDEBA, 1986.
- “Protágoras”, Trad.Patricio de Azcárate, Argonauta, Bs.As., 1946.
- Πρωταγορας , “Les Belles Lettres” Tomo II, Paris, 1955.
- “Menón”, Ed.Gredos, Madrid, 1987.
- PRIGOGINE, Ilya e Isabelle STENGERS, “La nueva alianza”, Trad.Ma.Cristina
Martín Sanz, Ed.Alianza, Madrid, 1997.

POPPER, Karl, “En busca de un mundo mejor”, Trad.Jorge Vigil Rubio, Ed.Paidós, Bs.As., 1994.

REAL, Ana Alicia, “El hombre como totalidad y su implicancia en Bioética”, Ed.Cerider, Rosario, 1999.

RORTY, Richard, “Contingencia, Ironía y Solidaridad”, Ed.Paidós, Bs.As., 1991.

SARTRE, Jean Paul, “El Ser y la Nada”, Trad.Juan Valmar, Ed.Altaya, Bs.As., 1993.

SCAVINO, Dardo, “La Filosofía Actual. Pensar sin certezas”, Ed.Paidós, Bs.As., 1999.

TODOROV, TZVETAN, “El jardín imperfecto”, Ed.Paidós, Barcelona 1999.