

ARIEL 13

REVISTA DE FILOSOFÍA NOVIEMBRE 2013

**STEPHEN HAWKING RETA A LA FILOSOFÍA
LO COMPLEJO ES SIMPLE Y LO SIMPLE ES COMPLEJO
PSICOLOGÍA FILOSOFÍA SOCIAL Y EDUCACIÓN**

**REVISTAS DE FILOSOFÍA
RESEÑAS: DANS L'AUTRE MONDE Y
CATEGORÍAS INCLUSIVAS**

EVENTOS DE FILOSOFÍA

CINE Y FILOSOFÍA

EMILIO FRUGONI

IDENTIDAD GENÉTICA Y CONFLICTO ÉTICO

CRÍTICA A LA UNIDAD DE PRIGOGINE

POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

EL PODER: APROXIMACIÓN ANALÍTICA

SOBRE LA CURIOSIDAD

ERRATOSOFÍA

NUESTRA ESPERANZA

CONSULTORÍA FILOSÓFICA

LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA DEL PRESENTE

EXPERIENCIA POÉTICA DE AULA FILOSÓFICA

ISSN 1688-6658 (I)

ISSN 2301-119X (II)

SECCIONES

CIENCIA Y FILOSOFÍA

STEPHEN HAWKING RETA A LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

5

ARTE, CIENCIA Y FILOSOFÍA

LO COMPLEJO ES SIMPLE, LO SIMPLE ES COMPLEJO

7

PSICOLOGÍA Y FILOSOFÍA

PSICOLOGÍA, FILOSOFÍA SOCIAL Y EDUCACIÓN

8

REVISTAS ON-LINE DE FILOSOFÍA

PHIBLOGSOPHO y COMPARATIVE PHILOSOPHY

9

LIBROS RECIENTES DE FILOSOFÍA

*CUENTOS / DANS L'AUTRE MONDE

*CATEGORÍAS INCLUSIVAS DE LA REALIDAD

10

EVENTOS DE FILOSOFÍA

13

CINE Y FILOSOFÍA

15



APUNTES DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA URUGUAYA:

EMILIO FRUGONI

17

ARTÍCULOS

IDENTIDAD GENÉTICA Y SITUACIONES DE CONFLICTO ÉTICO

Miguel Quiroga 22



CRITICA A LA NOCIÓN DE UNIDAD DE PRIGOGINE

Dardo Bardier 28



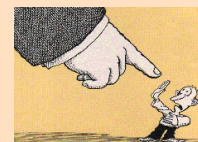
POLÍTICA DE LA DIFERENCIA

Ricardo Milla 37



EL PODER, A PARTIR DE UNA APROXIMACIÓN ANALÍTICA

Lia Berisso 43



SOBRE LA CURIOSIDAD

Juan Brando 49

ERRATOSOFIA

Roberto Marcelo Falcón 54



NUESTRA ESPERANZA

Graciela Burguez 59



OTRAS TEXTURAS



**CONSULTORÍA FILOSÓFICA:
NOTAS CONCEPTUALES Y PRESENCIA EN AMÉRICA LATINA**
Sofía Ache 64



LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA DEL PRESENTE
Jaime Araujo 70



EXPERIENCIA POÉTICA DE AULA FILOSÓFICA
Mauricio Langon 74

Revista ARIEL. N° 13, noviembre 2013. <http://arielenlinea.wordpress.com>

http://issuu.com/revistadefilosofiaariel/docs/ariel_12; <http://issuu.com/revistadefilosofiaariel>

Integrante de la Red Filosófica. Montevideo. Uruguay. <http://filosofiauruguay.spruz.com>

Registros del ISSN 1688-6658 (en línea) e ISSN 2301-119X (impreso) en Biblioteca Nacional, MEC. La responsabilidad de los artículos, gráficos, fotos, notas, textos y reportajes publicados en **Ariel** recaen, de manera exclusiva, en sus autores, y sus contenidos no necesariamente reflejan el criterio de la Redacción Responsable. La revista es electrónica. Edición papel artesanal para donar a bibliotecas principales.

Director: Dardo Bardier

Editor: Luis Mazas

Asistente de Redacción: Enrique Echegoyen

Redactor Responsable: Dardo Bardier.

Consejo Editorial: Lía Berisso, Rafael Capurro, Andrea Díaz, Enrique Echegoyen, Roberto Marcelo Falcón, Juan Iglesias, Mauricio Langon, Luis Mazas, Ricardo Viscardi, y Dardo Bardier.

Cuerpo de árbitros: Yamandú Acosta, Lía Berisso, Rafael Capurro, Andrea Díaz, Enrique Echegoyen, Roberto Marcelo Falcón, Clara Alicia Jalif, Juan Carlos Iglesias, Mauricio Langon, Luis Mazas, Pablo Romero, Ricardo Viscardi.

Comité Académico. En formación.

Diagramado y compaginado de la revista: Dardo Bardier.

Fundador: Fernando Gutiérrez.

Grupo fundador: Bernardo Borkenztain, Lía Berisso, Horacio Bernardo, Rafael Capurro, Antonio Caro, Agustín Courtoisie, Tammy Cyjon, Andrea Díaz, Enrique Echegoyen, Roberto Marcelo Falcón, Luciana Gaffrée, Mauricio Langon, María Lapoujade, Sirio López, Luis Mazas, Andrés Núñez, Alicia Poderti, Pablo Romero, Haroldo Stenger, Gabriel Trucillo, Leandro Vieira, Ricardo Viscardi y Dardo Bardier.

Obra en portada: "Recoveco", Karen Rosentreter Villaroel. Chile 2011, técnica mixta, 120 cm de alto x 100 cm de ancho.

Próximo cierre de recepción de materiales para ARIEL N° 14: 27 abril 2014.-

ESTADO DE SITUACIÓN DE LA REVISTA ARIEL

(Sin perder el buen humor)

El pequeño milagro de publicar la revista Ariel está hecho una vez más. Queda demostrado que, en este pequeño lugar, es posible hacer 13 números seguidos de una revista de filosofía novedosa, que es recomendada por otras revistas de filosofía, y que en estos 5 años ha tenido un número de visitas de alrededor de 120.000 (73.000 en su sitio principal, unas 46.500 en el sitio anterior, y unas 1.000 en otros sitios). Y contando.

No está mal para un trabajo no remunerado ni puntuable para alguna carrera académica. Realizado por un reducido equipo de compañeros de distintas extracciones, que tratan de hacer filosofía y no retroceden ante todos los impedimentos para publicar adecuadamente lo propio y lo de otros. Por lo que he visto, lo que quiere un filósofo es filosofar y dialogar con otros, con el objetivo último de entender su mundo y sus cambios. Un filósofo suele estar dispuesto a realizar tareas no filosóficas que le permitan filosofar. Entre otras: trabajar, estudiar, amar, publicar.

Para publicar hay que respetar requisitos que ayudan a asegurar cierta seriedad en lo presentado. Escribir que se entienda. Pasar por el control de las elementales pautas de admisión de artículos. Dialogar con los Árbitros. Intercambiar opiniones sobre el mejor modo de expresar sus pensamientos. Y a los procedimientos más reconocidos de expresión de investigaciones serias, hemos agregado la oportunidad de publicar en modos más flexibles, quizá más adaptados a que la filosofía no es una ciencia más, en el Sector *Otras Texturas*, siempre buscando la mejor calidad en el material publicado. Con el mayor respeto para el lector.

A todos nos cuesta trabajo entender que, para publicar bien los trabajos filosóficos, hay que invertir esfuerzo en atravesar el duro camino hasta el lector. Porque filosofar y guardarse las conclusiones en un cajón no es acorde a una visión filosófica del mundo en el cual no estamos solos. De hecho, si el filósofo no dialoga ni contrasta sus pensamientos con otros, poco puede avanzar. Y además de todo ello, los realizadores concretos de una revista concreta deben hacer tareas concretas, a veces interesantes, a veces muy áridas, para que el vehículo de transmisión de ideas, *la revista*, se haga realidad. Usando recursos propios. Sin ni una ayuda económica.

Muchas veces no lo hacemos todo lo bien que quisiéramos. Me disculpo. En mi caso, no soy vocacional de hacer revistas, no me enseñaron esto, me enseñaron a hacer edificios, no soy especialista, tengo otras cosas que hacer, estoy viejo, tengo pocas horas útiles al día, he perdido la paciencia, dependo de lentes que se ensucian dentro del cristal, y mis manos dan dedazos artríticos. Uso una lenta PC, vergonzosamente vieja, que se “cuelga” seguido, con programas vieeeijos, atendiendo unos 500 correos por edición, de gente maravillosa, pero que, en algunos casos, tiene la habilidad de hacer inimaginables enredos con los correos, las correcciones y las consultas, enviándonos textos con rastros de experimentos dactilares escondidos, en un armado que se desarma a cada paso, que tiene trampas propias y obsequiadas, atendiendo también a los nietos y a la familia, y poniendo todo lo necesario para que todo ande suave.

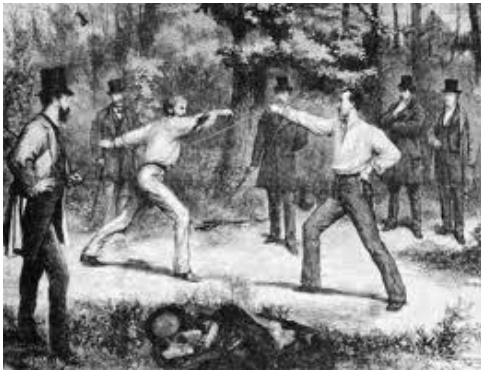
Y como muchos jubilados, tendiendo la cama, barriendo el piso, y haciendo cierto porcentaje, siempre discutible, de las tareas del hogar. Trayendo leña para el fuego en una carretilla cuyo eje no engrasa porque me gusta oírla cantar. Hermoso fuego de hogar que da trabajo encender y mantener, y que, con los años, ha obsequiado una marrón y grasienta pátina al teclado y a toda la PC, y a los pulmones complementos tan peligrosos como los del tabaco.

También hacemos reuniones del Consejo de Ariel para que todo ande cada vez mejor. Y ahora asistimos a reuniones fundacionales de la Red de Revistas arbitradas, que congrega a todas las publicaciones periódicas científicas, técnicas, filosóficas y profesionales locales.

En muchos lugares del mundo un emprendimiento voluntario semejante es insostenible, no es sustentable, es inimaginable. Pero acá, como en otros muchos casos, sigue marchando.

Porque la vida pide.-

Dardo Bardier



STEPHEN HAWKING RETA A LA FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

En el ejemplar anterior de Ariel vimos la posición del Constructivismo Radical (CR) sobre el reduccionismo en las ciencias. En especial, consideramos el caso de la Física, donde el uso que se le da generalmente al término reduccionismo se refiere a la búsqueda de la teoría unificada de la física, la “Teoría del Todo” (o Theory of Everything -TOE): la idea de que un fenómeno físico cualquiera puede subsumirse bajo otro fenómeno físico, en el que está contenido.

En este ejemplar, seguiremos considerando este tema a través de un autor muy conocido, que creo que no es necesario presentar: Stephen W. Hawking. Este físico teórico y cosmólogo, de enorme prestigio y prolífica labor a través de varias décadas, es considerado uno de los científicos más importantes de la historia y una de las personas más inteligentes vivas. Su principal logro fue mostrar que si llevamos a la Teoría General de la Relatividad de Einstein a sus más profundas derivaciones, el espacio y el tiempo han de tener un principio en una gran explosión o “Big Bang” y un final dentro de “agujeros negros”. A partir de esta conclusión, intenta unificar dicha teoría con la teoría de la

Física Cuántica, la otra “pata” del gran desarrollo científico de la primera mitad del siglo XX. La teoría que unifique estas dos corrientes teóricas de la Física es la TOE que se está buscando.

El libro de Hawking “La Teoría del Todo: El origen y el destino del universo”, publicado originalmente en 2007¹, es la transcripción de una serie de siete conferencias donde explica sus teorías sobre la historia del universo. De una manera accesible a todo público nos pasea desde los griegos antiguos a las teorías modernas, mostrando por dónde se debería avanzar, según él, para encontrar esa TOE buscada. Pero no nos la proporciona; nos dice por donde hay que buscarla, pero aún no la ha encontrado. En estas conferencias nos deja un relato interesante sobre cómo fue construyendo su razonamiento relativo a estos temas, sobre qué bases históricas e ideológicas dedujo sus teorías.

Pero lo que nos llamó más la atención fue el penúltimo párrafo de este libro. En él se pregunta: dado que “la mayoría de los científicos han estado tan ocupados con el desarrollo de nuevas teorías que describen lo que es el universo que no se han planteado la cuestión de por qué.”², cuál es la causa de que los filósofos no se han

planteado esa pregunta; ya que supuestamente el preguntarse “por qué” es su trabajo y no el de los científicos. Según él, esto parece suceder porque los filósofos “no han sido capaces de mantenerse al tanto del avance de las teorías científicas”³. La causa: las teorías científicas se hicieron demasiado técnicas y matemáticas como para que los filósofos las puedan comprender.

Esto es un reto que lanza a la filosofía. O tal vez un pedido de ayuda. Pero no es un buen camino comenzar un pedido de ayuda acusando a quién se le pide ayuda de tonto o perezoso. Les está diciendo a los filósofos que no pueden o no quieren comprender las teorías científicas modernas. Esto obliga a los científicos teóricos a hacer sus propias interpretaciones filosóficas de sus teorías, tarea a la que están propensos a hacerla mal, ya que su formación en filosofía (la contra cara del problema) no es buena tampoco.

Sin embargo, puede estar del lado de los filósofos el hacerse una autocrítica de por qué no se han involucrado más en el trabajo de los científicos y sus nuevas teorías, aunque sea para decirles lo equivocados que están. ¿Tiene razón Hawking al decir que los filósofos de la ciencia no pueden

¹ Hawking (2011)

² Hawking (2011:138)

³ Ib.

comprender las teorías científicas modernas? ¿Por qué dejar en manos de científicos la interpretación y consecuencias de dichas teorías, cuando es el trabajo de los filósofos?

Uno de los autores que ha reaccionado desde el sector filosófico es Christopher Norris, publicando un artículo en la revista "Philosophy Now"⁴. Su reacción fue provocada por otro libro de Hawking publicado en 2010: "El Gran Diseño". En este libro Hawking acusa a la filosofía de la ciencia practicada en la actualidad de ser una charada, una pseudo-disciplina científicamente irrelevante y un desperdicio de *tiempo*, y los filósofos un desperdicio de *espacio* (al menos es un desperdicio *tetradimensional*).

La devolución que hace Norris también es fuerte, aunque profunda en sus aspectos académicos y no tan insultante, por cierto. Nos dice que hay físicos teóricos que proponen teorías que no pueden ser probadas, confirmadas o falsadas, escapando así al método científico tradicional. Por ejemplo, en la Teoría de Cuerdas, que el propio Hawking considera candidata a TOE, se postula, entre otras cosas, la existencia de múltiples dimensiones. Según Hawking:

"[Las teorías de cuerdas] Sólo parecen ser consistentes si el espacio-tiempo tiene o diez o veintiséis dimensiones, en lugar de las cuatro habituales."... "¿Por qué no advertimos todas estas dimensiones extra si realmente existen? ¿Por qué sólo vemos tres dimensiones espaciales y una dimensión temporal? La sugerencia consiste en que las otras dimensiones están curvadas en un espacio de tamaño muy pequeño, algo como una millonésima de millonésima de millonésima de millonésima de millonésima de centímetro. Esto es tan pequeño que simplemente no lo advertimos. Sólo vemos las tres dimensiones espaciales y una dimensión temporal en las que el espacio-tiempo es plano."⁵

De esta manera se corre peligro de dar por "reales" o "científicas" cosas que podrían considerarse meras invenciones o "conjeturas metafísicas". Las teorías científicas modernas incluyen paradojas como el dualismo partícula/onda, el colapso de la función de onda, la intervención del observador causando dicho colapso o la interacción instantánea (más rápidas que la luz) de partículas separadas a grandes distancias (paradoja EPR).

El problema radica en algo que Hawking cree como algo bueno y sin embargo vuelve como un boomerang: la matematización de la física. Es un problema filosófico: lo que se

cumple en determinada teoría matemática no tiene porqué hacerlo en la realidad física.

La hostilidad e indiferencia hacia la filosofía por parte de los científicos puede llevarlos a salirse del camino del método científico estándar, haciendo que sus teorías pierdan seriedad. En este tema tiene mucho que decir la filosofía en general y el CR en particular. Éste rechaza el realismo epistémico, considera a los sistemas matemáticos como construcciones. No reconoce a la matemática como el lenguaje en el que está escrita la "realidad objetiva".

En resumen, estaría bien que Hawking y los científicos teóricos pidan ayuda a la filosofía para la interpretación de sus hallazgos, aunque el reto está demás. Para ello los filósofos de las ciencias deberían involucrarse más en estos temas, comprendiéndolos, analizándolos, apoyándolos o criticándolos. Pero algo deben hacer, no se debe dejar un campo libre para que estos científicos comiencen a realizar especulaciones sin la debida pericia filosófica. Otro camino sería que estos últimos se dedicaran a estudiar filosofía seriamente para hacer sus interpretaciones ellos mismos, cosa imposible dadas su hostilidad e indiferencia hacia ella.-

BIBLIOGRAFÍA

Norris, Christopher (2011). *Hawking contra Philosophy*. En Philosophy Now, Issue 82, Sep/Oct 2013. [Acceso 31/10/2013] Disponible en (http://philosophynow.org/issues/82/Hawking_contra_Philosophy).

Hawking, Stephen W. (2011). *La Teoría del Todo: El origen y el destino del universo*. Debolsillo. Séptima Edición, mayo 2011. España.

Por una discusión más profunda de matemáticas en las ciencias:

MAZAS, Luis (2008), *Husserl y el Objetivismo Científico*. No publicada, Montevideo. Disponible en [Acceso 14/11/2012] (<https://docs.google.com/open?id=0B3vrgLbRbYRKYTcyOWUzY2QtNTZlNS00ZDdjLWFhMjltMzYzYThkMDE5NTcx>).

Por una discusión sobre física cuántica:

MAZAS, Luis (2005). *Buda, Kant y la Física Moderna*. No publicada, Montevideo. [Acceso 04/11/2013] Disponible en: (<http://es.scribd.com/doc/61281097/Buda-Kant-Fisica-Moderna>).

⁴ Norris (2011).

⁵ Hawking (2011:131-132).

LO COMPLEJO ES SIMPLE, LO SIMPLE ES COMPLEJO



Campo de trigo detrás del hospital de San Pablo, Van Gogh

Como es sabido, Vincent pintó cuadros con diversos temas y con varias técnicas. Las obras impresionistas (a lo Van Gogh) que dedicó a los trigales, los girasoles y al Sol, tuvieron la virtud de aunar *el modo de pintar con el tema*.

Son muchas y aquí sólo figura una, quizá no la más impresionante, pero claramente dentro de su estilo. Siempre me cautivó su manera irisada, radiante de pintar. Cada simple pincelada está en una dirección que indica un rayo, una corriente, un tallo, un pétalo. Y juntas hacen complejos cielos y campos muy significativos, duramente tormentosos.

Todo esto ya se sabe.

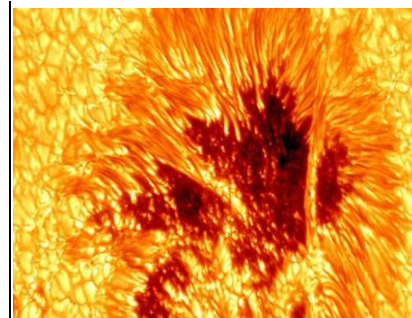
Pero hace unos meses publicaron una foto reciente del Sol y fugazmente la asocié a las pinturas de Vincent. Hay cierto parecido formal en la complejidad del Sol real y su modo impresionista de pintar.

La foto no sólo capta la superficie solar, sino que denuncia un hueco de ella, y capta de costado las llamaradas y su centro

abismal, negro, como sin luz. Es que la superficie del Sol tiene un espesor enorme. Las largas cuerdas de las explosiones solares se dirigen a su superficie, apretujadas unas con otras, pero de ellas sólo solemos ver sus simples puntas, sus afloraciones, como células de luz. Luz que, quién sabe hace cuanto tiempo, se originó en sus entrañas y recién ahora, luchando por ocupar su sitio, escapa camino al infinito espacio exterior al Sol. Es la forma natural más parecida a un omatidio u ojo de insecto.

Si esa mancha negra solar fuese duradera, la bautizaría *Vincent*, por haber sido él capaz de imaginar algo semejante, al pintar de costado las plantas de trigo.

Y todo esto me lleva a un tema filosófico como es el de *la unidad*. Podemos no ver los componentes interiores de una unidad y llegar a creer que ella se sostiene por sólo su superficie, como si su interior fuese una simple masa informe. Pero ello no es cierto, cada célula de la gruesa cáscara es resultado de largas y agitadas espumas concausales que, para arribar al vacío exterior que las acepte no tienen más remedio que competir por su *lugar de acción* (algo parecido al *punto de vista*, quizá sin tal *vista*) “*Lo sepan o no lo sepan los demás.*” (Platón, en *La República*)



Del mismo modo que las plantas en la selva compiten por un rayito de sol.

Tanto en la pintura de Vincent como en la realidad del Sol, la más o menos duradera y simple unidad del conjunto, en su escala cardinal, resulta de la compleja lucha y de la complementación de sus componentes, a escala de sus sub-unidades.

La noción que solemos tener de las unidades, como si no tuviesen partes, como si sus superficies fuesen perfectamente continuas, como si hubiese superficies lisas y sin espesor, no es más que una ficción producida por nuestros sentidos-cerebro.

En la interacción real entre las unidades reales, a veces cuentan las partes de ellas, por ser las más involucradas de esa unidad, *lo plural*, lo conglomerado, lo rejuntable, lo ensamblado, lo organizado. Y a veces cuenta la unidad por ser unitaria, sin detalles, lisa, continua, *lo uno*. De tal modo que: “*Pase de la multiplicidad a la unidad*” (Platón).-

PSICOLOGÍA, FILOSOFÍA SOCIAL Y EDUCACIÓN Filosofía, Psicología y posible Investigación en Derechos Humanos.

Levántate, ponte de pie por tus derechos.
Bob Marley

Retomamos hoy en Ariel 13 el tema propuesto en Ariel 11 (en esta Sección) titulado: “Los senderos de la Psicología”, en donde pensábamos proponer a la Psicología, al nombrarla, como la esencia de la duda y eje flexible de la investigación. Esencia de la duda, pero referida a una rigurosa metodología, que implica elaborar hipótesis con la preocupación constante por la producción de resultados que sean verificables, o como plantea Foucault (1965) que la considera un saber, que se organiza en su origen, como una forma cultural derivada de la Filosofía. Más adelante el propio Foucault se referirá a la Psicología como la continuación científica de los conceptos filosóficos. En cuanto a nuestra adjetivación de eje flexible de la investigación, se refiere a conceptualizar la necesidad de tener un constante perfil de actualización de sus Paradigmas y Teorías.

En este sentido se plantea la gran necesidad, desde el nivel terciario, de iniciar y completar procesos de investigación científica en el caso de los Derechos Humanos y su situación actual. También deben incluirse procesos interinstitucionales en todos

los niveles educacionales, y en todos los ámbitos nacionales y departamentales, tales como talleres y difusión comunitaria, con tecnología digital, pero participativa. En el entendido de usar la informática, desde ceibalitas, hasta los niveles de tecnología digital más sofisticados, pero sin prescindir de los espacios presenciales insustituibles, es ahí justamente en el acto educativo permanente, donde se juega el éxito de un programa tan complejo referido a los Derechos Humanos.



Algunos avances académicos en la inclusión de los DDHH parecería que se vienen logrando, con el cambio casi reciente de planes de estudio, procesados en el cogobierno universitario, en algunas facultades, con la

participación imprescindible de los tres órdenes: Docentes, Egresados y Estudiantes. Los resultados son algo lentos, aunque marcan un comienzo.

Desde lo académico hay que seguir estimulando las prácticas interdisciplinarias en el sentido profundo que tienen, aunque a veces hay profesiones muy resistentes a compartir esta productiva modalidad

Los psicólogos han adoptado la interdisciplina lentamente, a través de su inserción en los Equipos de Salud Comunitarios, la que se viene dando desde el año 1985 en forma gradual y a partir de 1996 en forma organizada y reglamentada por los organismos de dirección, con el empuje de las prácticas asistenciales, compartidas por las diferentes profesiones que trabajan en la salud.

No obstante estos avances en ese colectivo profesional, recién hace pocos años que se ha instituido la denuncia obligatoria de situaciones de violencia familiar y abuso, como protocolo permanente en los equipos de Salud.

El tema de la asistencia en DDHH, no se queda solamente dirigido a

los actos de violencia física, los que hacen “ruido” y que hoy están siendo tratados en forma inmediata, es decir en acción de equipos interdisciplinarios, con los respectivos especialistas; médicos y sus especialidades, enfermería universitaria, psicólogos psicoterapeutas, nutricionistas, asistentes sociales y también otros roles relacionados, esencialmente los especializados en la intervención jurídica y legal. Hoy, para una adecuada atención de los problemas de abuso y violencia, también se requieren otros técnicos y profesionales abogados,

existiendo una novedosa coordinación interinstitucional y gratuita para el usuario, que es víctima de actos de violación de los DDHH.

Pero los más complejos son los que “no hacen ruido”, o sea aquellos que se producen a través de las palabras o la amenaza oculta, en especial contra niños, por la vulnerabilidad evolutiva de la víctima. Aunque en estos casos pueden detectarse mediante un análisis semiológico durante las consultas.

La Filosofía desde la investigación del pensamiento

y los cambios sociales en las diversas comunidades, desde el análisis de la evolución de conceptos éticos y desde las distintas posiciones que suelen darse en el debate sobre los DDHH, no puede estar alejada de su importante rol protagónico en la orientación del pensar estos temas de gran trascendencia social y humanitaria. De ahí la importancia de interactuar también en forma interdisciplinaria y coordinada, principalmente en contacto fluido y estable con todos los niveles educacionales.-

Donde leer más:

<http://arielenlinea.files.wordpress.com/2012/12/ariel-111.pdf>

<http://arielenlinea.files.wordpress.com/2012/04/ariel-12-listo-2.pdf>

<http://www.unesco.org/uy/shs/es/areas-de-trabajo/ciencias-sociales/derechos-humanos.html>

*Licenciado en Psicología (Udelar), Técnico en Psicología Infantil (Udelar-ETM). Diplomatura Profundización en Psicoterapia de Servicios de Salud. (Udelar- EGFM). Orientación Psicoanálisis de las Configuraciones Vinculares (Aupev).



REVISTAS ON-LINE DE FILOSOFÍA

Luis Mazas

1) PHIBLOGSOPHO

Es un blog creado por Jethro Masís, que incluye páginas con una audioteca en varios idiomas y temas filosóficos varios, una blogosfera con links a páginas de variados temas, textos publicados por Masís, un catálogo de accesos a 440 revistas de filosofía (entre las que se encuentra Ariel), etc.

Jethro Masís nació en San José, Costa Rica, en 1977. Actualmente es becario del DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico) y estudiante doctoral de filosofía en la Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Alemania, desde el semestre de invierno de 2010/2011. Desde 2006 creó y mantiene este blog de Filosofía.

<http://phiblogsopho.com/>

2) COMPARATIVE PHILOSOPHY

Es un journal independiente internacional publicado en inglés. Está arbitrado por pares de acceso libre y sin fines de lucro. Hace énfasis en la articulación constructiva de diferentes perspectivas y tradiciones hacia temas, asuntos y problemas filosóficos.

Esta página pertenece y es mantenida por la Universidad Pública de San José, California, EE. UU. Su primer ejemplar data del año 2010.-

<http://www.comparativephilosophy.org/index.php/ComparativePhilosophy/>

Pedro Figari, *Cuentos / Dans l'autre monde*, Irrupciones Grupo Editor, Montevideo, 2010, 187 pp.



EL AUTOR

Debe considerarse a **Pedro Figari (1861-1938)** como una de las más altas figuras filosóficas de la Generación uruguaya del 900. Una de las causas de que no atendamos al Figari filósofo es probablemente lo mucho que admiramos al Figari pintor. La apreciación de un creador superior en artes plásticas suele ser más inmediata, en tanto que interpela nuestra sensibilidad y nuestros sentidos.

En su caso particular, parece claro que el pintor opacó al filósofo. Hay que disfrutar su pintura, sin duda, pero es hora de redescubrir al Pensador como una de las figuras fundamentales del pensamiento uruguayo del 900, junto a Carlos Vaz Ferreira y José Enrique Rodó

y en un mismo nivel de excelencia que éstos.

En un artículo anterior, en *Ariel 12*, en la sección dedicada a pensadores uruguayos menos frecuentados, esbozamos la figura de Pedro Figari, filósofo de la educación. Remitimos a esa nota a los lectores interesados en detalles biográficos y en completar la figura de este notable compatriota.

Hay que señalar que su obra mayor, *Arte, estética e ideal* (Imprenta Dornaleche, Montevideo, 1912) se presenta como un simple opúsculo, acerca de problemas estéticos, se va alargando hasta casi 600 páginas en la edición original (3 tomos en la mejor edición “reciente”, Biblioteca Artigas, Montevideo, 1960 con brillante prólogo de Arturo Ardao) y constituye un tratado de filosofía general. En ese momento en Montevideo puede decirse que cayó en el vacío; sin embargo en París alcanza resonancia (Existen al menos tres ediciones francesas: 1913, 1920 y 1926) Sobre este punto recomendamos al lector interesado, el trabajo de Ardao, “Figari entre Le Dantec y Bergson”, en A.A. *Etapas de la inteligencia uruguaya*, Universidad de la República, 1960, pp. 315-327.

EL LIBRO

El libro que hoy nos ocupa es de publicación reciente (2010) y no vamos a comentar todo el texto, sino de una parte “Dans l’autre monde” (pp. 81-187), que bajo la forma de un cuento, constituye una pequeña (por el número de páginas) obra de filosofía, teórica y ética.

La edición, desde el punto de vista del bibliófilo es un hallazgo y un pequeño tesoro. Fue traducido y publicado en Francia en 1930. Es natural suponer la existencia de un original en español, pero parece haberse perdido en forma definitiva. La edición que presenta Irrupciones Grupo Editor es bilingüe, pero desgraciadamente el texto que ofrecen en español no es más que una retraducción del texto en francés. Por lo demás la traducción (retraducción) es buena, con escasos errores evidentes, y el uso de algunos modismos porteños, que uno imaginaría no pertenecientes al vocabulario de Figari (pero eso son conjeturas).

El relato filosófico (“en el otro mundo”) fue publicado con ilustraciones del propio Figari en la “Revue de l’Amérique Latine”, Paris, 1930, como decíamos más arriba. Se trata de un diálogo entre dios (presentado como

un gaucho, un Dios Gaucho, que hasta fuma chala) y dos amigos que han muerto en forma más o menos simultánea y arribado al Paraíso, donde se decidirá su destino.

La cuestión en debate es la salvación. ¿Quién se salva? ¿Cómo debemos vivir para salvarnos? Dios formula normas de vida, sentencias morales y los amigos, profundamente diferentes entre sí, pero que ninguno de los dos ha llevado una vida justa, intentan disfrazar las cosas, para salvarse. El dios gaucho no es nada tonto,

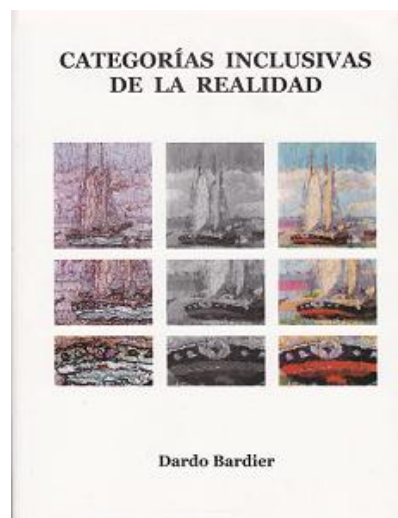
decididamente aferrado a los hechos intenta hacerles comprender que lo que cuenta no es lo que se dice sino lo que se hace. Tal vez si hubieran logrado comprenderlo en esa instancia de evaluación, se hubiesen “redimido”. Deberían comprender que el Dios de Figari no quiere oraciones ni sacrificios, sino actos justos. Es atterradoramente sencillo.

El final se alcanza, cuando parece que ya nada puede decirse. El autor no intenta sorprender a nadie: se lo ha visto venir, diálogo tras diálogo. Los compadres,

simplemente cosechan lo que han sembrado: son unos gansos, no animales de presa, no fieras, simplemente gansos, y ellos mismos se han labrado ese destino.

El libro se completa con un prólogo sucinto de Julio María Sanguinetti, que no parece agregar nada al texto. Los lectores que decidan adquirirlo, pueden considerar los “Cuentos” (pp. 21 a 80) como un entretenido plus en absoluto despreciable. Por otra parte el libro trae muy numerosos y bellos dibujos.-

Dardo Bardier, *Categorías Inclusivas de la Realidad*, Montevideo, 2013, 862 pp.



EL AUTOR

Hemos publicado una brevísima reseña de su obra *Escalas cooperantes - Unidad de lo micro, lo meso y lo macro*, Montevideo, 2010 en *Ariel* 7 (mayo 2011). Remitimos al lector interesado a la breve nota Biográfica que allí se incluye.

EL LIBRO

Este es un libro que no se puede leer bajo la sombrilla, hay que disponer de la computadora, o si somos más tradicionalistas, del lápiz y el papel (los papeles). Uno lee y vuelve a leer, anota y esquematiza. No es sin embargo un libro oscuro. Está escrito en lenguaje llano, aclara los términos que utiliza cuando no son cotidianos, y hasta se dispone de un extenso y claro Glosario al final de la obra. La dificultad radica en otra parte: en que cuestiona nuestras seguridades, nuestros conocimientos adquiridos en la enseñanza académica fósil, articula los nuevos saberes y desemboca en un planteo nada ortodoxo que resulta

muy plausible para quien ha seguido al autor en su prolijo y siempre mesurado desarrollo, y nos enfrenta a lo animado/inanimado que expresa la continuidad de la vida, desde lo casi inanimado (que solemos llamar inerte) a lo maximalmente animado, lo que solemos llamar vivo.

Es un libro diferente a los que estamos los uruguayos acostumbrados a ver publicados por estos lares. Es profundo, riguroso, exhaustivo, fruto de una mente privilegiada, formada en la disciplina de lo técnico-científico y la práctica de la construcción. Es una ontología, donde no quedan cables sueltos. Bardier vincula significaciones y reconfigura las categorías, desde una constante

referencia a la *Metafísica* de Aristóteles, pero también, aunque en menor medida, a la filosofía pre-socrática, a Platón y a la filosofía teórica occidental en general, confrontándolas con la Ciencia de hoy, de un modo plausible, que atrapa al lector.

La Introducción de más de 100 páginas es una declaración de principios. Luego el trabajo se desarrolla en 13 capítulos y un Apéndice (e incluye Glosario y Bibliografía cuidadosamente seleccionada). El Apéndice "Mecánica clásica y Física Inclusiva" tiene mucho de Epílogo:

"La humanidad es una parte-evento de la realidad, y a la vez es un ejemplo del aspecto viviente-superior, más desarrollado, más organizado... que conocemos (...) Debemos meditar sobre lo viviente, y especialmente sobre todos los aspectos y todas las escalas de lo humano. Ello nos introducirá en el mundo de las organizaciones humano-ambientales concretas. Pero ese sería... otro trabajo" (p. 828).

Las categorías reformuladas a la luz del conocimiento científico actual ¡Menuda empresa! Concebir lo real (Bardier es realista): de eso se trata, en todos los aspectos y todas las escalas. *"Hay pluralidad de cualidades de lo real. A las cualidades más realistas les llamamos aspectos. A las más fundamentales categorías".* Resulta un texto de 860 páginas. Tan extenso, no es

sin embargo arduo leerlo. Superada la Introducción, que puede resultar de difícil acceso para quien se inicia en el tratamiento de las cuestiones muy sumamente complejas que se dirimen, el texto discurre de forma lógica y minuciosa, encadenando razonamientos, y uno se va entusiasmando y comprometiendo insensiblemente.

Es la voz de la ciencia y la cultura humana actual, que proclama el imperio de la realidad y la unidad de los opuestos. La vida se ubica en algún lugar entre lo animado y lo inanimado. Es el par animado/inanimado lo que define la vida. No existe lo absolutamente animado, ni lo absolutamente inanimado. No hay, radicalmente, absolutos: no son reales.

Nos permitimos aconsejar al lector saltarse al comienzo la Introducción, son unas 100 páginas conceptualmente densas y seguramente fue escrita con el libro ya logrado en la mano. Nos atrevemos a decir que tal vez debería leerse como justificación ideológica del corpus de la obra, luego de estar metido en ella. Así parecería prudente comenzar la primera lectura en el capítulo 1, "Invitación a concebir lo real" Luego, cuando el lector haya atravesado los primeros 12 capítulos, sería muy pertinente que retornara al comienzo y leyera la Introducción, repasara el camino recorrido y ahora sí se zambullera en el capítulo 13, "La organización es: animada e inanimada" que no por nada

viene provisto de un acápite de tango (*Era para mí, la vida entera/ como un sol de primavera/ mi esperanza y mi pasión*): estamos frente al problema metafísico mayor. Allá en la página 749 dirá Bardier:

"¿Cual es la diferencia esencial entre lo animado y lo inanimado? La diferencia necesariamente es en lo real concreto, en todos sus aspectos. Pero sobre todo es algo muy relacionado con su organización. Con cómo es ella, de qué tipo, y, por ello, con cómo se comporta lo real concreto en cada caso. Ha de haber una ley última que conjugue todos los comportamientos de lo vivo, y que le defina. Intentemos descubrir la ley universal de lo animado"

El problema es que si uno ha hecho bien el camino, uno llega aquí, como naturalmente; todo ha sido racional, minucioso, prolijo - elegante, diría un matemático amigo- *"Ha de haber una ley única..."* y nos invita a la locura: *"Intentemos descubrir la ley universal de lo animado"*. Insisto, si Ud. llegó hasta aquí, amable lector, no podrá sustraerse: ahí está La Filosofía, la que puede cambiar el mundo a fuerza de interpretarlo.

Después de haber leído este libro, ya nada será igual para Ud.; podrá, podremos disentir en múltiples aspectos, pero no podremos dejar de tenerlo en cuenta.

"La humanidad es una parte-evento de la realidad, y a la vez es un ejemplo del aspecto viviente-superior, más desarrollado, más organizado... que conocemos" (p. 828)

Si Ud. lee esas dos líneas ahora (sin haber pasado por el proceso apabullante de

ordenamiento interior y exterior que produce el leer y releer el libro) tal vez no las comprenda plenamente. Sólo le puedo decir, desde mi modestia intelectual, que el viaje que Bardier propone es alucinante, y terriblemente serio: Compromete. "La realidad está ahí, y siempre las personas y los grupos de

personas pugnarán por conocerla"

Recuerde, este hombre, que ya es abuelo, que como arquitecto ha construido infinidad de casas, vive entre nosotros. Es un Filósofo y Ud. se lo puede cruzar en cualquier momento: es uruguayo.-

EVENTOS DE FILÓSOFÍA

→ El 19 de noviembre, en New Delhi, India, el Director del National Institute of Science, Technology and Development Studies (NISTADS), Dr. P. Banerjee, invitó al Dr. Rafael Capurro a dar una conferencia sobre *Ética de la Información*. Está basada en el siguiente texto: Digital Ethics: <http://www.capurro.de/korea.html> Why Information Ethics? <http://www.capurro.de/riga2013.ppt> Objetivo de la conferencia es difundir el discurso académico sobre ética de las nuevas tecnologías en India.

→ La Sociedad Filosófica del Uruguay convoca al *II Congreso de la Sociedad Filosófica del Uruguay*, a realizarse en Montevideo, del 13 al 16 de agosto de 2014. Por más información: Tel.: 24080634 - Dr. Joaquín Requena 1339/303 - Email: sfu@sfu.org.uy - www.sfu.org.uy. Para la presentación de ponencias al Congreso se deberá enviar un resumen con extensión de 250 palabras, a la casilla sfu@sfu.org.uy.

→ El Dr. Rafael Capurro dará un seminario sobre "*Teorías de la información*", organizado por la Escuela Universitaria de Bibliotecología y Ciencias Afines (Eubca), el Programa de Desarrollo académico de la maestría en Información y la Comunicación (Prodic) de la Universidad de la República. Fecha: 10-14 de marzo de 2014. El Dr. Capurro ha sido invitado a dar la conferencia inaugural de la creación de la nueva Facultad de Archivología, Bibliotecología y Comunicación.

→ Los días 23, 24 y 25 de setiembre de 2013, en las Termas de Arapey, Salto, la Asociación Filosófica del Uruguay, con el auspicio de la Universidad El Salvador de San Miguel, el Doctorado de Filosofía, y la Universidad Nacional Tres de Febrero de Buenos Aires, se realizó el *3º Congreso Uruguayo de Filosofía y Primer Encuentro del pensamiento crítico y filosófico de nuestra América*.



→ El Centre for Business Information Ethics, School of Commerce de la Meiji University, Tokyo, Japón, organiza un workshop con título: "(Dis) Embodiment and the Philosophy of Information: an (Un) Conference", el 16-17 de diciembre. Participará Rafael Capurro. Esta "no-conferencia" es un trabajo en grupos, sin textos previos, de 25 académicos provenientes de diversas disciplinas y culturas. El tema: "*Business Information Ethics*". http://www.kisc.meiji.ac.jp/~ethicj/e_index.htm.

→ Los días 21, 26 y 27 de noviembre, en el edificio de la Unesco de París, re realizó la *Jornada Mundial de la Filosofía 2013*. Por más información: wpd2013.inscription@unesco.org .-

→ El MEC otorgó el premio anual de literatura en la categoría Filosofía, Psicología, Lingüística y Ciencias de la Educación (édito) a "*Introducción al Pensamiento Uruguayo*", de Lía Berisso y Horacio Bernardo Lo entregó el miércoles 27/11 en el museo Zorrilla (Zorrilla de San Martín 96).

→ Luego de 12 años de fructífera labor, Aída Cocchiararo dejó de integrar la Directiva de AFU. Su labor ha sido notable, y que aún quienes no pertenecemos a AFU debemos agradecer su esfuerzo.

→ El 13 de noviembre en la Sala Maggiolo de la UdelaR, tuvo lugar una conferencia con motivo del *Premio Pensamiento de América Leopoldo Zea*, otorgado por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia a Lia Berisso y Horacio Bernardo, por el libro "*Introducción al Pensamiento Uruguayo*". El acto se realizó a sala llena, contando con la presencia de destacadas figuras. El Rector, Prof. Dr. Rodrigo Arocena pronunció un sentido discurso. El diálogo con el público se prolongó hasta tarde.



→ Ya está en línea el séptimo número, volumen. 2 de la revista arbitrada *Fermentario*: <http://www.fermentario.fhu.edu.uy> . Ahora es binacional, gestionada por el Dpto. de Historia y Filosofía de la educación de la UdelaR Uruguay, y el Dpto. de Filosofía e Historia de la Educación de la Universidad de Campinas, Brasil. Saldrán dos números al año (mayo y noviembre).

→ El 14 de noviembre se realizó, en el salón del CERP, en Maldonado, el "*Día internacional de la filosofía*", organizado por los estudiantes de filosofía del CERP del Este. El tema de la jornada fue libre y contó con la presencia del Lic. en Artes Visuales Gabriel Lema, la Prof. Sandra Tejera (filosofía con niños y la experiencia de las últimas Olimpiadas de Filosofía realizadas en Brasil), el Lic. Federico Frontán "Detrás de nosotros... La política como problema de la Filosofía", y el Filósofo Mauricio Langon ("Los días de la Filosofía o la Filosofía y los días").

→ Se realizó el *Encuentros* sobre Derechos Humanos y Educación. →

→ El 4 de noviembre, en la Sala Cassinoni de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Sandino Núñez y Horacio Bernardo, junto con sus autores, presentaron el libro "*Actualidad de Nietzsche: A propósito de los Fragmentos Póstumos*", de Andrea Díaz y Robert Calabria (compiladores), Udelar, CSIC, 2013.

→ El 7 de noviembre, en el Centro Cultural Figari, el Consejo de Educación Técnico Profesional (UTU), el Ministerio de Relaciones Exteriores y SUAT, invitaron a la presentación realizada por Jaime Clara y Hoenir Sarthou y el autor, del libro *La campaña contra la pena de muerte*, de Pedro Figari, con selección de textos y prólogo de Agustín Courtoisie. El libro pone a disposición de investigadores y educadores textos del autor que desde hace un siglo no se habían vuelto a publicar.

→ El 31 de octubre, en la Biblioteca del Museo Pedagógico, la *Revista ConVocación* (Revista interdisciplinaria de reflexión y experiencia educativa) invitó a un debate sobre "Diálogo entre dos culturas: humanística y científica. Implicaciones para la educación". Participaron: Mabel Quintela, el Dr. Juan Cristina - Decano de la Facultad de Ciencias- y el Profesor de Epistemología del IPA, Juan Carlos Yeanplong.-

Charla abierta sobre DDHH y Educación

ENCUENTROS

Él francés y ella mexicana, ambos de 22 años, son asesinados y abandonados al borde de un camino rural por agentes de la dictadura argentina. Yves Domergue y Cristina Cialceta son recogidos y cuidados por los habitantes de Melincué sin conocer su identidad hasta que en 2003, un grupo de liceales le pone nombre a los desaparecidos. Eric Domergue, quien buscó a su hermano Yves durante 30 años, narra esta historia en "Huesos Desnudos".

La Fundación Polo Mercosur en asociación con el Semanario Brecha reviven esta historia para promover el ejercicio de los derechos humanos desde el sistema educativo: un encuentro entre estudiantes y docentes -uruguayos y argentinos- para pensar el futuro.

PARTICIPARÁN:
Eric Domergue
Periodista y escritor
Juliana Cagrandi
Profesora de Formación Ética y Ciudadana del liceo 425 de Melincué (Santa Fé, Argentina)
Ex estudiantes
Liceo Melincué

Secretaría de DDHH
Presidencia de la República

Liceales y docentes
Montevideo

Comuna Canaria Joven IMC
Cábulos Abiertos sobre DDHH

6 de noviembre de 2013
16:00 hs
Sala de Conferencias
Edificio Mercosur - Luis Piera 1992

ORGANIZAN:
FUNDACIÓN POLO MERCOSUR
BRECHA

APOYA:
REPUBLICA FRANCESA

AUSPICIA:
PRESIDENCIA DE LA REPUBLICA

CONVOCACIÓN

REVISTA INTERDISCIPLINARIA DE REFLEXIÓN Y EXPERIENCIA EDUCATIVA

INVITA

Diálogo entre dos culturas:
humanística y científica
Implicancias para la educación

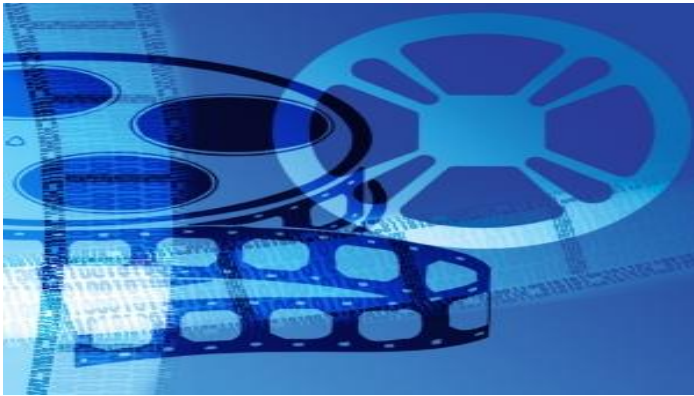
INTERVIENEN

Dr. Juan Cristina
Decano de la Facultad de Ciencias (UCELAR)
Prof. Juan Carlos Yeanplong
Profesor de Epistemología (CIE)

Coordina:

Prof. Mabel Quintela,
Mag. Prof. Crism Barboza

LUGAR: Salón de actos de la Biblioteca Pedagógica Centro, Museo Pedagógico, Plaza Cagarruta 1175
Día: Jueves, 31 de octubre de 2013
Hora: 19:00



CINE Y FILOSOFÍA

Enrique Echegoyen

*La vida es como una película,
tienes más de una toma de cada escena.*
Martín Scorsese

La idea de presentar este escrito breve, sobre Cine y Filosofía, es intentar abrir una senda de exploración dialéctica en este campo bien sensible del arte y de la cultura, aportando algunas ideas y comentarios, para pensar y a la vez sugerir algunas líneas de estudio más extendidas y organizadas desde un perfil de posible investigación.

Desde el 28 de diciembre de 1895, a 118 años de la aparición de la primera película que rescató la permanencia de la imagen en movimiento, por parte de los hermanos Lumière, recuerda hoy a la gente de la época, en los comienzos de la “magia del cine”.

La ya existente fotografía precursora de la captura de imágenes, a partir de la toma de percepción fija, se convirtió en movimiento, al proyectar en forma secuencial y rápida sus fotogramas, dando origen así a la Cinematografía, conocida como “Cine”.

El proceso tecnológico del cine como arte, fue ocurriendo, desde el cine mudo, y de la mano del desarrollo social, científico y artístico de las comunidades humanas.

Sabemos muy bien que es absolutamente imposible poder encontrar un corto metraje obtenido de escenas reales de la Prehistoria y de gran parte de la Historia, pero si es posible imaginar alguna representación simbólica de los seres y objetos primigenios, en nuestra memoria genómica y mediante la percepción de obras de arte muy antiguo, así como de vestigios y restos de escenarios y escenas humanas primitivas.

Los aportes de la Arqueología y Paleontología fueron y son aún fundamentales para la recuperación de imágenes y escenas de nuestros antecesores y sus costumbres.

La invención de la Cinematografía permitió documentar, preservar y reproducir imágenes genuinas de la realidad histórica y acceder directamente a identidades, movimientos, acciones y sonido. Pero también permitió adaptar y representar obras literarias antiguas y contemporáneas, y por otro lado crear Cine de Ficción de la mano de actores, productores, guionistas y directores, motivados también por la obtención de premios y

galardones, más allá de emocionar y sorprender al público espectador.

También desde la época clásica, desde el origen del teatro y otras manifestaciones escénicas, el filosofar es motivo de opinión y desde numerosas corrientes analiza y es parte del espacio de las diferentes formas de entender y abordar a la sociedad en movimiento. Un primer pensamiento nos hace meditar, en que cualquier reflexión filosófica sobre una obra cinematográfica, pasa por la creatividad del guionista, del escritor y del director que la pone en acción. Es decir es una manifestación genuina de arte, que se definirá a través de la percepción y apercepción filosófica del espectador que la tomará desde sus creencias y subjetividades, más allá de cualquier otra forma de interpretación e intelectualización.

Para Deleuze, por ejemplo el cine se basa en dos nociones claves, la imagen-movimiento y la imagen-tiempo, según su versión el “movimiento” se daría hasta el final de la 2ª Guerra Mundial y el “tiempo” a partir de este momento histórico. Deleuze plantea que estos conceptos utilizados, los

incorpora de Bergson, filósofo y autor de una Teoría Cinematográfica que desarrolló, en el inicio del incipiente cine mudo.

Algunos sociólogos, filósofos y psicoanalistas han publicado otros desarrollos y comentarios sobre los aspectos semióticos y psicológicos de la Cinematografía y también de la diversidad y amplitud de sus alcances socioculturales y sociopolíticos.

Según las épocas y la diversidad de géneros a que pertenecen las “películas” se ha formado una numerosa pléyade de “especialistas” incluyendo también a periodistas y críticos de espectáculos artísticos.

El cine y su filosofía pueden expresar fuertes sentimientos desde la Ética, Psicología, Antropología, y a través del mito y el género, pueden despertar en los espectadores esa necesidad de

ver y oír esa repetición de las escenas de la vida cotidiana que nos puede hacer sentir identificados con afectos y frustraciones.

El cine nos acompaña como factor de trascendencia en nuestras diversas culturas, nos motiva y angustia a la vez, con sus imágenes elaboradas y nos traslada desde la realidad a la fantasía en un espacio-tiempo, cada vez menos limitado, pero profundo y significativo para los afectos del humano, tanto positivos como negativos. Enfáticamente el cine, según el género, reproduce un conflicto y lo desarrolla a través de la escenificación, como un producto de elaboración artística, desde el lenguaje, desde el sonido y la música y también desde el impacto estético de una fotografía atrayente.

Finalizando y después de esta breve mirada sobre *Cine y Filosofía*, me queda un

“sentir” filosófico, que anima fuertemente a emocionarse ante la obra cinematográfica dejando fluir libremente, lo que el Deseo y las subjetividades nos hacen sentir y pensar, también libremente.

[Die Brücke von Langlois in Arles-Van Gogh](#)



No encuentro mejor forma para terminar que recordar esta bella frase de un Cineasta estadounidense:

Es imposible hacer una buena película sin una cámara que sea como un ojo en el corazón de un poeta.



[Orson Welles](#) (1915-1985) Director de cine estadounidense

Referencias Sitios Web

http://es.wikipedia.org/wiki/Historia_del_cine

<http://www.elmundodelcine.com/peliculas/que-significa-la-palabra-cine/>

http://www.academia.edu/667518/Imagenes_-_percepcion_y_cine_en_Bergson_y_Deleuze

http://es.wikipedia.org/wiki/Teor%C3%ADa_cinematogr%C3%A1fica

<http://www.editorialcactus.com.ar/clases/vol6.html>

<http://www.revistadefilosofia.com/41-06.pdf>

<http://www.cine.uncu.edu.ar/paginas/index/cine-y-filosofia> .-

→ **CUYO. ANUARIO DE FILOSOFÍA ARGENTINA Y AMERICANA. CONVOCATORIA:** EL Anuario *CUYO* tiene abierta la recepción de artículos para ser publicados durante el año 2014. El plazo vence el 30 de marzo próximo. El número contendrá un *dossier* dedicado a Arturo André Roig y, además, artículos, notas y comentarios, rescate de textos inéditos o antiguos, y reseñas. cuyoanuario@gmail.com

→ **COLOR URUGUAY**, en el blog www.coloruruguay.bligoo.es se presentan artículos relacionados con el estudio del color, del punto de vista filosófico, científico y artístico.

APUNTES DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA URUGUAYA: AUTORES RELEVANTES, HOY POCO FRECUENTADOS

Lia Berisso

EMILIO FRUGONI (1880-1969)



Líder, maestro y fundador del socialismo uruguayo, Emilio Frugoni, abogado, escritor, poeta, periodista y orador magnífico, docente universitario, catedrático, decano de la Facultad de Derecho de la Universidad de la República, parlamentario ("el diputado socialista") ha sido relegado en la memoria de los uruguayos, en parte por las rencillas internas del socialismo en el país que entristecieron sus últimos años y que llegaron a la escisión en dos fuerzas, una minoritaria el Movimiento Socialista que lideró, otra mayoritaria, el Partido Socialista que fortalecido con la gran figura de Vivian Trías, no reivindicó en forma significativa su figura.

Fue hombre de acción y reflexión profunda. Tal vez convenga hablar de un pensador político más que de un filósofo, aunque en algunas de sus obras la

profundidad y el rigor, el amor a la verdad y su búsqueda sin claudicaciones, la reflexividad constante, lo ubican entre lo más selecto del pensamiento nacional.

Nacido en Montevideo, en el seno de una familia burguesa y católica, en marzo de 1880, se lo podría ubicar en la generación del 900. Sin embargo, su florecimiento filosófico se ubica relativamente tarde, respecto de Carlos Vaz Ferreira, José Enrique Rodó o Pedro Figari. Tampoco es un hombre de la Generación Crítica, si bien llegó a publicar algunas veces en *Marcha*. Navega entre dos épocas y dos actitudes filosóficas, bien enraizado en la realidad histórica del país y del mundo, sin aceptar liderazgos de otros, con una inmarcesible independencia de criterio y un profundo compromiso con el ser humano.

Recorramos algunos hitos de sus primeros años: En 1904 forma parte de las fuerzas adictas a Batlle y Ordoñez, alcanzando el grado de teniente. Terminada la guerra con la muerte de Aparicio Saravia en Masoller, decide no prestarse más a la sangrienta lucha de las divisas y realiza su "Profesión de fe socialista" (diciembre de 1904) que fuera publicada parcialmente por *El Día*. Así

se inicia el proceso que llevará a la fundación del Partido Socialista del Uruguay, del cual será el primer Secretario General (1919).

Fue diputado de 1910 a 1913, integrante de la asamblea constituyente (1916-17), donde defiende entre otros puntos, el voto secreto, los derechos de la mujer, las autonomías municipales, el otorgamiento de cartas de ciudadanía a los extranjeros residentes. Nuevamente diputado de 1919 a 1921, reelecto en 1928 hasta 1931, electo una vez más 1931, renuncia en 1932 para asumir el Decanato de la Facultad de Derecho.

Atraviesa la compleja discusión, en 1921, cuando se separa del tronco socialista el Partido Comunista. Diputado cuando el golpe de Gabriel Terra se opone desde el parlamento a la dictadura, pero el lugar central de su oposición será la Universidad, donde, como Decano de la Facultad de Derecho "ensayó, acompañado de universitarios y obreros, en la casa que simboliza el culto de la ley una resistencia ejemplar, pero inútil"⁶ De la Facultad de

⁶ Son palabras de Roberto Ibañez que recoge el *Cuaderno de Marcha* N° 41, "Frugoni **", setiembre de 1970, p. 11.

Derecho es llevado al cuartel de Blandengues y forzado luego a emprender el camino del exilio.

No vamos a seguir el itinerario de su vida, baste este boceto de sus comienzos. Sus primeras obras teóricas, anteriores al golpe de Terra, son:

Los impuestos desde el punto de vista sociológico, Talleres Gráficos Renacimiento, Montevideo, 1915.

Los nuevos fundamentos (Recopilación de algunos discursos pronunciados en la asamblea constituyente (1916-7), Maximino García, Montevideo, 1919.

La sensibilidad americana, (libro en dos partes, la primera dedicada "a la formación de una conciencia estética continental"), Maximino García, Montevideo, 1929.

Se recuerda su famoso alegato parlamentario en ocasión de la jura de Terra como presidente en 1934: "Ese juramento no tiene valor, porque el Dr. Terra ha demostrado que no cumple lo que jura",

Pero su figura política, que acompañará toda su vida, hasta la muerte, en la ancianidad y la pobreza, proscrito por el régimen de Jorge Pacheco Areco, no debe opacar su figura de pensador - es difícil decir filósofo, pero

de hecho lo fue, principalmente si se lo compara con otras figuras exaltadas en el imaginario social de los uruguayos, en la época.

Mis obras preferidas dentro de las muchas de su autoría son los *Ensayos sobre Marxismo* y *La esfinge Roja*. Sin menospreciar, de ninguna manera *Génesis, esencia y fundamentos del socialismo* (2 Tomos), Americalee, Buenos Aires, 1946 o *Las tres dimensiones de la democracia*, (es una recopilación de artículos), Claridad, Buenos Aires, 1944. Escribió mucho y sus obras muestran un socialista convencido, alimentado en las obras de Marx y Engels, que conoce y maneja con soltura e independencia de criterio, pero no sólo en deuda con ellos.

Es el primero entre nosotros que filosofa desde los clásicos del marxismo, sin servidumbre ciega, con una honradez y criterio propio, más que admirable, que le cosecha admiradores y enemigos acérrimos. Por otra parte conoce a fondo el Laborismo inglés, sobre el que despliega una obra, muy bien informada -y esta vez también personal e independiente- publicada en 1941, por la editorial Afirmación, en Montevideo: *El laborismo Británico: Sinopsis histórica e interpretativa*. Hasta es feminista, con una posición centrada en la necesaria igualdad jurídica de la mujer (*La mujer frente al Derecho*, Montevideo, 1940) que

incluye un proyecto parlamentario por él presentado en 1938, un informe de comisión de las cámaras y varios discursos pronunciados sobre la temática. Su feminismo es parte integral de su pensamiento y de su actitud de vida, y aparece en la mayoría de sus obras, a veces de un modo marginal, otras de modo fuertemente expresivo.

Ensayos sobre Marxismo, Maximino García, Montevideo, 1936, constituye un lugar imprescindible para quien quiera conocer la recepción y difusión del marxismo en Uruguay, y aún en el Río de la Plata. Cuando se publica este libro ya han pasado más de 10 años de la creación del Partido Comunista Uruguayo, que responde al Komintern (la 3ª Internacional). El marxismo de Frugoni es independiente y está cargado de amor a la libertad. Es una forma de humanismo, que se nutre de vastísimas lecturas de autores socialistas, socialdemócratas e incluso lo que se suele denominar en ciertos ambientes, burgueses. El libro se integra con tres ensayos escritos todos alrededor de 1933. "El determinismo del hambre", publicado anteriormente en *Humanidades*, Revista de la Universidad de La Plata, a raíz del fallecimiento del biólogo argentino Turró, "Los fines ideales de la concepción materialista de la historia" y "La máquina es un formidable factor directo de la evolución histórica", que constituye la respuesta de Frugoni a una encuesta organizada por el

periódico porteño *Crítica*, en Abril de 1933.

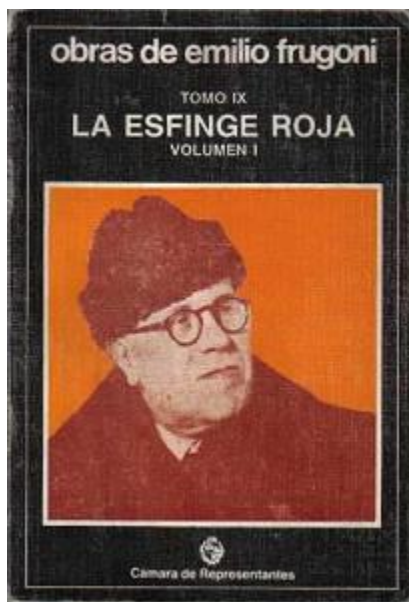
Así dirá, entre otras cosas, frente a la pregunta de *Crítica* "¿Renegar de la máquina y del maquinismo es renegar del progreso?":

¿qué hubiera pasado en el mundo si, en lugar de ser la máquina una aliada del capital, lo hubiera sido de la clase trabajadora?...La máquina, al servicio de la sociedad, debe ser la palabra de orden, si se quiere que ella sea, junto a los obreros, un fantástico hermano de acero que los auxilia y ampara, en vez de ser un terrible competidor que se cobra, con su miseria y su hambre, los dones del progreso, traídos a la sociedad y a la historia sobre sus brazos vertiginosos. La máquina produciendo para las necesidades colectivas y no para el provecho del capital. He ahí la fórmula de una economía humanizada.⁷

La Esfinge Roja, Claridad, Buenos Aires, 1948, es una obra testimonial profunda. Frugoni partió hacia la URSS en julio de 1944, con el cargo de "Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario del Uruguay en la URSS". Estuvo allí dos años, y se metió por todas partes. El relato era esperado en Montevideo, para saber la verdad de la vida de

⁷ E. Frugoni, *Ensayos sobre marxismo*, cito por edición de La Biblioteca Rodó, 2º millar, La Bolsa del Libro, Montevideo, 1936, p. 174.

la República de los Soviets, "a pesar de todas las referencias o a causa de ellas mismas". Se confiaba en la probidad de Frugoni, en su rectitud y su extraordinaria capacidad para ver y analizar:



"Se me ha querido asignar el papel mitológico de un Edipo en actitud de enfrentarse con la Esfinge, y nadie quiere admitir que vuelva de allá envuelto en un manto de silencio prudente o de discreta reserva, como si me hubiera estrellado fatalmente en la impenetrabilidad del enigma".⁸

El texto discurre, con muy buena prosa, dividido en 4 libros, de los cuales uno no sabría decir cual es más fascinante. Se va dibujando la vida cotidiana de los moscovitas, sus miserias, el gasto estremecedor (en medio de la miseria de la vida cotidiana) en propaganda

⁸ E. Frugoni, *La Esfinge Roja*, op. cit., p. 8.

interna, el boato y el despilfarro en las funciones oficiales, los hábitos fastuosos de las recepciones oficiales, el hecho abrumador de que aún se ven mendigos en las calles de Moscú (en el 44, en el 45, en el 46), el drama de los viejos, en una sociedad que no los protege (Frugoni compara con la edad de retiro y las pensiones en el Uruguay de su época); el problema de la vivienda, no resuelto.

Creo no exagerar si afirmo que el 90% de la población de Moscú vive hacinada en habitaciones de una espeluznante deficiencia de espacio y de confort....Se ha dado preferencia a lo colectivo; a lo público: transporte, bibliotecas, parques teatros, museos. Y no se ha visto en el problema de la vivienda un carácter exclusivamente masivo, sacrificándose el sentido de la intimidad. Se ha hecho en los grandes edificios colectivos, viviendas colectivas y sin comodidades; los servicios (cocinas, baños, etc.), colectivos y los dormitorios o aposentos, para todo uso, por la escasez de piezas.⁹

Observa las diferencias entre los ricos y los pobres: sí hay ricos y pobres. Una trabajadora que barre la nieve gana 150 rublos por mes. Un obrero fabril 500, el salario medio mensual anda alrededor de 400 rublos. Un oficial de albañil, unos 15 rublos por día, luego para estimular la multiplicación de

⁹ Ibid. p. 320

la mano de obra en la construcción se los llevó a 750 rublos mensuales. No hay desocupación (existe pleno empleo). No hay naturalmente seguro de paro. Los otros riesgos laborales son objeto de amparo social.

Los trabajadores (obreros y campesinos no trabajan para un patrón. En ese sentido habría desaparecido la plusvalía, Pero los obreros y campesinos son asalariados, que trabajan para el Estado, producen una plusvalía que retiene el capitalismo de estado o si se prefiere, el "socialismo de Estado" soviético.

Su situación es, por lo tanto, la de un hombre oprimido por un poder que también lo explota, en cuanto se le queda con mucha parte de lo que produce, para sustentar gastos ingentes, cuya necesidad y justicia decide según su exclusivo criterio, una camarilla gubernamental: la que dirige al partido único, donde sólo han podido enrolarse como capacitados para la acción política del país cinco millones y medio de ciudadanos en una nación de 200 millones de habitantes¹⁰ [las cifras claro son de 1945].

Otra es la situación económica de los sectores intelectuales, artistas, funcionarios del partido y militares. (Frugoni no habla de una "Nueva Clase" como

lo hará Milovan Djilas, pero sí de las enormes diferencias de ingresos de distintos sectores).

El teatro es una gran institución nacional. Las subvenciones que reciben casi todos los teatros suman muchos millones de rublos; parte de este dinero se destina a los sueldos muy altos de las primeras figuras. Un simple traductor de artículos de fácil lectura, señala, recibe 80 rublos por página de 800 palabras, y de ahí para arriba. Un profesor universitario gana (estándar) 25 rublos por día. En general los intelectuales -especialmente los escritores famosos- son muy bien remunerados y a veces hasta llegan a acumular fortunas, que no pueden aplicar como capital, y consagran al consumo promiscuo.

Frugoni se pregunta por qué decae el genio teatral ruso, y lo atribuye al control del Partido, el cual afecta al teatro, pero no en menor medida a otras manifestaciones artísticas. La producción literaria teatral, "desde el punto de vista de la calidad, de la originalidad y de la virtud creadora", se ve afectada:

El régimen soviético adopta un criterio restrictivo y esterilizador para con el arte, que somete a las directivas no solamente políticas sino artísticas del Estado. Y como se trata de un Estado que tiene una dirección doctrinaria -la del partido único gobernante- y éste

impone sus puntos de vista espirituales a todos los órdenes de la vida nacional, el arte queda restringido en un círculo y restringido a una norma única hasta para lo que se refiere a las normas de expresión y realización. El arte al principio debía ser "proletario"; ahora debe ser "soviético". Este ha de ser utilitario, ha de servir al pueblo (en la URSS quiere decir servir al Estado) y ha de ser realista, porque los doctrinarios artísticos del Estado único entienden que sólo la escuela y la estética realista -tal como ellos la conciben- responde al fin de llegar pronta y directamente al alma popular, y dar el sano goce estético que el pueblo necesita.¹¹

Algo análogo ocurre con las letras y las artes plásticas, donde el así llamado "realismo socialista" acapara premios (cuantiosos), sueldos elevados y prestigio, acordado desde el Estado o el Partido, que viene a ser lo mismo.

Las bibliotecas florecen y constituyen en muchos casos un refugio acogedor para intelectuales que no han logrado la consagración, viven en condiciones misérrimas y en ellas disfrutan de un espacio cómodo, bien calefaccionado y acogedor.

El relevamiento de Moscú, su vida cotidiana, su gente, su belleza, los éxitos y fracasos de la Revolución, es

¹⁰ Ibid. p. 370-1.

¹¹ Ibid. p. 274.

prolijo y atractivo, pero se van marcando los problemas, el desabastecimiento de la población en general, los festines oficiales y un largo etcétera que no podemos agregar aquí.

El final del libro, es esencialmente de análisis y síntesis política. Uno piensa cómo habrán recibido los comunistas locales, en Uruguay los juicios lapidarios de Frugoni, tan bien fundamentados y tan graves.

El capítulo XLIII es especialmente sugerente. Pero todo el libro 4º, es filosófico, de filosofía política y arranca de la descripción minuciosa de los tres libros anteriores, donde la reflexión no está nunca ausente, pero no es tan central.

El lector que se haya dejado cautivar, apreciará también *El laborismo británico. Sinopsis histórica e interpretativa*, Afirmación, Montevideo, 1941. *De Montevideo a Moscú*, Claridad, Montevideo, 1945, que es un diario de viaje, muy disfrutable. Tenía Frugoni 64 años y para cumplir su misión de Embajador uruguayo ante la URSS se embarcó en un carguero armado como barco de guerra y en esas condiciones extremas realizó el largo viaje, luego las cosas se complicaron en el último tramo antes de la llegada, no vamos a contarlo, es muy disfrutable.

La poesía de Frugoni, pedimos disculpas, al autor eminente y a los amables lectores, no es de nuestro

gusto. Destaca *La elegía unánime*, Losada, Buenos Aires, 1942. La fuerza de los poemas se encuentra en el espíritu ardiente, que atraviesa toda la obra de nuestro autor, pero la lírica, no era a mi modesto entender, lo suyo. Un interesante trabajo de Roberto Ibáñez, "La poesía de Emilio Frugoni" se puede leer en el *Cuaderno de Marcha* N° 41, Montevideo, pp. 15-23; además allí se publican 7 poemas, muy rigurosamente elegidos, que de alguna manera desmienten mis afirmaciones (véase op. cit. pp. 25- 28), pero éstas refieren al conjunto de la poesía de nuestro autor, que tal vez sólo peca de espontáneamente abundante y hoy un tanto pasada de moda.

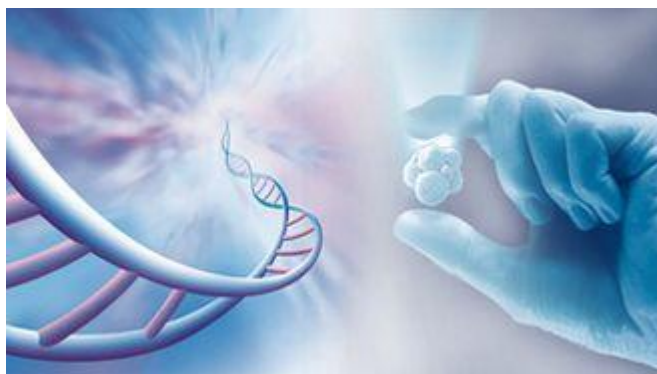
Escribió como decíamos muchos libros y también muy numerosos folletos destacables. Espigando en publicaciones de la época y diarios de sesiones del parlamento, se puede encontrar mucho más material, siempre brillante y hasta a veces humorístico, con un humor fino, muy característico.

El final de la vida de Emilio Frugoni es trágico. Separado de la Internacional Socialista, que le aconsejó disolver el partido y agregarse al "Batllismo 15" (sic), vivió la escisión del Partido Socialista del Uruguay. Aún, cuando entiende (a los 85 años) que debe separarse de la Internacional Socialista, no hay en él renuncios a los ideales (socialistas y humanistas, socialistas porque

humanistas, humanistas porque socialistas) de toda su vida. Ciudadano del Uruguay y del mundo, es un ejemplo de compromiso y rectitud. Cuando a los 86 años emprende su última campaña electoral, para reunir fondos pone en venta el único bien del que podía disponer: su biblioteca personal.

Creo que es un uruguayo que no debemos olvidar.-





El fortalecimiento de los recursos humanos. María Sgobba. La Stampa. 12/04/2013

EL CONOCIMIENTO DE LA IDENTIDAD Y LA CARGA GENÉTICA Y POSIBLES SITUACIONES DE CONFLICTO ÉTICO

Miguel Quiroga
quirogavizcarra@hotmail.com

Los avances recientes en la investigación genética no solo abren una serie de posibilidades positivas, también pueden generar situaciones de conflicto ético. En el presente artículo se exponen algunas de ellas, puntualmente las relacionadas con el conocimiento de la carga genética individual. El trabajo muestra que este conocimiento puede abrir las puertas a circunstancias problemáticas que pueden significar la potencial afectación de los derechos del individuo portador de la carga genética, a la vez que repercute en las relaciones que este mantiene en los ámbitos familiar, laboral, económico, etc.

Palabras clave: bioética, conflicto de derechos, genoma humano, genética, mapa genético.

Es un hecho que el poder conocer la carga genética puede servir para tener un conocimiento más apropiado de la condición física y de la salud, no sólo presente, sino también futura; lo cual, obviamente, se constituye en una gran ventaja para el desarrollo de tratamientos y la prevención sanitaria. Por otra parte, en la medida que implica un conocimiento mayor de la propia condición, da la posibilidad de poder construir un plan de vida mucho más seguro, o en todo caso, más conveniente, desde que es posible sopesar, con mayor claridad, las proyecciones personales que se puedan hacer en ámbitos como el familiar, laboral, vocacional, etc., a la luz de la información dada por el genoma.

Ahora bien, ocurre que la información genética de una persona no sólo va a ser de interés para el propio individuo; otras personas también van a poder estar interesadas en conocer la información genética de esa persona. Las razones son variadas. Están las puramente altruistas o de puro interés basado en el

sentimiento que tenemos hacia esa persona que nos hace preocuparnos por saber su condición (pensemos, por ejemplo, en el caso de los padres que deseen saber la condición genética de su hijo y, en el caso de haber algún problema con ella, como puede ser una enfermedad latente o la posibilidad que algún mal se desarrolle, poder tomar las medidas necesarias para contrarrestar el mal o evitar que este se desarrolle). En estos casos, el interés se basa en última instancia en una preocupación por la persona en tanto ella misma y no en tanto ella tenga una información genética que podamos usar.

Habrán otras razones, también válidas, por las cuales terceros estarían interesados en la información genética de una persona. Por ejemplo, aquellas basadas en la relación biológica que podamos tener con una persona. En estos casos, en virtud de la relación que se pueda establecer, ya sea por parentesco, familiaridad o pertenencia común a algún grupo genéticamente emparentado u análogo, un

tercero puede estar interesado en conocer la información genética de una persona para, en base a ella, inferir o suponer la propia condición genética, estar prevenido frente a futuros problemas de índole genética que pueda sufrir, prever su propio plan de vida, etc. Dentro de estos casos también podría incluirse aquellos en los cuales la relación biológica establecida se da o podría darse con los descendientes del tercero interesado; en estos casos, esta tercera persona podría válidamente estar interesada en la información genética proporcionada en la medida que le ha de servir para conocer la carga genética de su descendencia. El ejemplo claro de esta última situación se da cuando alguien se interesa en saber la información genética de su pareja, en tanto que los rasgos genéticos de ella han de ser transmitidos por herencia a sus hijos.

Por último, otra de las razones para que terceros se interesen en la carga genética de una persona surge de los vínculos sociales, laborales, económicos, etc., que se puedan establecer entre esa persona y los terceros. La actividad de una persona podría, a corto, mediano o largo plazo, verse afectada por su condición genética; en ese caso, si esa persona establece una relación con otra por la cual se ve comprometida a realizar algún tipo de actividad, parece válido aceptar que esta tercera persona tiene algún derecho de saber la información genética de aquella que realiza la actividad, en la medida que el mal desempeño de ésta va, de todas formas, a afectar los intereses de aquélla. Pero la cuestión no se limita a la actividad que se pueda realizar; la misma constitución del vínculo puede hacer que se generen entre los vinculados obligaciones recíprocas; algunas de ellas pueden tener que ver con velar por la seguridad y salud de la otra parte. Puede resultar pues que una de las partes desee saber la información genética de la otra para sopesar las posibles responsabilidades que tendría que asumir en el futuro en el caso que se manifiesten problemas de índole genético en la otra parte. El caso más evidente relacionado con estas situaciones tiene que ver con la relación que se establece entre empleador y empleado, en primer lugar porque al empleador le va a interesar necesariamente saber si su empleado va a desempeñarse de manera óptima; pero, por otro, lado también

porque al empleador le va a importar conocer los posibles costos laborales futuros derivados de la relación laboral que establezca y que se va a ver obligado a asumir.

Parece pues haber quedado claro que, aparte del propio portador de la carga genética, habrá otras personas que, válidamente, estarán interesados en conocer la información genética del portador. Entre estas personas figurarían principalmente:

-La familia consanguínea, en tanto que comparten una similar carga genética; en ese sentido, la información que brinde el genoma de uno de los miembros bien podría ser usada por otros miembros de la misma familia para conocer mejor su condición genética y, de esa forma, saber mejor sus capacidades, limitaciones, probables problemas que se pueda sufrir y la manera de enfrentarlos, tratarlos o evitarlos.

-La pareja, ya sea esposo, esposa, conviviente, etc., en tanto que puede ser importante para conocer la futura condición genética de la descendencia

-Los empleadores, a quienes puede interesales la información genética de un posible empleado o de alguien que ya trabaja para ellos, en la medida que esta información puede ofrecerles datos para evaluar mejor la idoneidad para el cargo del aspirante, sobre la posibilidad de que se vaya a desempeñar en el futuro con un rendimiento óptimo, de que el vínculo que establezcan no va a significar asumir futuras responsabilidades excesivas derivadas de su condición genética, etc.

-Otros empleados con los que se trabaja o se va a trabajar; en la medida que un mal desempeño de una persona podría, según la actividad de que se trate, poner en riesgo a los compañeros.

-Las agencias de seguros, que tomarían en cuenta la información genética dentro del cálculo de costo-beneficio necesario a la hora de evaluar la procedencia de conceder un seguro.

-La comunidad científica y la industria farmacéutica, que pueden tener interés en conocer los datos genéticos para usarlos en posteriores investigaciones, por ejemplo, para desarrollar nuevos tratamientos. Este interés científico parecería ser especialmente importante sobre todo en los casos relacionados con el tratamiento de enfermedades raras o poco investigadas.

-Los miembros de la comunidad a la que se pertenece, sobre todo si se trata de un grupo étnicamente emparentado, en tanto que se puedan compartir rasgos genéticos comunes a los miembros del grupo. En ese sentido, el interés de la comunidad por acceder a la información genética de uno de sus miembros puede ir encaminado a advertir la posibilidad de la aparición de algún tipo de enfermedad especial que afecta específicamente a los miembros de esa comunidad. Al respecto, no son pocos los casos de enfermedades que podemos llamar “focalizadas”, en la medida que afectan casi exclusivamente o tienen una tasa de incidencia elevadísima en una determinada comunidad o en un determinado grupo de individuos con características genéticas comunes. Un ejemplo significativo de esto lo constituye la betatalasemia, una variante de anemia muy frecuente en Chipre y que llegó a tener carácter endémico al llegar a afectar a más del 20% de la población. Pues bien, el caso de Chipre es relevante porque además ejemplifica las posibilidades de éxito que se pueden alcanzar sobre una enfermedad mediante el uso de las técnicas relacionadas con la genética: tras la aplicación de un plan que consistió, entre otras medidas, en la obligatoriedad al sometimiento a pruebas genéticas prenupciales que revelaban las propensiones, anomalías o enfermedades entre los futuros contrayentes, y al asesoramiento mediante consejo médico genético obligatorio; el resultado que se obtuvo fue la erradicación de la enfermedad.

Ocurre entonces que en torno a la información genética de una persona confluyen diversos intereses -en principio, válidos y justificados- además del interés de la propia persona que es titular de la información acerca de su carga genética. Estos intereses diversos, no obstante, en principio no tendrían porqué

estar en conflicto. Efectivamente, por ejemplo, el interés de la persona y de su familia no tendrían porqué contraponerse, en la medida que, para comenzar, se supone que ha de existir cierto interés común entre ellos, en la medida que, por lo menos en principio, a la persona, se entiende, le ha de importar el bienestar de su familia y, en ese sentido, ha de ofrecer todo aquello (entre esto, información) que ayude al logro o mantenimiento de ese bienestar. Sin embargo, la situación no siempre se presenta tan simple; es así que habrá no pocas circunstancias en las cuales los intereses, aspiraciones o pretensiones de una parte no coincidan con las de la otra, o sencillamente, se opongan abiertamente. Estos casos son básicamente aquellos en los cuales se da, por un lado, la pretensión de conocer de una de las partes enfrentada al deseo de no conocer o de no dar a conocer la información genética personal. Se da así pues un conflicto entre lo que es el legítimo derecho a la intimidad y reserva, frente a lo que puede ser también un legítimo derecho, en este caso, a acceder a la información que puede ser relevante para la vida y actividad de las personas, y en ese sentido, sería un derecho a que se le ofrezca esa información en tanto directamente sea concerniente. Una situación como la descrita es un claro ejemplo de conflicto en el cual se contraponen dos principios claves, el llamado “principio de transparencia” y el llamado “principio de opacidad” (Malem, 1995: 163)

Con la idea de “transparencia” nos referiremos a la posibilidad de ofrecer y dar a conocer, de la forma más amplia posible, información personal, de forma que esta pueda ser usada en beneficio propio y en beneficio de aquellos con los que estamos relacionados, en la medida que esta información directamente les afecte. En relación con el campo de la genética, la “transparencia” supondría ofrecer y dar a conocer los aspectos relacionados con la carga genética y los constitutivos de la identidad genética de las personas, las cuales pueden dar indicios acerca de las características somáticas y aún psicológicas de esa persona. Por otra parte, la idea de “opacidad”, en cambio, referirá a la existencia de un ámbito de intimidad y reserva que se entiende necesario para que las personas puedan ejercer libremente sus acciones sin la intromisión de terceros y

con pleno respeto a su autonomía. Así pues, mientras la “transparencia” partirá del supuesto de poder conocer y, hasta cierto punto, de “poder ser conocido”; la “opacidad” se relacionará, más bien, con la reserva, con la posibilidad de no conocer y no ser conocido, y en ese sentido, es un límite a la información. Es fácil inferir qué aspecto es el que manifiesta cada uno de estos principios. Mientras que la “transparencia” pone el realce el hecho de que el bienestar muchas veces depende para su mantenimiento o consolidación de las posibilidades que tengamos de poder acceder a información; la “opacidad”, en cambio, realza el hecho de la natural necesidad humana de contar con un ámbito de intimidad en el cual uno pueda desplegar plenamente su libertad y autonomía. Estos principios, aunque planteados como absolutos podrían parecer contrarios, lo cierto es que no pueden sino ser entendidos como complementarios. En efecto, cierto es que estar informado es una necesidad, y como tal, satisfecha puede repercutir positivamente en los más diversos aspectos de la vida; pero no menos cierto es que gracias a que se puede contar con un espacio reservado e íntimo que el ser humano puede desplegar con libertad su personalidad y realizarse como ser libre. Es casi imposible imaginar que las personas pudiesen lograr el equilibrio psíquico y espiritual, necesario este para realizar su vida, sin la existencia de aquel ámbito de reserva, si no contase con un espacio propio sólo a sí mismo, vedado a la injerencia de los demás. Por lo demás, el plantear la preponderancia absoluta de uno u otro principio no parece razonable. Y es que efectivamente es difícil pensar que se pueda aceptar o, siquiera darse, una situación de absoluta transparencia (donde la gente esté sometidas a dar a conocer toda información personal propia, o sea, donde se encuentre condenada a ser del todo conocida, aunque esto suponga también la posibilidad de poder acceder a toda información proveniente de toda persona); de igual forma no parece imaginable, al menos en el contexto de una sociedad, una situación de absoluta opacidad, en tanto que esto implicaría el total asilamiento y la disolución de todo tipo de relación con las demás personas. El problema es que en la práctica muchas circunstancias difíciles hacen que la complementariedad aparezca como difusa y sea realmente complicado encontrar

aquel punto en el cual se pueda establecer un límite claro y justo entre la necesidad de opacidad y la exigencia de transparencia. Entre algunas de estas situaciones conflictivas que pueden darse, a propósito del conocimiento de la información genética personal, podemos considerar:

-El conflicto entre el titular de los datos genéticos y su familia consanguínea. Ya hemos mencionado en un apartado anterior las razones que fundamentarían el interés de los parientes consanguíneos por conocer la información genética de un miembro de la familia, las cuales, principalmente tienen que ver con el cuidado de la salud y con la posibilidad de poder realizar acciones de prevención de potenciales enfermedades que se puedan manifestar. La pregunta aquí es: ¿cuáles son los alcances de una obligación de compartir los datos genéticos con la familia consanguínea? En todo caso, si existen situaciones de reserva (opacidad) que justifiquen la privacidad del individuo frente al legítimo interés de la familia, ¿cuáles serían estas? ¿Podrían establecerse criterios generales para resolver estas situaciones de conflicto o debemos conformarnos con aspirar a formular respuestas adecuadas para casos particulares? Según esta última opción, la ética aplicable a esta problemática sería una ética “atípica”, “que aprende de casos conflictivos concretos” (Moreno Muñoz, 2002: 258).

-También se daría un conflicto entre los intereses del titular frente a los de su pareja. Como también antes se ha mencionado, el interés de la pareja por conocer los datos genéticos del titular se dirigiría antes que nada por la relevancia que esta información tendría para conocer o, al menos, prever la condición genética de la futura descendencia. En este caso, el problema se encuentra en establecer el límite del deber de informar a la pareja o, en todo caso, en determinar el derecho de la pareja a saber la información genética del titular en función de posibilitar el conocimiento de la carga genética de la descendencia o aún de evaluar la misma posibilidad de tener descendencia.

-También habría que tener en consideración si no existe además una

obligación por parte del titular de la información genética para con su futura descendencia, consistente en el deber de legarle una carga genética razonablemente saludable. Esta consideración está basada en lo que en el campo de la moral se ha desarrollado como la idea de responsabilidad para con las generaciones futuras, de gran importancia sobre todo en la fundamentación de la ética ecológica. En efecto, los hijos podrían reprochar haber sido dotados de una carga genética insana, la que, por lo demás, sería parte constitutiva permanente de ellos¹².

En todos estos casos, el interés de los terceros implica una demanda de transparencia, y en ese sentido, se ve enfrentado a la exigencia de opacidad de parte del titular de la información genética; opacidad que en estos casos se fundamenta en un interés previo del titular, opuesto al deseo de saber de los terceros; se trata del derecho a no saber, a auto restringirse y voluntariamente no acceder a cierta información por las implicancias que a nivel de la tranquilidad psicológica y espiritual puede causar el tener conocimiento de ciertos datos que hubiese sido preferible no saber. Como muestra, para poner un ejemplo concreto, parecería que “no se puede obligar a un individuo a conocer datos sobre predisposiciones a enfermedades futuras que no tengan curación, porque crearíamos una situación de impotencia que podría influir negativamente en su modo de vida” (Ibáñez Pareja, 1997). No obstante lo razonable de la idea, existe un problema con el conocimiento no deseado, y es que en sí, la propuesta central de este derecho supone ir contra ciertos postulados centrales de la sociedad liberal, en la cual, más bien se presupone que el conocimiento no puede en sí mismo ser dañino (Moreno Muñoz, 2002: 303), sino, muy por el contrario, se concibe como la base misma de las decisiones adecuadas.

¹² Por lo demás, cabría señalar que hoy en día esta situación se haya ya presente en los debates que se dan en el campo del Derecho, por lo menos norteamericano y europeo, en los cuales se discute la viabilidad de aceptar las acciones legales de responsabilidad civil –las que implican el pago de una indemnización- contra los padres por “concepción negligente”, sobre la base de un supuesto derecho a nacer sano.

Pero, por otro lado, también existe otro aspecto, y es que el acceso a los datos genéticos, si es que no se garantiza un adecuado nivel de “opacidad”, puede dar pie a que se genere una serie de formas de discriminación “genética”; discriminación que puede ser aún más nociva en la medida que no sólo se limitaría al sujeto poseedor de determinada carga genética, sino que se extendería también a sus familiares, en la medida que estos comparten con aquél una afinidad genética. Se trata aquí entonces del conflicto que se pueda establecer entre ya no el titular y su entorno familiar, sino entre el titular y su entorno social, en la medida que se pueda hacer uso de su información genética. En estos casos, el titular podría apelar a la opacidad como forma de protección frente a situaciones de riesgo potencial en las cuales podría verse involucrado por distintas razones. Algunos ejemplos de situaciones conflictivas en relación con este aspecto se configurarían en las siguientes circunstancias:

-Poseer genes que pueden ser considerados potencialmente “peligrosos” (como pueden ser alguno que predisponga al comportamiento violento a su portador) podría generar la marginación de esa persona (como potencial delincuente, por ejemplo). Esto, claramente, sería igual a juzgar a la persona por su estado y no por sus actos, como debería ser lo éticamente correcto. Pero también es cierto que el acceso a los datos genéticos –principio de transparencia- por parte de la sociedad en este caso, puede permitir que se generen programas de prevención y tratamiento que minimicen o eviten que se manifieste de manera relevante el efecto de esos genes (ya que, si no caemos en el reduccionismo genético y aceptamos que la conducta es producto de los genes y de la influencia del ambiente, podemos imaginar el desarrollo de programas que, actuando sobre el entorno social, tiendan a contener o mantener latentes el efecto de los genes).

-A nivel laboral se pueden dar rechazos en la medida que se tiene una condición tal que supone la posibilidad de desarrollar en el futuro una enfermedad o estado que invalide para ejercer el cargo asignado o que implique a futuro una disminución de los niveles de

desempeño. Rechazar a un aspirante teniendo en cuenta estos datos ¿puede llegar a definirse como una forma de discriminación laboral? En todo caso, parecería razonable, por parte del aspirante, el poder mantener la reserva acerca de su condición (mantener su opacidad) para evitarse riesgos. Sin embargo, por otro lado, conocer la condición genética del empleado puede ser importante para el empleador (en lo que respecta a la capacidad de aquél de desempeñarse laboralmente, en la proyección para el pago de beneficios, etc.). Pero la exigencia de transparencia no sólo se limitaría a la relación con el empleador y circunscrita al ámbito económico, puesto que también puede ser relevante para otros empleados (que, por ejemplo, pueden ver comprometida su seguridad en el futuro puesto que ésta puede depender mucho del desempeño de su compañero, sobre todo en ciertas actividades riesgosas).

-Otros aspectos sociales, como puede ser el acceso a un seguro, se pueden ver restringidos en mayor o menor medida contra más público pueda ser el acceso a los datos genéticos (que pueden revelar las predisposiciones a ciertas enfermedades). Si partimos del hecho de que las asegurados trabajan en función al riesgo, es de suponer que si este es demasiado alto –por la predisposición genética de la persona- les sea más conveniente

mejor no asegurarla. Aquí la pregunta que cabe hacerse es, ¿no se está en la práctica más bien cerrando la posibilidad de que esa persona cuente con un seguro? El tema es más grave aún si se consideran dos aspectos: uno, que la restricción de contar con un seguro también se puede extender a sus familiares, en tanto que comparten una misma carga genética y, en ese sentido, es factible que compartan también las mismas predisposiciones; y, segundo, esa restricción resulta siendo mucho más perjudicial en la medida que la persona afectada es una que tiene muchas posibilidades de verse afectada en su salud en un futuro (paradójicamente, entonces, se trata de una persona que necesitaría con mayor razón contar con un respaldo que le puede ayudar en caso que tenga que enfrentar algún tipo de contingencia a raíz de los problemas de salud que puede sufrir).

Se puede seguir leyendo sobre el mismo tema o similares en:

- www.bioeticaweb.com
- <http://www.bioetica-debat.org/>
- **Revista de Derecho y Genoma Humano** (Publicación de la Cátedra Interuniversitaria de Derecho y Genoma Humano – España)

Referencias Bibliográficas:

Ibáñez Pareja, E. (1997). *PGH: aspectos sociales y éticos*.

En: < <http://www.ugr.es/~eianez/Biotecnologia/etica.html> > Consultado el: 11/05/2013

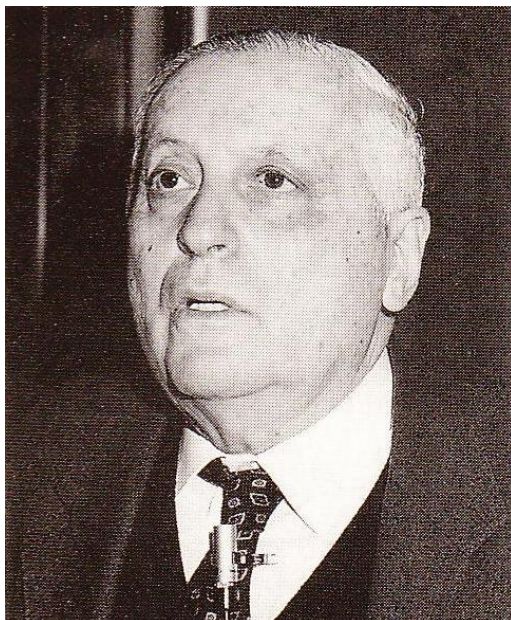
Malem, J. (1995) “Privacidad y mapa genético”. En: *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía del Derecho*, 2, pp. 159-183

Moreno Muñoz, M. (2002) *El debate sobre las implicaciones científicas, éticas, sociales y legales del Proyecto Genoma Humano. Aportaciones epistemológicas*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Miguel Ángel Quiroga Vizcarra: Bachiller en Derecho y Abogado por la Pontificia Universidad Católica del Perú y bachiller en Filosofía por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Docente. Ex asesor del Decanato de la Facultad de Educación de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Ha participado en diversos eventos como ponente. Autor de artículos sobre temas de ética, filosofía política, filosofía del derecho, corrupción y derechos humanos.

Recibido: 12/06/2013. Actualizado: 8/11/2013. Aprobado: 9/11/2013.-

EPISTEMOLOGÍA,
FILOSOFÍA DE LA CIENCIA,
METAFÍSICA



CRÍTICA A LA NOCIÓN DE UNIDAD EN LA OBRA “*ENTRE EL TIEMPO Y LA ETERNIDAD*” DE PRIGOGINE

Dardo Bardier
dbardier@gmail.com

*La exploración de este mundo,
a la vez uno y múltiple,
sólo está en sus comienzos.*
Prigogine

La noción de *lo uno* cambia. Los humanos, como personas y como grupos, siempre la estamos descubriendo/construyendo. Nadie escapa a usar su propia versión de qué es una *unidad*. Grandes personalidades, con grandes capacidades de comunicación, la han teorizado profundamente en diversos ámbitos.

Ilya Prigogine realizó una dura crítica a la noción de *uno* usual en el ámbito culto de su época. Observó cómo se equivocaban los científicos y filósofos más reconocidos, al concebir unidades. E introdujo notables propuestas sobre cómo debíamos corregirla, de acuerdo a lo que entonces se estaba sabiendo de nuevo.

Luego de un cuarto de siglo de “*Entre el Tiempo y la Eternidad*”, es hora de criticar sus críticas, y ver qué aportó de cierto, y qué debería ser reconsiderado.

Palabras claves: Unidad inclusiva, unidad exclusiva, Prigogine, unidad entera, unidad sistémica, unidad parcial, unidad escasa.

En cualquier crítica que se haga a un trabajo ajeno, es éticamente necesario reconocer que no es posible enterarnos de absolutamente todo lo que trató de decir su autor, y menos en qué contexto exacto lo hizo. Necesariamente nuestro análisis de sus escritos será un tanto *pobre* (de no todos sus dichos), *escaso* (de no todos los niveles de su pensamiento), y *parcial* (de no en todos los aspectos de sus encares). Inevitablemente será incompleto, pues es humanamente imposible pretender esperar eternamente hasta terminar

una crítica perfectamente completa. Aquí estudiaremos el tema *unidad* sólo en base a nuestra interpretación de algunos fragmentos de su obra “*Entre el tiempo y la eternidad*”, en la traducción disponible.

Me atenderé al orden de su discurso.

“*Se plantea apremiantemente la cuestión del tiempo.*” (Página 10) El tema *tiempo* ya era *planteado* desde hace siglos y milenios. Lo novedoso es que se empezó a

convertir en una *apremiante cuestión* hace unos decenios, cuando algunos autores, entre los cuales Bachelard, entraron a denunciar que los nuevos descubrimientos indicaban que la noción tradicional de *tiempo* no estaba suficientemente bien considerada.

Es que, el absurdo ninguneo, consciente y no consciente, desde siempre, de un aspecto esencial de la realidad como lo es el tiempo, cargó a la cultura, y aún a la ciencia, de una variedad fantástica de mitos y leyendas sobre cómo es *lo real*. Costó, cuesta y costará deshacer tantos perjudiciales desaciertos. La realidad cambia sin parar.¹³ Las sucesivas investigaciones han ido denunciando nuestros innumerables modos de cosificar nuestras representaciones (a veces muy útiles), que han sido creados por nuestra biología y por las ideologías dominantes. A los cuales no escapan siquiera los estudiosos más revolucionarios.

“La relatividad general (...) introdujo la idea revolucionaria de una relación entre el espacio-tiempo y la materia. Pero esa relación se concibe como esencialmente simétrica: la presencia de la materia determina una curvatura del espacio-tiempo, y esa curvatura determina el movimiento de aquella materia.” (Pág. 17) Lo que está diciendo es que: *espacio, tiempo y materia* no son independientes. O sea que, en todos los niveles de lo real, siempre hay grados de integración *espacio-tiempo-materia*. Y ello es muy cierto, pero se queda corto, pues lo concreto siempre es una unión/desunión *espacio-tiempo-materia-carga-forma-vacío*.¹⁴

Por otra parte, cuando se habla de la *curvatura del espacio-tiempo*, a veces se la imagina como si ella pudiese darse sólo en el *espacio* y en el *tiempo*. Pero, para que una curvatura produzca efectos es imprescindible que sea completamente real, integralmente concreta, no sólo en un par de aspectos de lo real; debe ser también *sustancial*, incluyendo al *vacío*, pues todas las cosas son casi sólo vacío.

“En este mundo complejo, algunos <objetos> se destacan naturalmente y han captado la atención de los hombres, suscitando el desarrollo de técnicas y la creación de lenguajes que hacen inteligible su realidad.” (P. 24) Lo real tiene unidades incluidas en otras

unidades, cuyas cadenas causales emitidas puede que lleguen, como información, a entrar en un humano, y dentro de él sigan camino hasta su conciencia y otros destinos. El *objeto de nuestra atención* no es meramente lo real atendido, allí, sino ya la integración con el cómo lo atendemos, aquí. Prigogine hace muy bien, pues, en advertirnos del problema al entrecomillar la palabra *<objetos>*, pues se suele erróneamente confundir la concreta unidad atendida con el modo en que ella es objeto de nuestra atención. El *objeto* es una cosificación orgánica-cultural-personal de la *unidad real* que mediante él atendemos. Para otro ser vivo, la misma unidad concreta será atendida como un objeto quizá diferente. Aclarado esto, es cierto que algunas unidades concretas interaccionan de tal modo con lo que está a su alcance, que en el caso de hacerlo con nosotros, que tenemos ciertas capacidades/incapacidades perceptivas, la consideraremos un *objeto*. Y si tales objetos *se destacan*, y *captan nuestra atención*, y si insisten en repetirse parecidos para nuestras limitadas capacidades de ver sus diferencias, seguramente suscitarán *técnicas y lenguajes* que nos permiten acercarnos a su esencia, que *hacen inteligible su realidad*.

“Una evolución <antitermodinámica>, en el curso de la cual la entropía disminuiría y las diferencias se ahondarían en lugar de nivelarse, seguía siendo posible físicamente con el mismo derecho que la evolución termodinámica observada.” (27) En el universo infinito, toda emisión de lo que se desorganiza, termina llegando a algo que, entonces, al recibirla se organiza. Solamente imaginando muros perfectos que aislasen el campo en observación, y de ese modo impidiendo la acción del resto del universo, se podría suponer que el mismo se va nivelando hasta quedar en una sosa igualdad. No debemos extender gratuitamente la noción de entropía fuera de tal campo termodinámico controlado. Unas unidades se ensamblan a costa de otras que se des-ensamblan. Si consideramos sólo las segundas no tendremos una conclusión realista.¹⁵

“Incluso el eterno retorno está marcado por al flecha del tiempo, como el ritmo de las estaciones o el de las generaciones humanas.”

¹³ Artículo *El Movimiento de lo quieto*. Ariel N° 4.

¹⁴ *Categorías Inclusivas de la realidad*. Capítulos: 9, 8, 12, 11, 10 y 4, en ese orden.

¹⁵ *Categorías Inclusivas*, páginas 502 y ss.

(28) Esto es más importante de lo que parece. Lo que está diciendo es que la repetición de algo en una escala siempre está dentro de otro algo mayor, en una escala mayor que, a los efectos, no se repite. Es decir, toda repetición está dentro de una no-repetición, en la cual pueda suceder. Y toda curvatura está dentro de una linealidad que le sirve de referencia. Si sólo hubiese curvatura, no sería curvatura, sería lo normal. Si sólo hubiese repeticiones, en todas las cosas, en todos los aspectos, en todas las escalas, todo sería uniformemente igual, pero ello no constata. “*Ninguna especulación, ningún saber ha afirmado jamás la equivalencia entre lo que se hace y lo que se deshace.*” Es decir, el abandono de la noción de entropía como noción de validez generalizable, no justifica imaginar que las cosas que se desordenan se vuelven a ordenar tal cual, como si el tiempo fuese reversible. No es así: lo que se desordena ya no será lo mismo jamás. Los viejos no se convertirán en bebés.

Los besos que no dimos ya no volverán.

“*Existe, como veremos, para sistemas suficientemente inestables, un <horizonte temporal> más allá del cual no se les puede atribuir ninguna trayectoria determinada. A cualquier estado inicial determinado con una precisión finita dada corresponde un tiempo de evolución a partir del cual sólo podemos hablar del sistema en términos probabilísticos.*” (31) Es claro que ese horizonte, entre lo determinado y lo probabilístico, está más o menos alejado según el tipo de comportamiento que tenga algo real respecto a otro algo real. Y luego de lo probabilístico llega un tiempo final para la interacción específica, cuando la espuma concausal se hace tan complejamente combinada con otras que la específica cadena causal se pierde sin consecuencias propias.¹⁶

Al olor de la flor se le olvida la flor y se convierte en olor del campo.

“*Sucedo que el mundo no es uniforme, no está en su estado más probable.*” (32) Suponer que el universo, si es una unidad, debe tener un promedio, en el cual se ubicaría, falla dramáticamente. El error está en suponer que es una unidad como otras que conocemos. Si es infinito, ¿en cual de sus escalas supondremos

que es uniforme? Si fuese en todas, es claro que no es así. Si fuese en la máxima escala, nos tropezamos con que no tiene tal máximo, pues ello supondría aceptar que tiene límites... ¿con la nada? Cada vez que imaginamos un máximo, él está dentro de otro máximo aún mayor. Así, no hay modo de que haya un supuesto *promedio universal*. Para tener un promedio tenemos que tener una lista acotada de elementos a promediar. Y no hay tal imaginario acotamiento final del universo, sólo sus componentes tienen cuantías acotadas.¹⁷

“*Entre esos mundos, se encontrarán algunos cuyos estados son de probabilidad (es decir, entropía) creciente, con la misma frecuencia que otros cuyos estados tienen probabilidades decrecientes.*” (33) Que hay mundos en organización y otros en desorganización se comprueba muy fácilmente. Pero sería un sinsentido imaginar que ambos tipos de mundos suceden *con la misma frecuencia*. Pues comparar la frecuencia de todos los mundos que se están ordenando con todos los mundos que se están desordenando sólo sería posible en un *universo con límites* con algo exterior, lo cual, justamente, el universo con la nada no puede tener.

“*La idea de que el universo como totalidad escapa a las afecciones del devenir no es en sí una idea nueva.*” (41) El problema es que no existe tal *totalidad* de-finida por confines. No hay una piel del universo. Y evidentemente, si no la hay, como conjunto infinito, no puede ni devenir, ni dejar de devenir. “*El universo es así uno, infinito e inmóvil... No se mueve (...) porque no hay nada fuera de él donde dirigirse, ya que él lo es todo.*” Ni se mueve ni se deja de mover: tiene movimientos en sus unidades inclusivas concretas, pero no lo tiene como conjunto, pues al abarcar todo lo real, no queda otro algo respecto al cual moverse.¹⁸

“*Las discusiones metafísicas no se superponen arbitrariamente a cuestiones propiamente científicas, sino que dependen de ellas de manera crucial.*” (41) Agreguemos: Y viceversa. No logramos avanzar científicamente en los temas en que la filosofía no abra sus cerrojos. Tenemos anteojeras teóricas. “*Que*

¹⁶ Escalas cooperantes, capítulo XIII: Crítica escalar a la causalidad.

¹⁷ Escalas cooperantes, capítulo I: Escalas extremas del universo.

¹⁸ Escalas cooperantes, páginas 14 y ss.

nuestro conocimiento no pueda pensarse sin referencia a la relación que mantenemos con el mundo no es en sí mismo sinónimo de límite, de renuncia.”(46) Al estudiar el cómo conocemos los humanos, hacemos un cortocircuito notable a un mejor conocimiento, pues entramos a entender cómo nuestras especies se las han arreglado durante millones de años para entender su mundo antes de contar con la ciencia. Es decir, la humanidad puede empujar los límites sociales del conocimiento.

Prigogine sabe esto, y el siguiente capítulo lo titula: *¿Cómo mirar al mundo?*

“En el siglo XIX, la vida, las diferentes especies, la existencia de los hombres y de sus sociedades se concibieron como productos de la evolución. En la actualidad, a finales del siglo XX, nada parece que pueda ya escapar en el futuro a este modo de inteligibilidad; ni la materia, ni siquiera el espacio-tiempo.” (51) Todo cambia incluido dentro de cambios mayores e incluyendo cambios menores. Cualquier evolución implica algo a mayor escala que contiene a los elementos-evolucionando. La evolución/revolución de la Tierra está dentro de la evolución de la galaxia, y ésta dentro de la del cúmulo de galaxias. *“Las diferencias, que fluctúan sin parar, pueden cambiar de escala y generar una verdadera diferencia, la transformación del perfil medio de la población.”* (54) Esto es muy cierto, pero hay un detalle que se debe aclarar, pues puede dar pie a suposiciones muy peligrosas: Son tan verdaderas las diferencias particulares y locales, que pueblan el mundo, como la integración de todas ellas transformando el perfil medio de la población. No hay modo de integrar concretamente algo concreto con elementos no concretos. Creer que sólo su integración es real, cae en un totalitarismo negador de lo local y personal. Lo que sucede en cualquier escala es tan real como lo que sucede en la escala mayor, pues yendo al infinito universo, simplemente no hay una final.

¿A cuál escala llamaríamos: *La Total, La Verdadera, La Real?*

“El estado de equilibrio corresponde al caso particular en que los intercambios con el medio no hacen variar la entropía y, por consiguiente, la producción de entropía es también nula.” (56) La noción de equilibrio debería ser refinada un poco más. ¿Equilibrio respecto a qué? Puedo pararme en equilibrio

respecto a la Tierra, pero estar viajando a gran velocidad respecto al Sol. ¿Equilibrio en qué aspecto? Puedo estar en equilibrio espacial, pero no térmico. ¿Equilibrio en qué escala? Puede mi mano estar en equilibrio respecto a mi cuerpo, y mi cuerpo estar cayéndose al piso. Hay pues, equilibrios más *totales, integrales y enteros* que otros.¹⁹ Como, a los humanos, nos es muy complicado, o imposible, considerar la rica realidad de un modo tan completo, lo que solemos hacer es suponer que, aparte de las pocas escalas consideradas de las pocas variables consideradas en los pocos ejemplos considerados, lo demás está quietito, como por arte de magia, quizá por nuestro *control de variables*, valores y hechos, o por casualidad. Es decir, la disipación puede suceder en una o en plurales variables, rangos y conjuntos concretos, pero, a la vez, suele haber concentración en otros. A decir verdad, alcanza con analizar un poco mejor lo real para constatar que cualquier equilibrio en una escala y aspecto no es tal en otras escalas y aspectos. Alcanza con ver los grandes conjuntos de desequilibrios en una escala para constatar que a una escala mayor pueden conformar un equilibrio. Los equilibrios son relativos a las escalas de los hechos en interacción.²⁰

En ciertos casos, *“Los vórtices que han aparecido tras algunos miles de colisiones ya no se deshacen, sino que se hacen cada vez más pronunciados, reclutan un número cada vez mayor de moléculas hasta organizar la totalidad del medio.”* (61) Luego de muchas colisiones resulta que el conjunto empieza a tener nuevas leyes. Es decir, unas unidades concretas se desorganizan y decrecen, pero otras crecen y se organizan.

“En tal régimen, el sistema constituye un todo del que cada parte es sensible a todas las demás.” (66) Atención: no realmente todas las del universo, sino todas las que están a su alcance. O sea, todas las unidades son inclusivas, pues siempre funcionan dependiendo de sus componentes, de sus semejantes, y de sus compuestos. *“La noción de sensibilidad une lo que los físicos tenían costumbre de separar, la definición del sistema*

¹⁹ *Totales*: en todas las unidades involucradas. *Integrales*: en todos los aspectos claves. *Enteros*: en todas las escalas del hecho.

²⁰ *Escalas Cooperantes*, capítulo VI: *La desigualdad de lo igual* (y la igualdad de lo desigual).

y su actividad.” (67) No se puede separar completamente la unidad concreta de sus interacciones. *Hecho, hecho-que-le-incluye y hechos-incluidos*, siempre actúan juntos, aunque, desde luego, en unos casos lo más efectivo en una interacción es el meso-hecho, o el micro-hecho incluido, o el macro-hecho incluyente. “*Es la actividad intrínseca del sistema la que determina cómo debemos describir su relación con el entorno, la que genera así el tipo de inteligibilidad que será pertinente para comprender sus historias posibles.*” (68) Si el hecho sucede sobre todo en lo meso, una descripción de lo meso será la correcta. Pero si sucede sobre todo en lo micro, la descripción micro será la correcta. Y si sucede sobretodo en lo macro, la descripción macro será la correcta. Y sería muy incorrecto describir lo meso mediante lo micro, o lo macro mediante lo meso, salvo cuando se deben explicar emergencias de uno a otro nivel. Si describiésemos lo meso sólo mediante lo micro, el *paralogismo de falsa precisión* escamotearía el realismo de la representación.²¹

“*Las correlaciones se definen con respecto entre el todo y las partes que caracterizan a cada uno de ellos [los diferentes regímenes de actividad].* (60) Las *correlaciones* no son otra cosa que las *comuniones entre las diversas escalas* de toda interacción. Es la interacción inter-escalar. Que se presenta de muchos modos: gobernanza, independencia, libertad, autonomía, impuesto, etc.

“*El estudio del punto de bifurcación más sencillo, aquel en el que un estado se hace inestable mientras emergen simétricamente otros dos posibles estados estables...*” (69) Las *bifurcaciones* son los lugares y momentos en que el espacio-tiempo-sustancia-vacío de lo concreto pasa de un estado a otro. Nodos de cambio o de decisión. Es claro que ello suele ser muy instantáneo y puntual para lo micro, y mucho más amplio y duradero para lo macro.

“*Lejos del equilibrio, esta definición [la común] del objeto físico-químico debe ser abandonada, mientras que nuevos conceptos – los de correlación, inestabilidad, sensibilidad, bifurcación- se hacen pertinentes.*” (72) Y también muchos otros conceptos, tales como *inclusividad, integridad, entereza*, etc., entran a definir mucho mejor que antes a las unidades

de lo real. “*Nuevos conceptos, portadores a la vez de aproximaciones inesperadas y distinciones insospechadas, desestabilizan hoy las categorías mejor establecidas, y establecen múltiples vías de comunicación entre las ciencias.*” (75) El trabajo *Categorías Inclusivas* se dedica justamente a esto, a criticar las categorías hasta ahora veneradas y darles un nuevo sentido y ordenamiento, más realista y efectivo, de acuerdo a los mejores logros de la ciencia y de la humanidad.

“*Donde quiera que dirijamos nuestra mirada, encontramos una mezcla en la que lo simple y lo complejo coexisten sin oposición jerárquica.*” (78) La razón es sencilla: lo que en una interacción es simple, en otra, a menor escala, es complejo. Y una escala no es genéricamente jerárquica sobre otra; su importancia depende del caso, o grupo de casos concretos implicados en la, o las, interacciones.

“*Con el fin de explorar esta renovación de las relaciones entre lo simple y lo complejo tomaremos como guía la noción de atractor.*” (76) En lo real hay explosiones concausales que se dispersan cada vez más, se hacen cada vez más impredecibles. “*Situaciones iniciales tan próximas como se quiera pueden generar evoluciones divergentes.*” (82) En cuyo caso, el aleteo de la mariposa quizá podría no crear nada, o quizá podría crear un huracán.

Pero hay pluri-encadenamientos causales que tienden a un estado, a un valor de una variable, tal como si algo “*atragese*” la acción. “*El sistema evoluciona hacia un ciclo límite.*” (79) “*Simplicidad que ya no resulta de un caos indiferente de procesos individuales sino de una coherencia de conjunto en donde los procesos parecen remitir a un todo que, sin embargo, no les es preexistente.*” (80) Es decir, la escala mayor en la que están inmersos los procesos, no necesita ser previa, alcanza con que suceda acompañando esos procesos. Los procesos menores forman los mayores, y a estos les siguen menores, y así, la noción de jerarquía-genérica queda obsoleta en los procesos inclusivos reales. Las unidades mayores construyen a las menores y las menores construyen a las mayores. La sociedad hace al hombre y el hombre hace a la sociedad, y no hay mítica flecha jerárquica fija.

“*El horizonte temporal puede retroceder, pero no puede ser anulado por las medidas de precisión creciente que autoriza la*

²¹ Escalas de la realidad: 236 y ss.

teoría.” (86) El *hasta cuando* podemos predecir lo que sucederá depende de nuestras habilidades, pero también depende de los mismos hechos a predecir.²² “*La existencia de sistemas caóticos transforma la noción de impredecibilidad, la libera de la idea de una ignorancia contingente, que podría ser superada simplemente con mejor conocimiento, y le da un sentido intrínseco.*” (87) La realidad misma actúa un tanto errática, borrosa, interminada. Pero “*Los grandes mecanismos de regulación metabólica no están llamados a un comportamiento errático.*” (94) Si son *metabólicos*, orgánicos, obviamente no son *mecanismos* sino *organismos*, cambiantes ensamblados vivos. Pero sí, es verdad, en cierta escala de lo vivo no conviene que sean erráticos, pues sólo la regularidad, los ciclos, lo predecible permite un grado de ser afectado/afectar admisible, adaptativo, pues **sentir y responder** sólo pueden suceder óptimamente dentro de ciertas exigencias limitadas y no si éstas son extralimitadas.²³ Pero, en otras escalas menores y mayores, puede haber actividad más heterogénea y, sin embargo vivimos.

“*Las [bio]moléculas ya no son solamente estructuras complejas particulares sino actores cuya existencia depende de la actividad de otros actores y cuya actividad es necesaria para éstos.*” (95) Esta frase entra de lleno a reconocer la **inclusividad cuanti-cualitativa** de lo real. No sólo la unidad en las meso escalas es capaz de actuar como nodo que reacciona y responde a lo que le afecte, según sus micro y macro escalas, sino que también sus sub-unidades y supra-unidades tienen la correspondiente capacidad de actuar. En el mundo real, cada entera-unidad es más o menos actora. Nada es perfectamente ni absolutamente pasivo. Todo tiene su historia y sus capacidades de seguir, o no, siendo casi lo que eran.

“*La historia cuyo nacimiento intentamos comprender existe ya, portadora de la distinción entre lo que es ruido y lo que es pertinente.*” (98) En cada interacción real hay separación entre lo que realmente cambia, y lo que es sólo seguir siendo.

“*El determinismo, que parecía una consecuencia ineluctable de la inteligibilidad dinámica, se encuentra reducido hoy a una propiedad que solamente es válida en casos particulares*” (104) La primera parte de esta frase es realista, la segunda no. Es un error cosificar la situación, como si en unos hechos, unidades y casos se cumpliera perfectamente y en otros ni pizca. Lo real, en cada caso, siempre es en diferentes grados de determinado/indeterminado, según cada aspecto, según cada rango de escalas, de cada una de sus interacciones. Lo que es determinado a una escala no lo es en otra y viceversa. Hoy seguro que habrá algún accidente mi país. Y también es seguro que algunas de los electrones involucrados en el accidente, en nada cambiarán su andar. Pero qué y como será el accidente, sólo es probable.²⁴

“*La ley probabilística permanece así como una ley fundamental, mientras que la ley determinista deriva de una idealización incorrecta.*” (106) Esto es un acertado reproche a los deterministas, pero cae en un método con alto grado de optimismo, como lo es el cálculo de la probabilidad. Si tengo personas de similares alturas, es muy probable que el promedio refleje la mayoría de los casos, aproximadamente. Pero si sólo hubiese enanos y gigantes, la ¡probabilidad es un idealismo sin valor real!²⁵ Y en las interacciones tele-escalares, excesivamente desproporcionadas, lo probable se hace necesariamente determinado. Seguro que no veré personas de kilómetros de altura. La Tierra seguro desaparecerá, un día.

“*Encontramos un límite intrínseco a la previsión: lo que hoy está oculto en el ruido de fondo de nuestras observaciones podrá mañana jugar un papel crucial.*” (113) En lo real, la causalidad emerge y se sumerge de unas escalas y aspectos a otras escalas y aspectos. Y las capacidades de cambio, de una cuanti-cualidad del hecho, pueden estar latentes en otra del mismo entero e integral hecho. Los cambios en lo meso pueden provenir de lo meso, pero también de lo micro y/o de lo macro.²⁶

“*Cualquier descripción corresponde con una <ventana>. La existencia de esa*

²² Escalas Cooperantes, capítulo V: In-terminaciones.

²³ Categorías Inclusivas, capítulo 13, La organización es: animada e inanimada.

²⁴ Escalas cooperantes, capítulo V, In-terminaciones.

²⁵ Escalas cooperantes, capítulo VIII, Unidades reales y unidades de cálculo.

²⁶ Escalas cooperantes, capítulo IV, Otras transformaciones cuanti-cualitativas.

ventana define el <poder de resolución> de nuestras descripciones. (115) Con nuestra limitada acuidad, podemos poner la lupa, pero siempre se llega a límites con lo desconocido.²⁷ Pero, en la realidad de los hechos, también hay ángulos óptimos, mínimos y máximos de interacción.²⁸ “*Todos los sistemas integrables pueden describirse en términos de variables de ángulos y de acción.*” (120) El efecto de algo depende de con qué ángulo se recibe.

“*Una colisión entre dos partículas puede ser asimilada a una transferencia de energía entre estas dos partículas.*” (122) La noción de *energía* es demasiado genérica, y junto con la de vacío, puede describir la realidad entera. Es un universal poco detallado. Para detallarlo agregamos un adjetivo: *energía cinética*, o *energía térmica*, etc. ¿Por qué para las partículas no se usan nociones tan usuales en nuestro meso-mundo como *volumen, forma, color, olor, tamaño*, etc., que quizá nos podrían dar una imagen más entendible? El motivo es que esas nociones extremadamente útiles en el cotidiano mundo meso empiezan a ser inútiles cuando la escala de lo observado nos es demasiado lejana. Pierden realismo porque nuestra interacción ya no funciona según ellas.

El modo en que nos es lo *micro* no es igual el modo en que nos es lo *meso*.²⁹

“*Las variables que la dinámica clásica definía como independientes, medidas por coordenadas que son longitudes o cantidades de movimiento, ya no lo son en mecánica cuántica.*” (140) Espacios, tiempos y movimientos, son encares de la realidad que jamás son independientes entre ellos, aunque en unos casos predominen unos u otros. En un reloj atendemos el tiempo, en una regla la distancia, en un proyectil el movimiento. Pero en todos los casos hay espacio, tiempo, movimiento, sustancia y vacíos, y unos están funcionando al lado de otros, e incluidos en terceros. Las categorías son *inclusivas*.

Prigogine cita a Popper: “*Probablemente, aún en ausencia de <sujeito observador> que experimentase e interfiriese con él, nuestro mundo sería tan in-determinista como lo es.*” (149) Al decir “*tan*” está aceptando diversidad de grados del

determinismo/indeterminismo del mundo. Un observador es algo real que recibe información real. La información no es más que aquellas cadenas causales que llegan a un **nodo sensible-y-respondón** de la realidad. Toda unidad tiene algún grado de verse afectada por lo que está a su alcance, y de afectarlo. O sea que, un observador vivo no es más que un sutil tipo de unidad concreta. Toda unidad concreta es afectada por las consecuencias causales de lo que le alcance y, a su vez, lo afecta con las suyas. Toda interacción es mutua, lo cual no implica simetría. Pero, lo más interesante, en cada interacción, aún considerando uno sola de esas dos flechas (la aferente o la eferente), las afecciones en el afectado no sólo dependen de lo que afecta sino también de lo afectado mismo. Por sus escalas comparativas, por sus cualidades contrastadas, por sus componentes y compuestos puestos en juego. Un moscardón cercano es más molesto que uno lejano. Y uno que se mete en mi nariz es más molesto que el que se posa en mi mesa. Según las escalas de los términos de una interacción será la afectación. O sea, la realidad le es a algo según sea ese algo.³⁰

No existe el “*es*” en abstracto. En cada interacción o grupo de interacciones sólo hay me-es, te-es, le-es, nos-es, vos-es, les-es. Lo cual no quiere decir que necesariamente sean muy diferentes: suele ser posible traducir unos a otros. El le-es puede ser inferido a partir del me-es. Podemos comprender lo que afecta a los otros inclusivos.

“*El hecho que nuestro Universo sea <tibio> y permita la existencia de átomos estables es también la condición para la construcción de las moléculas y para la aparición de los seres vivos.*” (160) En la gama de una variable, por ejemplo, la térmica, el ser “*tibio*” sólo significa estar en un valor “medio” respecto a algo. Lo tibio ahora para nosotros no necesita sernos tibio mañana. Y menos para otro ser vivo. O sea, nos-es en las meso-escalas; incluso si varía un poco hacia las circa-micro-escalas y un poco hacia las circa-macro-escalas.

Es claro que, en la explosión de una nova, difícilmente se puede dar duraderas estructuras de ensamble sofisticado de la materia. Y cerca del cero absoluto, quizá sean

²⁷ De la Visión al conocimiento, capítulo 2, La acuidad.

²⁸ Categorías Inclusivas, páginas, 98, 279, 282, etc.

²⁹ Categorías Inclusivas abunda en los porqué de que unas categorías confluyan con otras en las tele-escalas.

³⁰ Escalas de la realidad, capítulo 11, Los bordes integrales y enteros definen escalas.

tan estables que no puedan ser sofisticadas. En las situaciones que *nos-son* extremas, aunque no se den los ensambles llamados *seres vivos*, siempre se dan ensambles. Lo particular del entorno de tipos de ensambles o unidades concretas a las que llamamos *vivas* es que las percibimos o detectamos como vivas. Lo cual es directamente dependiente de nuestras capacidades e incapacidades de percibir personalmente y de detectar socialmente, con la ciencia, sus organizaciones. El calificativo de “tibio” es dependiente de nuestras cuantificabilidades humanas.³¹ Lo tibio para algo puede ser frío para otro algo. Lo real es como es, lo que cambia es su *para quién o qué es*.

“Podría llegar a ser concebible que otros Universos hayan precedido al nuestro y puedan sucederle.” (165) Aquí la palabra incorrecta es “Universo”, y debe ser reemplazada por *mundo*. Pues, si se trata del *universo*, necesariamente no es un *pluriverso*. Antes del universo no hubo nada, y luego de él no habrá nada, por el simple hecho de que, al ser el todo de todos los todos, incluye a los todos anteriores y a los posteriores. No hay pluralidad de universos, hay pluralidad de mundos. Es cierto que cualquier configuración actual de los *qué* y los *cómo* siempre fue precedida de otras, y será sucedida por otras más. Pero la existencia del universo, como conjunto, no tiene exterior respecto al cual cambiar. Siempre es. Los mundos finitos se suceden en el universo infinito y eterno. Y no porque un mundo sea enorme para nosotros, se convierte en *universo*.³² Pero continúa: *¿Porqué no observamos tales fluctuaciones sino sólo un Universo que existe desde hace quince millones de años?* (174) Es claro que alguna tenía que ser suficientemente grande como para que no pudiésemos observar más que una parte de tan casi universales fluctuaciones.

“La flecha del tiempo de nuestro Universo no es creada sino actualizada por la fluctuación que desencadena el nacimiento de este Universo. El tiempo precede a la existencia.” (183) De nuevo se llama *Universo* a lo que no es más que *un mundo*. Decir “este Universo” implica suponer que hay otros, que

no son “este”, por lo cual cada uno de ellos necesariamente está dentro del verdadero universo. Y el *tiempo* que menciona, el del verdadero universo, obviamente precede a la *existencia* de “este Universo”, pero no precede a la existencia del universo que le incluye. Y culmina bien: “No podemos pensar en el nacimiento absoluto del tiempo.” (187)

“Los físicos saben ahora que su modo de descripción, la elección de lo que puede ser despreciado o debe ser tomado en cuenta en la definición de su objeto, no viene dado de una vez por todas sino que puede depender de modo intrínseco del régimen de actividad de aquello que estudian.” (197) Es decir, desaparece la absolutista *cosa-allí* para ser sustituida por la *unidad inclusiva* que es/deviene según con qué funciona, para qué o quién es. La noción de una *unidad-allí-para-cada-unidad-allá* es más ajustada a lo que hoy sabe la ciencia. Y ello ya no es singular, sino singular/plural, pues para el mismo *allí* hay muchos *allá*. Para cada *es* hay muchos *me, te, le, nos, vos, les* inclusivos.

“La evolución del sistema refleja el <flujo de recorrelaciones> que, en el transcurso del tiempo de evolución, se pierden en un <mar> de correlaciones infinitamente múltiples e incoherentes.” (203) A medida que nos alejamos de la cosa, más se pierde el olor de la cosa y más surge el olor del ambiente que la contiene, que ya no es de la cosa sola.³³

“El tiempo <inventado> por Galileo y sus sucesores *articulaba el instante y la eternidad*. En cada instante el sistema dinámico estaba definido por un estado que contenía la verdad de su pasado y de su futuro.” (211) Si criticamos, sacándoles sus dosis de idealismo, las nociones de *eternidad* y de *instante* se mantienen como los dos modos extremos de describir el tiempo. Toda realidad, en cada aspecto, en cada uno de sus rangos de funcionamiento, está en algún grado intermedio de la gama instante/eternidad. Toda unidad concreta tiene su duración propia, que es diferente según qué componentes funcionen en el caso, en qué aspectos y en qué escalas, respecto a qué y cómo.³⁴

Para observar las realidades concretas, “sólo disponemos de una ventana finita por

³¹ *Categorías Inclusivas*, capítulo 13, *La organización es: animada e inanimada*.

³² *Escalas cooperantes*, capítulo I: *Escalas extremas del universo*.

³³ *Escalas cooperantes*, página 312.

³⁴ *Categorías Inclusivas*, capítulo 8: *El tiempo es: eterno e instantáneo*.

grande que sea.” (219) Es decir, no sólo las unidades reales tienen una duración, también la tiene nuestra capacidad de observación. Los humanos no podremos observar directamente la duración de algo que dure más que la especie humana. El conocimiento directo de unidades demasiado extensas, en el tiempo y el espacio, nos es imposible. Pero podremos juzgar lo que sucedió por lo que queda presente en nuestra estrecha ventana temporal actual, y por lo que en vida nuestra podamos rastrear.

“*Estamos [1988] lejos de una teoría unificada satisfactoria que ligue gravitación y teoría cuántica.*” (235). Un cuarto de siglo después de sus dichos, aún en los ámbitos más científicamente adelantados, prevalecen modos especializados, más o menos incompatibles, de entender cómo son las unidades concretas reales en sus diversas escalas.

Quizá el estudio de las *escalas* y *aspectos inclusivos* bien pueda aclarar el tema.-

Bibliografía:

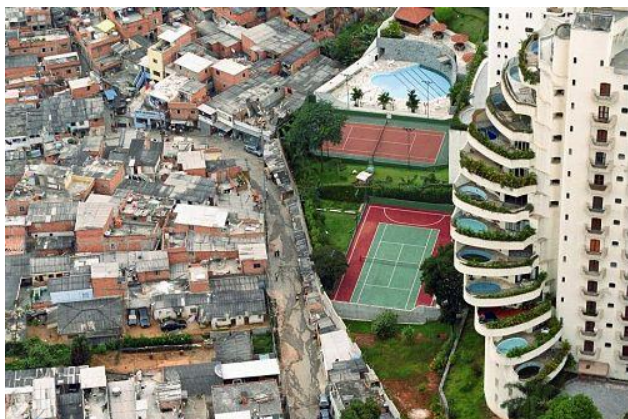
- Bachelard, Gastón. 1987. *La intuición del instante*. Buenos Aires. Fondo de C. E.
Bachelard, Gastón. 2009. *La filosofía del no*. Buenos Aires. Amorrortu.
Bardier, D. 2001. *De la visión al conocimiento*. Montevideo. Tradinco.
Bardier, D. 2007. *Escalas de la Realidad*. Buenos Aires. Librosenred.
Bardier, D. 2010. *Escalas Cooperantes*. Montevideo. Zonalibro.
Bardier, D. 2013. *Categorías Inclusivas de la realidad*. Montevideo. Zonalibro.
Barrow, John D. 1994. *Teorías del Todo*. Barcelona. Grijalbo.
Born, Max. 2000. *La idea de realidad en la física*. Montevideo. Relaciones N° 199.
Ferguson, K. 1994. *Stephen Hawking y la Búsqueda de Una Teoría del Universo*. Mx. F. C. E.
Firestein, Stuart. 2012. *Lo que la ciencia quiere saber*. I y C. N° 429:40.
Hacking, Ian. 1981. *Revoluciones Científicas*. México, Fondo de C. Económica.
Heisenberg, W. 1976. *La Imagen de la Naturaleza en la Física Actual*. B. A. Hyspamerica.
Hiedegger, Martin. 2003. *El Ser y el Tiempo*. México. Fondo de C. Económica.
Kandel, Eric, y otros. 2000. *Neurociencia y conducta*. Madrid. Prentice Hall.
Mc Mahon, y otro. 1986. *Tamaño y vida*. Barcelona. Labor.
Nathans, Jeremy. 1989. *Genes para ver los Colores*. Barcelona. Investigación y Ciencia 151.
Neuman, Eric A. y otro. 1982. *La “visión” infrarroja de las serpientes*. I. y Ciencia N° 68.
Parrondo, Juan. 2004. *Cuestión de escala*. Barcelona. Investigación y Ciencia 331.
Philip Morrison y otros. 1995. *Potencias de Diez*. Barcelona. Prensa Científica.
Pierantoni, Ruggero. 1984. *El Ojo y la Idea*. Barcelona. Paidós.
Prigogine, Ilya, y otra. 1992. *Entre el tiempo y la eternidad*. Buenos Aires. Alianza.
Prigogine, Ilya. 1997. *Las leyes del caos*. Barcelona. Grijalbo.
Rodríguez, J. 2009. *W. Heisenberg y la nueva imagen de la naturaleza*. Mo. Contextos 11.
Schrödinger, E., Recopilación por Arana J. 2001. *La nueva mecánica ondulatoria...* Md. B. Nueva.



***Dardo Bardier: Arquitecto. Urbanista. Constructor. Diseñador. Cineasta. Organizador. Vecino. Ciudadano. Ambientalista. Escritor. Investigador de la percepción visual y cómo afecta nuestra concepción de lo real. Especialmente en el color. www.coloruruguay.bligoo.es Interesado por saber y meditar temas filosóficos de base, relacionados con cómo es la realidad en general, en especial la humana, y nuestra relación con ella. Sin perder el ánimo.**

Recibido el 20/10/13. Corregido el 6/11/2013. Aprobado 12/11/2013.-

POLÍTICA DE LA DIFERENCIA DEMOCRACIA, PERSPECTIVA SOCIAL E INCLUSIÓN EN IRIS YOUNG



Cuando la diferencia deja de ser conveniente –
Recogida de: <http://www.flickr.com/photos/undermoise/2919269905/>

Iris Marion Young (1949-2006)³⁵ comenzó a teorizar su propuesta de una *politics of difference* desde 1990 en su libro *Justice and the Politics of Difference* (1990). Veinte años después publicó *Inclusion and democracy* (2000) y tres años antes de ello el artículo titulado “Difference as a Resource for Democratic Communication” (1997)³⁶. Pues bien, me ocuparé de este último ensayo tratando de distinguir la “diferencia” de la “identidad”, esto es, de desligar la idea de *política de la diferencia* (*politics of difference*) de la idea de *identidades políticas* (*politics identity*).

Es importante hacer esta distinción –entre *politics of difference* y *politics identity*– puesto que la política de la diferencia, según Young, se ha entendido (o malentendido) como un medio por el cual las personas, miembros de un grupo, priorizarían su grupo oponiéndose a otros si incluso fuese necesario (Young, 1997: 384)³⁷. Se entendería de esta forma confusa a la

Ricardo Milla
ricardo.milla@pucp.pe

Hoy el problema es que una forma de vida verdaderamente heterogénea no existe, al menos en los países de capitalismo avanzado.
Giorgio Agamben, *Homo sacer II, 1*

política de la diferencia porque se estaría comprendiendo a esta como identidades de grupo.³⁸

Estos malos entendidos serían superados si se considerara a la política de la diferencia (en tanto “diferenciación de grupo”) como “relaciones estructurales”, en vez de comprenderla como grupos que son constituidos a partir de atributos comunes o de una esencia. Por ello, Young explica que “una interpretación relacional de la diferencia concibe a los grupos de manera menos rígida y exclusiva, más abiertos y fluidos” (385). Los miembros de un grupo no son posicionados en él según una identidad común, sino según su posición social en la diferenciación de grupo estructurada en el campo social que les brinda “algunas *perspectivas* compartidas sobre la vida social” (385).

Young, en el texto que venimos citando, se propone dos fines: primero, que la discusión democrática y la toma de decisiones deben *incluir todas las perspectivas acerca de lo social*, y segundo, que *cada individuo partirá de su parcial perspectiva social* para comprender de mejor manera el mundo social y tener un descripción más objetiva de éste.

Por lo tanto, el siguiente ensayo pretende no solo exponer esta postura de Young acerca de

³⁵ Iris Young fallece a la edad de 57 años, luego 18 meses de lucha contra un cáncer de esófago.

³⁶ Este texto de 1997 parecería ser la base del texto del 2000. En el capítulo tres de *Inclusion and democracy* Young (2000: 82) se propone definir a los grupos sociales de acuerdo a una lógica relacional antes que sustancialista y que ellos no tienen identidades sino que los individuos construyen sus identidades basados en la posición del grupo social. Para mayor información sobre política de la diferencia ver: *Justice and the Politics of Difference* (Young, 1990) e *Inclusion and democracy* (2000); también se puede revisar la compilación de ensayos de filosofía social: *Deliberative democracy: essays on reason and politics* (Bohman, 1997).

³⁷ Las citas y referencias que siguen se harán exclusivamente al texto “Difference as a Resource for Democratic Communication” (1997). En los casos que haga referencia a

otros textos, se indicará explícitamente según formato APA. Las citas textuales de los textos en original inglés son traducciones mías.

³⁸ Justamente se confunde el término *diferencia* con una *idea sustancialista de identidad* en tanto que los miembros del grupo son tales porque responden a una “esencia” o identidad. De esta manera, para los críticos de la *politics of difference*, estas crearían una incapacidad entre los ciudadanos de discutir entre ellos para resolver sus problemas, porque antepondrían sus propios intereses de grupo antes que buscar soluciones más inteligentes. Además, esta confusión con la idea de identidad de grupo traería consigo la imagen mítica de un Estado neutral, de una Nación unida, de que somos todos individuos iguales y que “las diferencias sociales, culturales y económicas entre nosotros deben ser ignoradas en política” (Young, 1997: 385).

la política de la diferencia sino, y sobre todo, proponer un *modelo democrático* que asuma la diferencia como modo de *inclusión* y *cooperación* vía el *reconocimiento* de los diversos *posicionamientos diferenciados* de las personas en el campo social logrando así una forma de vida social en que prime la *reciprocidad* antes que la mera moralidad o la legalidad.

De la identidad a la diferencia

Young expone en el primer punto de su ensayo un dilema de la política de la diferencia, a saber: su equiparación con la idea de “identidad de grupo”. Tal identidad de grupo supondría, como en parte hemos indicado ya, que los individuos que conforman un grupo dado compartirían una serie de características comunes y que los definiría como individuos, esto es, les impartiría una identidad. De tal modo que si comprendemos a la política de la diferencia como una pretensión de acoplar una unidad interna –la identidad- con unos bordes externos –el mundo social-, entonces es posible estar de acuerdo con la crítica de que la política de la diferencia divide a las personas, alimenta los conflictos y el “parroquialismo”³⁹ (387). Pero esto sería un error debido a que se ha mezclado dos perspectivas política-sociales distintas e incluso divergentes entre sí.

Sin embargo, proponer una identidad que todos los miembros de un grupo comparten por el mero hecho de pertenecer a dicho grupo, se confronta con el hecho, argumenta Young, de que muchos de ellos negarían tal posicionamiento debido a que el grupo no sería en última instancia el que definiría su identidad. Young pone el ejemplo de los franceses: Muchos de ellos afirmarían que buscar la identidad francesa, del hombre francés, es “una peligrosa forma de nacionalismo” (387). Definir a los grupos bajo esta perspectiva de atributos compartidos es lo que se conoce como *esencialismo*. Ese esencialismo propondría, a la base, que la identidad común de un grupo implicaría que sus miembros tengan o compartan “los mismos intereses y acepten los valores, estrategias y políticas que promoverán esos intereses” (388). Pero lo que demuestra la práctica es que muchas veces los miembros de tales grupos

tienen, en efecto, intereses diversos, divergentes y hasta contradictorios. Además de ello, existe el hecho de que los miembros de un grupo pertenecen a su vez a otros grupos.⁴⁰ E, incluso, antes que grupos, Young prefiere hablar de estructuras sociales –en parte siguiendo a Pierre Bourdieu (388).

Si se comprende así la diferencia (la diferencia de grupo como identidad de grupo), entonces se mostraría como una postura “incoherente y políticamente peligrosa” (388). Por lo que, Young se propondrá *desligar la lógica social de la diferencia de la lógica de la identidad*. Por ello, la propuesta de Young se perfila hacia una concepción relacional de los grupos sociales antes que hacia una concepción sustancial de ellos con atributos esenciales. Para tal cometido, parte del supuesto de que lo que hace a un grupo ser grupo no es el auto-entendimiento de sus miembros por medio de atributos internos, sino “la relación en la cual se presenta a los otros”.⁴¹ (389). Y esto se puede sostener debido a que los grupos no tienen un set común de atributos y disposiciones que constituye la identidad de sus miembros, sino que *estos forman su identidad en la práctica misma del grupo*, esto es, en las relaciones que se hallan en el grupo mismo. Pero tal construcción de su propia identidad no se hace bajo condiciones que ellos eligen, sino bajo unas que los precede.

Esto se explicaría desde la sociología del campo social bourdieuano. Pierre Bourdieu (1985) propone una visión del mundo social como un conjunto de campos, cada uno de

⁴⁰ Por ejemplo, el grupo “hombre” está diferenciado por clase, género, religión, raza, etcétera, esto es, que el miembro del grupo “hombre” estaría definido por la identidad del grupo “hombre” pero a su vez estaría caracterizado por la identidad de otros grupos como “pobre” y/o también “cristiano”, haciendo de su propia identidad algo contradictorio con aquellos otros miembros que pertenecen a esos tres grupos. Esto sería así, puesto que en el grupo “pobre” puede haber miembros del grupo “mujer” y también “agnóstico” dando origen a una contradicción evidente, dado que ¿cómo sería posible tener una identidad “hombre”, “pobre” y “cristiano” si en el grupo “pobres” hay mujeres y agnósticos negando esa identidad de hombre y cristiano? En otras palabras, la identidad del grupo “pobre” está atravesada por otros grupos haciendo inconsistente la idea de la identidad de grupo.

⁴¹ Por lo mismo, esta propuesta no trata de dar una pauta regulativa de acción de los individuos pertenecientes a grupos (a la manera en la que podría hacer un kantiano como Habermas o Apel), sino que es un intento de comprender de manera distinta las relaciones sociales mismas y las formaciones de grupos: ambos basados en la diferencia que a su vez se basan en una identidad no-esencial sino más bien relacional.

³⁹ *Parochialism* en el original.

ellos constituidos por relaciones de poder y prestigio, o también de distribución de recursos. Young recurre a esta de idea del *espacio social* de Bourdieu para afirmar que “los grupos sociales son adhesiones de personas similarmente situadas en un campo social estructurado por poder y recursos, sin embargo esto no dice nada acerca de su identidad particular como personas” (Young, 1997: 391). Se hace evidente, pues, que al comprender así a los grupos sociales (grupos diferenciados) se rompe con la cuerda que lo podía unir con alguna idea substancialista o esencialista, esto es, con la corriente de identidad de grupo.

En la línea de esta argumentación, también se recurre a la idea heideggeriana de *Geworfenheit* (*throwness*, estar arrojado) (Heidegger, 2009: §38). El hombre se encuentra posicionado o arrojado en un campo, un espacio, un mundo ya dado, definido, que lo condiciona, lo forma, y se devela en su nacionalidad, religión, sexo, etc. Un mundo que no hemos elegido, pero en el que habitamos, nos lo hacemos habitable, apostamos por él y en él. Aunque, ciertamente, este *Geworfenheit* no nos impide dejar los grupos y entrar en nuevos (Young, 1990: 46). Esto permitiría concebir la identidad no en términos esenciales o substanciales sino *relacionales*⁴². En el proceso social mismo, atendiendo a este *throwness*, los individuos en las estructuras de ese proceso son posicionados y ese posicionamiento condiciona quiénes son. Esto no quiere decir que ese posicionamiento define o determina la identidad individual; ello sería imposible, pues no hay esencias. Nosotros actuamos en situación, “en relación a las condiciones estructurales” (Young, 1997: 302), en nuestro estado de arrojados en el mundo, en el campo social, en esas interacciones. Nuestra identidad se va construyendo y creando a través de cómo tomamos la historia, el lenguaje, las relaciones sociales y culturales, y con todo y todos los que nos condicionan. No hay referencia a ningún fundamento último, sino solo a la relación misma con nuestra condición de arrojados, a nuestro “despliegue” (*Zwiefalt*) (Vattimo, 2007:107). “Yo sólo tengo mi propia identidad, modelada en relación a mi

⁴² Young pone el ejemplo de mujeres que se convierten en lesbianas luego que incluso se hayan concebido e identificado como heterosexuales. (Young, 1990: 46.)

múltiple posicionamiento de grupo”, afirma Iris Young (1997: 393).

Perspectiva y conocimiento situado

En este punto de la argumentación, luego de haber desligado identidad de grupo de grupos diferenciados o política de la diferencia, Young va a tomar la idea de *perspectiva social*. Esta perspectiva social asume que estos grupos diferenciados, que no tienen una identidad base compartida, habitan todos juntos en el proceso social. Este proceso social es un proceso histórico, en tanto proviene del pasado, se efectúa en el presente y tiende al futuro. Esta realidad histórico-social nos precede y nos sobrepasa⁴³. Y dentro de ese proceso social cada grupo, cada posición de grupo diferenciada, tiene una experiencia singular desde un punto de vista particular y ayuda asimismo “a producir los procesos configurados” (394).

Escribe Young:

Siguiendo la lógica de la metáfora de la diferenciación de grupo como elevándose desde las diferentes posiciones en el campo social, la idea de la perspectiva social sugiere que los agentes que están “cerca” del campo social tienen un similar punto de vista sobre el campo y los acontecimientos dentro de él, mientras que aquellos que están socialmente alejados ven las cosas de manera diferente. (394)

Cada una de estas perspectivas sobre el campo social es parcial y particular. Es posible que desde cada perspectiva “algunos aspectos de la realidad del proceso social sean más visibles que otros” (394). Así, Young designa que cada perspectiva de un grupo social ofrece un “conocimiento situado”⁴⁴ (*situated knowledge*). Para tener ese conocimiento situado las personas han de tener en cuenta 5 puntos: 1) una comprensión de su propia posición y cómo se relaciona con otras posiciones, 2) un mapa social de posiciones sobresalientes, 3) un punto de vista de la historia de la sociedad, 4) una interpretación de cómo operan las relaciones y procesos de toda

⁴³ En parte a esto se refiere, por ejemplo, Vattimo al decir que el nihilismo ha arribado porque el ser no es sino que el ser se da, en el sentido de acontecimientos histórico-sociales que se dan en la facticidad y que a su vez provienen del pasado y tienden hacia el futuro. Ver: “El nihilismo y lo posmoderno en la filosofía”, p. 153 (2007). También: “La crisis de la subjetividad. De Nietzsche a Heidegger”, p. 132-134 (1991).

⁴⁴ Parece tener cierta relación con la idea de Heidegger de la “facticidad” en tanto experiencia hermenéutica con lo real y, en ese sentido, ontológica.

las sociedad, en especial las que impactan con la propia posición, y 5) una experiencia y punto de vista específicamente posicionado del entorno (394). Siguiendo esto, una perspectiva social consiste en una serie de cuestionamientos, preguntas, experiencias y suposiciones “con los cuales el razonamiento empieza, antes que ofrecer conclusiones acabadas” (395). Las perspectivas carecen de contenido. Los intereses son contenidos, mientras las perspectivas sociales son el inicio de discusiones ulteriores. Además, atendiendo a las críticas al esencialismo, esto apoyaría la idea de que los grupos sociales tienen muchas veces diferentes intereses y opiniones, incluso conflictivos. Por ello, Young claramente indica que la “perspectiva es una forma de mirar el proceso social sin determinar lo que uno está viendo” (395). Esto es, que dos actores sociales que comparten una misma perspectiva social pueden experimentar su “posicionalidad diferentemente” porque cada uno ha partido desde diversas experiencias con el mundo social (395).

Comprender así los grupos sociales y sus miembros, en tanto que comparten ciertas perspectivas en vez de una identidad esencial, debilitaría la noción de grupo como “fijado, cerrado y limitado” (398).

Diferencia y democracia

La política de la diferencia se ha comprendido muchas veces desde un punto de vista que podríamos caracterizar como comunitarista, esto es, que los grupos expresarían sus reclamos en el mundo social como intereses rígidos de grupo que pretendería ganar sobre intereses de otros grupos. Young expone que a ello se le opone la posición de los neorepublicanos. Como indica en *Social difference as a Political Resource*, los neorepublicanos, los nacionalistas liberales y los socialistas proponen que ante esos reclamos de “intereses especiales” hay que postular la idea del *bien común*. Los actores sociales se incluirían en un discurso único dejando de lado sus particulares situaciones sociales (Young, 2000: 81-82). Ese bien común, que haría las veces de fundamento, subsumiría los intereses en un interés común que se develaría en un *pensamiento único*.

Ambas perspectivas, comunitarista y liberal de izquierda, serían insuficientes para alcanzar

una sociedad justa o, al menos, para hacer justicia a través de la discusión pública y la toma de decisiones. Por lo que, Young postula una tercera vía para poder alcanzar ello. Ella lo plantea así:

Esta tercera vía consiste en un proceso de discusión pública y de toma de decisiones que incluye y afirma toda perspectiva particular de grupo social en la sociedad e extrae desde su propio conocimiento situado un recurso para ensanchar la comprensión de cada uno y moverlos más allá de sus propios intereses privados de grupo. (Young, 1997: 399)

Para Young es *una noción alternativa de la política*.

Por un lado, se recoge de los neorepublicanos la idea de que la democracia no debería sostener procesos de competencias entre intereses auto referentes que dejen de lado al otro o a costa del otro si fuese necesario, sino que se trata de cooperación⁴⁵ entre los grupos diferenciados, posicionados y estructurados en el campo social. Young concibe a la democracia como el proceso, institucionalizado, “de discusión, debate y crítica que ayuda a resolver problemas colectivos” (400). Los intereses que elevan a la esfera pública las personas deberían de ser justificado ante el resto de los actores sociales. Esto presupone que tanto unos como otros estén dispuestos a tomar en cuenta los intereses ajenos. Por otro lado, de parte de los teóricos de la democracia deliberativa, Young retoma la idea de democracia como el proceso en el cual se resuelven los conflictos y los problemas sociales a través de una forma de razón práctica. Los que participan de tal proceso democrático se les exige el compromiso de buscar la solución más justa a los problemas a través de una racionalidad práctica. Esta propuesta, junto a la anterior, daría como resultado una idea de democracia más amplia que el simple postulado de la búsqueda del bien común.⁴⁶

⁴⁵ Acerca de la cooperación, remito aquí un texto de Axel Honneth (1999): “La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente”.

⁴⁶ Visto de esta forma, nuestra autora parece seguir una tesis de Dewey en tanto en cuanto la democracia tendría un significado epistémico. Esto quiere decir que la democracia es la búsqueda constante de la solución más justa a los conflictos y problemas sociales. Esta solución no es una única respuesta (pensamiento único) a los

Ahora bien, y para ir terminando con la exposición de Young, ella recoge ciertas ideas de Hannah Arendt. Para Arendt lo que define al espacio público (*public*) es la pluralidad: “El espacio público (*public*) está constituido de múltiples historias y perspectivas relativamente desconocidas una a la otra, alejadas pero conectadas e irreducibles una a la otra” (Young, 1997: 401). Por lo que, una idea de mundo social en que sus actores ponen de lado sus propios intereses para subsumirlos en un bien común destruye el modo de proceder de nuestra racionalidad en el espacio público (*publicity*)⁴⁷ y, en última instancia, dejaría de lado, cerrándoles la discusión pública, a varios actores políticos-sociales que pueden tener reclamos legítimos que necesitarían ser atendidos.

Los ciudadanos (en esta democracia social con rasgos arendtianos) estarían dispuestos a la discusión pública no sólo para resolver sus problemas, sino también para tener en cuenta, en tanto que existiría una apertura, los reclamos de los otros. Para esto no es necesario postular un bien común o intereses comunes, al contrario: se presupone que se atiende al otro y se está en apertura (*openness*) a partir de las diferencias particulares en vistas a comprender su situación. Por lo mismo, al tomar las perspectivas de “todos” se puede llegar a tener un juicio más “objetivo” (en tanto opuesto a “arbitrario” o “caprichoso”, y no en tanto a un punto de vista neutral *from nowhere*) más allá de las particularidades e intereses privados (402).

Oclusión

La política de la diferencia propuesta por Iris Young traería una *visión debilitada* de la constitución de los grupos y, por ende, del mundo social. Al no haber una esencia de y en

problemas políticos. Son propuestas que se consideran más justas y más inteligentes que otras. Lo que se trata es de ir buscando cuáles son esas propuestas más justas e inteligentes y optar por ellas. No a partir de alguna estructura estable de la noción de bien o de verdad (de un fundamento último), sino a partir de las mismas perspectivas y experiencias de las personas que conforman el mundo real.

⁴⁷ Agradezco las aclaraciones de los conceptos arendtianos de *public* y *publicity* a mi colega el Dr. Gianfranco Casuso (PUCP), especialista en filosofía social. También me ha ayudado a aclarar estos términos el texto de Alejandro Sauhí (2002): *Hannah Arendt: Espacio público y juicio reflexivo*.

los grupos, lo que nos queda es apelar a la facticidad de las personas y a la relación que hay entre ellas, esto es, atender los reclamos de grupo y a la relación existente entre ellos. Todo esto, ciertamente, trae una novedad que habría que comprender más a fondo y radicalizarla, quizá, en el sentido en que lo hace Young. Llevar a cabo una política de la diferencia sería operar un diálogo efectivo entre los miembros de una sociedad que se postula como democrática. En efecto. La propuesta de Young es un ideal y no una realidad acabada. En tanto ideal funciona como paradigma (en el sentido griego del término: “ejemplo”) y, en tanto tal, guía el accionar de la comunicación misma⁴⁸.

Todo esto parece bastante aceptable y razonable. Sin embargo, hay un problema en el nivel del fundamento⁴⁹. Para que dicho ideal, casi regulativo, ejemplar, se lleve a cabo, se vuelve necesario atender a las personas que conforman esos grupos diferenciados relacionales dados en el campo social y que lo constituyen. Esos miembros de grupo no podrían realizar el ideal si es que con anterioridad no han alcanzado ciertas capacidades para realizarlo. En otras palabras, si miembros de un grupo no tienen la capacidad de *apertura*, esto es, de aceptar que el otro tiene reclamos que pueden ser legítimos, entonces el ideal de comunicación democrática propuesto por Young será sólo un ideal y nada más.

Ciertamente un ideal es un evento siempre por venir y, en ese sentido, irrealizable a totalidad. Esta idea derridiana del *por-venir* más que ser una imposibilidad de realización es, al contrario, motor de realización⁵⁰. De esta forma, atender no sólo a las capacidades de los miembros de un grupo, al desarrollo de dichas capacidades, sino también a la concretización

⁴⁸ Hasta cierto punto hay una superación del modelo de la democracia deliberativa y expone al mismo tiempo sus propios límites. Esos límites se develan cuando Young muestra que no basta con que grupos se reúnan a deliberar si es que a la base no se comprende que no dialogan intereses de grupos que responde a una esencia sino grupos de personas que se han ido constituyendo conforme a un horizonte de comprensión dado en su propia facticidad. La comunicación democrática se revalora si la tomamos como una apertura (*openness*) al otro que tiene reclamos diferentes a los míos pero que, a fin de cuentas, son reclamos, problemas, sufrimientos, carencias.

⁴⁹ Un fundamento débil, caduco, finito, desfundamentado (a la manera en que lo comprende Vattimo).

efectiva de oportunidades para la posibilidad de desarrollo de capacidades es lo que faltaría a la propuesta de Young, al menos en lo expuesto aquí. Capacidades no sólo culturales, artísticas, económicas, sino también política-sociales, en el sentido de “simbólicas” -como lo comprende Bourdieu (1995: 731-735).⁵¹

Para concluir, a manera de propuesta (bastante preliminar), no se trata de hacer real lo posible. Ello es una tarea ulterior. Ulterior a una práctica y pensamiento que es anterior: *Hacer posible la realidad*. Esto es, antes que hacer real esa comunicación democrática hay que volverla posible. A la manera en que piensa Agamben la política: Si la [forma] vida de la persona ha devenido en el simple hecho de existir, esto es, haber reemplazado el *bíos* por el *zoé*, y se niega de esta forma la vida en cuanto tal (y esto, valga decir, antes que ser una desgracia que nos llevaría a una nostalgia

por mundos pasados o hacer un intento de superación, habría que ser en cambio una radicalización), entonces hay que hacer posible la vida en su doble significado: “Un *bíos* que sea sólo su *zoé*”⁵² (Agamben, 2010: 18). Esto es, hacer una ruptura con la ruptura, atender a la escisión efectuada en el cuerpo (bio)político y darse cuenta que la forma vida y el simple hecho de vivir son una y la misma cosa. En otros términos: “hacer posible la vida” (Agamben, 2010: 16) es hacer posible la diferencia... hacer posible la comunicación democrática. Me parece que en estas coordenadas se podría repensar mejor la postura de Young y a-tender, además, a una genealogía y/o una arqueología de las relaciones diferenciales de los actores sociales. O en otras palabras, tratar de fusionar la hermenéutica con la teoría crítica. Pero esto es sólo una propuesta de largo aliento.

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (1999). *Homo sacer: El poder soberano y la nuda vida, I*. Barcelona: Pre-textos.
 ----- (2010). *Estado de excepción. Homo sacer, II, I*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
 Bohman, J. (ed.). (1997). *Deliberative democracy: essays on reason and politics*. London: Cambridge, Mass. The MIT Press.
 Bourdieu, P. (Noviembre, 1985). The Social Space and the Genesis of Groups. En *Theory and Society*. 14 (6), 723-744.
 Heidegger, M. (2009). *Ser y tiempo*. Madrid: Trotta.
 Honneth, A. (Julio/diciembre, 1999). La democracia como cooperación reflexiva. John Dewey y la teoría de la democracia del presente. En *Estudios políticos*. (15), 81-106.
 Sahuí, A. (julio-diciembre, 2002). Hannah Arendt: Espacio público y juicio reflexivo. En *Signos Filosóficos*. 8, 241-263.
 Vattimo, G. (1991). *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós.
 ----- (2007). *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
 Young, I. (1990). *Justice and the politics of difference*. Princeton: Princeton University Press.
 ----- (1997). “Difference as a Resource for Democratic Communication”. En: Bohman, J. (ed.), *Deliberative democracy: essays on reason and politics*. London: Cambridge, Mass. The MIT Press.
 ----- (2000). *Inclusion and democracy*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Ricardo Milla es Magíster en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica del Perú, asimismo es Bachiller y Licenciado en Filosofía por la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Es discípulo del filósofo italiano Gianni Vattimo. Como especialista en hermenéutica, filosofía política y ética ha publicado en revistas y compilaciones de España, Argentina y Colombia. Actualmente cursa un Doctorado en Psicología en la Universidad César Vallejo, donde es profesor de filosofía.

Recibido: 19/06/2013. Aprobado 1er Árbitro: 8/11/2013. Nueva versión: 12/11/2013. Aprobado 2º Árbitro: 21/11/2013.



⁵⁰ Es así que este “ideal de comunicación democrática” o “ideal de democracia social” no es una línea programática de acción, ya sea a partir de la conciencia moral de sujeto (Kant) o ya sea a partir de una comunidad ideal de hablantes (Habermas). Se trata de un ideal, como ya dije, en el sentido derridiano del término: un *por-venir*, un acaecimiento apropiador (*Ereignis*, por usar un término heideggeriano), una realidad que nos invita y nos apela. Por esto, el ideal de Young no puede ser un ideal a secas ni un ideal regulativo o normativo kantiano, sino un ideal apelante, que en su irrealizabilidad se halla su realización (por lo que tampoco es el ideal contra-fáctico habermasiano). La diferencia así comprendida, y su ideal, es una disposicionalidad ontológica que nos ofrece una comprensión y una aperturidad con los otros que carece el modelo esencialista de la política de la identidad.

⁵¹ A ellas las podría llamar capacidades impolíticas (cuestión que no podría exponer aquí debido a su complejidad y extensión).

⁵² Tengamos en cuenta que *zoé* es el mero hecho de vivir (por ello, las plantas, los animales y los dioses, para los griegos, tenía *zoé*) en contraposición a *bíos*: forma de vida (lo que sí tiene el ser humano, pero que carecen las plantas, animales y dioses) (para una aproximación a detalle de esta distinción ver la Introducción del libro *Homo sacer* de Agamben, 1999). Si la política actual trata de dominar la forma de vida por medio del dominio (anterior) del mero hecho de vivir, entonces no basta con hacer posible solo uno de los dos términos o ambos de manera separada, sino de hacer posible la vida asumiendo ambos términos como fusionados, más no superpuestos. Eso es lo que significa –a grandes rasgos- la frase de Agamben: “un *bíos* que sea sólo su *zoé*”. Debido a la naturaleza de mi ensayo, ahondar en esta propuesta de inspiración agambeniana excede con creces mi propuesta inicial (además de motivos de espacio).-

EL PODER. A PARTIR DE UNA APROXIMACIÓN ANALÍTICA⁵³

Lia Berisso
lberisso@gmail.com

En este artículo nos proponemos dos cosas: por un lado presentar de forma analítica el 'poder' como relación, en términos estrictos; por otro lado explorar, desde los formatos rigurosos del 'poder', algunos usos y abusos del término y establecer una perspectiva dialéctica, donde el poder, que se resume en miedo (temor) y memoria de sufrimientos vividos en la corporeidad (carnal y subjetiva), puede superarse, no simplemente como negación, formas de anti-poder, o contra-hegemonía, sino en avance hacia la libertad.

El término 'poder', ajustado formalmente a una relación por lo menos triádica muestra los orígenes de toda dominación en los daños sufridos en el pasado y el miedo a que se repitan. Todo proyecto emancipatorio ha de apuntar a la supresión del poder. No se trata de cambiar de amo, la cuestión es no tener ninguno. Esto es, que no haya más amos: la abolición del poder.

Palabras claves: poder, dominación, memoria, miedo, emancipación.

El uso del término 'poder' en el lenguaje corriente implica muchas veces connotaciones metafísicas. Es necesario traerlo al territorio de la materialidad: el poder no es una forma absoluta: se inscribe en la dualidad forma/contenido, del lado del contenido "más cerca del contenido que de la forma", como materialidad, estando directamente vinculado a la corporeidad humana. En este breve trabajo vamos a tratar de establecer una definición razonable, de corte analítico, del concepto de poder y de realizar algunas observaciones acerca de los usos y abusos del término 'poder' en filosofía política, concluyendo con algunas extrapolaciones que nos parecen fecundas.

Por ser básicamente material, el poder no es indivisible, sino que se presenta siempre como fragmentario: hay cuotas de poder, y no se alcanza por asalto ("el cielo por asalto") en instancias dramáticas. Es una relación que se

establece en el devenir histórico, a escala humana, vinculado con la fuerza ("el poder nace del fusil", "quien tiene hierro tiene pan", "la violencia es lo que da movimiento a la sonante rueda de la historia"...se puede seguir largamente). Para huir de los encubrimientos metafísicos, adoptamos una definición de corte analítico.

Vamos a trabajar el 'poder' como relación. Una relación por lo menos triádica, entre términos A, 'quien detenta el poder', B 'quien lo sufre', y un tercer término C, que delimita ese poder, el cual nunca es decíamos, total.

Poder de A (parte activa, amo en tanto que parte activa que detenta el poder), para hacer que B (sujeto del poder, en tanto que sujetado al poder de A) haga C, que no es toda -la totalidad exhaustiva- en la realidad de los posibles actos de B, pero es 'una parte significativa del hacer de B en el universo que A y B comparten'.

Retomamos una definición sociológica actual, "El lugar donde se ubica el poder se determina viendo quien prevalece a la hora de adoptar posiciones donde quiera que haya un conflicto

⁵³ El texto que presentamos se inicia como una refundición parcial bastante corregida de mi ponencia en el Congreso "Maquiavelo Intemporal", organizado por la Facultad de Derecho de la Udelar en octubre de 2013 y una revisión de parte de mi ponencia para las Jornadas de Investigación de la FHCE-Udelar 2013, sin embargo, cobra autonomía y aporta conclusiones que en esas ponencias no se vislumbraban.

observable” (Lukes, 1990:7) Esta definición refleja la idea intuitiva de que A tiene poder sobre B tanto cuanto "puede" conseguir que B haga algo (C) que de otra manera no haría.

De manera que el poder abandona la esfera de lo metafísico, no se presenta como fantasmático, y deviene observable y cuantificable. De todas maneras, no se podría establecer una cardinalidad del poder, "si la ciencia produjera alguna manera de medir el poder, esto alteraría la realidad social" (Luhman, 1995:16). Pero sí sería posible establecer un orden parcial, que no respetaría la propiedad transitiva de los órdenes completos.

Hablar de '*Campo de Poder*' es un tanto metafórico. Toda forma de poder -toda dominación- implica una distorsión del espacio social sobre el que opera, o en el cual se opera, porque el poder mismo es constitutivo del espacio social humano, pero esa distorsión no tiene las características topológicas generalmente aceptadas en ciencias exactas y naturales para definir un campo -digamos al menos -para fijar ideas- las características básicas y elementales de un campo de fuerzas como lo plantea el paradigma vigente en Física. Naturalmente podemos usar la expresión en el sentido en que lo hace Pierre Bourdieu, pero el tratamiento habría de ser extremadamente cuidadoso y el peligro de caer en las falsas extensiones de sentido y las formalizaciones abusivas, extremo.

El enfoque de definición minimalista que se ha esquematizado es próximo al de los llamados pluralistas⁵⁴ y ha sido calificado de abusivo y tautológico: Tiene fuertes opositores teóricos, principalmente entre los sociólogos.

En todo caso se presenta como anti-elitista, y es obvio que las élites del poder existen; en el caso paradigmático de Maquiavelo se condensan en la figura del soberano: el Príncipe.

Sin embargo, del enfoque minimalista triádico que presentamos se pueden seguir conclusiones no-pluralistas, que se ajustan mejor a la forma

clásica que toma el concepto de poder en Maquiavelo.

Como lo pone tempranamente Robert Dahl, el poder supone, (parafraseo), "una tentativa coronada por el éxito por parte de A de conseguir que B haga algo que de otra manera no habría hecho"(Dahl, 1969:82).

Aquí hay que resaltar dos rasgos, ¿podemos hablar de la 'capacidad de A', y de una 'tentativa coronada por el éxito'?

Estamos frente al problema del poder actual y el potencial. Queda claro que toda afirmación de la existencia 'real' de un poder, en tanto que materialidad es más bien débil. Pero la afirmación de un poder potencial (la potencialidad de que A ejerza poder sobre B, para que haga (no haga) C se apoya en un juicio contrafáctico, así que su valor de verdad es más que limitado. Llegada la hora de poner en acto esa supuesta potencia, y sólo entonces se podrá juzgar de su verdad.

Por eso el poder, sin dejar de ser material, es siempre, ante todo, un supuesto poder. La verdad del poder, sólo existe en potencia, en acto no tenemos poder, sino la confrontación que está influenciada por la suposición de poder, y cuyo resultado el supuesto poder pretende anunciar.

La lucha no es poder: el poder está antes y después de la lucha, como el espectro de lo que puede pasarme-pasarnos, el rostro de la Medusa, la cara del miedo, dicho de un modo menos enfático, el temor antes de la confrontación. Temor que está forjado de recuerdos, construido desde un pasado que no queremos que se actualice.

Después de la confrontación, retorna el temor de nuevo, de que eso-que-me-pasó (nos pasó), pueda volver a pasar-me a mí, a pasarnos a nosotros, se repita, para mí o para nosotros.

El miedo no es objetivo. Ralf Dahrendorf habla de intereses 'objetivos' -que se manifiestan- e intereses 'latentes'. Esos intereses 'latentes' serían potenciales en otros términos. Pero de un poder potencial, asociado a intereses 'latentes', en definitiva, poco podemos decir.

⁵⁴ N. Polsby, R. Wolfinger, R. Merelman, entre otros, a fines de los 60 y comienzos de los 70, del siglo pasado.

La posesión del poder propiamente tal, sólo puede afirmarse después, enunciada en pretérito: nada se posee si no se llega a efectivizar la posesión., como tan bien lo ejemplifica la vieja tradición católica: el matrimonio "rato pero no consumato", puede anularse, de hecho no ha existido nunca en el territorio de la corporeidad. Sólo hay certeza de lo que se materializa en actos.

De esta manera el significado del poder del otro (A), es que B teme lo que puede pasar(le) si no 'hace' C. La modificación de las preferencias manifiestas de B, que es influenciado por A, se opera en la acción. Aparecen preferencias adaptativas en B, para hacer C, porque es lo-que-prefiere-A-que-haga-B, y B teme de alguna manera, consciente o inconscientemente (y en todo el abanico de formas psicológico-valorativas entre esos dos puntos virtuales) lo que puede suceder si no hace C.

Las élites tienen una suerte de poder potencial –todos creen que ellos lo tienen. Las multitudes, en cambio sólo tienen poder en acto –pocos les temen-, pero cuando se constituyen por la voluntad general, cuando devienen un pueblo, y alzan una bandera tal vez sangrienta, muchos tiemblan. No tiemblan por-lo-que-pasó, tiemblan porque ahora tienen miedo de-lo-que-pueda-pasar(les). Porque saben lo que otras veces ha pasado. Las regularidades del acontecer son percibidas no sólo por los hombres, sino también por formas menos complejas de la vida. Hasta las plantas 'saben' de esas regularidades. Lo que ha pasado puede volver a pasar. Se sospecha que puede volver a pasar. En esa sospecha se encuentra el germen del temor.

Robert Dahl en *Un prefacio a la Teoría Democrática*⁵⁵ pone el acento en el poder como influencia; desde esa definición es muy fácil hablar de la existencia efectiva del poder del Príncipe o en una forma moderna, siguiendo a Gramsci, de un partido dirigente -que ocuparía en nuestro tiempo para él el lugar del

Príncipe-, vinculado a una clase dirigente, que se quiere (se pretende) hegemónica⁵⁶.

Pero sólo en el conflicto –en la crisis- esa clase dirigente aparece (se muestra) como tal. Muestra su pretensión de ser clase dirigente, su pretendida vinculación con un cierto poder.

En ese sentido, hablamos de la 'acción coronada por el éxito' que hace patente el poder, que hace temible que algo -lo mismo que algo que ya ocurrió, o algo aún peor- pueda ocurrir en el futuro, cuyo término se extiende como una larva, hacia adelante en el transcurrir de B.

B teme y en ese temor de B se hace patente el poder. En todo lo que puede (aquí nos encontramos con el otro sentido de 'poder' en castellano) hacer B, en la modificación real o aparente de sus preferencias "verdaderas", pero absoluta -tangible- de sus preferencias manifiestas: en la distorsión del espacio social determinado por el poder de A.

La verificación de intereses normalmente inobservables se realiza *a posteriori*. De facto, en la débil lámina del presente, esa 'nada' del instante-que-es-ahora, los intereses se identifican con las preferencias manifiestas, que se revelan en acciones políticas.

Este tipo de caracterización justifica la pertinencia de un análisis en más variables, en principio no meramente bidimensional, ni tridimensional, pensemos una fórmula en cuatro dimensiones: A tiene poder sobre B si es capaz de movilizar las preferencias manifiestas de B en el sentido de sus propias preferencias (insistimos, preferencias manifiestas, en tanto que manifestadas, no latentes).

Afinando, diremos que A tiene poder 'de hacer' que B haga o 'prefiera' hacer C, porque teme las consecuencias D de no hacer C, o hacer no-C, lo cual no es, claro está exactamente lo mismo.

⁵⁵ Véase R. Dahl, [1956] *Un prefacio a la teoría democrática*, Grupo editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1989.

⁵⁶ Véase también, R. Dahl, "The concept of power", *Behavioral Science*, 2, 1975, pp. 201-205, donde se resume y supera su 'teoría causal del poder'.

Por otra parte es inescrutable la ciudadela interior de las personas: nunca tendremos certeza de cuales son las preferencias 'verdaderas' de B, ni de nadie, a veces ni las propias de nosotros mismos, porque los juegos del poder son juegos de mascarar, que muestran y ocultan, que ocultan mostrando. Sabemos de las preferencias manifiestas, de lo que 'hace' B.

En este territorio se ubica la ética analítica emotivista, de Charles Stevenson entre otros, que es el sustento filosófico-moral de la propaganda. Hacer que el otro desee no lo que desearía, si yo no estuviera, sino que desee lo que yo deseo que él desee. No bastamente que B haga C, sino que lo haga porque lo desea y lo desee -desee hacerlo- porque yo estoy ahí y yo deseo que lo desee. Naturalmente este territorio del deseo deseado, está más allá del terreno de las preferencias manifiestas. Estamos en un territorio de conflicto que no es abierto y observable, sino encubierto. Pero la propaganda funciona en nuestra sociedad; sí que lo hace.

En este tipo de análisis el poder se identifica con influencia, más que con coerción, fuerza, autoridad, pero es además de influencia todas esas otras cosas y aún otras. Es influencia moral y material, tradicional, histórica y presente, y es en definitiva manipulación.

Si el poder es la probabilidad de que A realice su voluntad pese a la existencia de B, y al mismo tiempo el poder de B, es la probabilidad de que B realice su voluntad pese a la existencia de A, no podemos desconocer los términos C y D. Allí, en estos dos últimos términos se condensa, la crisis, el balance de poder en la crisis.⁵⁷

Como lo ponen Peter Bachrach y Morton S. Baratz: "nuestra preocupación no es si los defensores del statu quo usan su poder conscientemente, sino si lo ejercen, cómo lo ejercen y que efectos tiene ello en el proceso político y en otros actores dentro del sistema" (Bachrach y Baratz, 1970: 50).

El problema da una vuelta en campana, si consideramos nuestro término C. Retorna a la misma posición, pero no de la misma manera: Hablábamos al principio de un análisis del poder como relación tridimensional pero es claro que no podemos escapar al término C el poder es para algo, un conjunto obviamente no vacío, un poder para nada, es simplemente declarativo y absurdo. El poder se vincula con un conjunto de haceres de B posibles y materializados, los cuales B no haría sin la mediación del poder de A.

Porque A puede forzar a B -influir sobre B casi no es más que un eufemismo- a hacer C, matricular acciones de B y esto es así por las consecuencias (hipotéticas) que se seguirían si B no hace C (o hace no-C). Así, si no me compro esos championes, ese auto, esa coca-cola, seré un fracasado.

Hablamos del poder de A o del poder, simplemente, pero el poder es siempre relación entre agentes, es decir portadores de voluntad, que implica un término pasivo, o más pasivo, que actúa como cosa, que cosificamos. Ese término pertenece al universo de los agentes, se cosifica a la escala de los agentes, ellos lo cosifican y sobre esa cosa se ejerce la acción que pone el poder en acto y esa acción se realiza bajo amenaza, una amenaza, más o menos explícita, más o menos hipotética, pero que genera temor en B.

Queda claro que el poder potencial, en tanto es potencial y no se realiza, no es propiamente poder: si genera temor, este se ejerce como temor. No es una abstracción, no es el-poder-de-A-de-generar-miedo-en-B' lo que genera la acción C, no es una potencialidad. Es el recuerdo del hacer de A, -tal vez un hacer subjetivo, o sobre la subjetividad de B, - y el miedo es sólo una forma/materialidad (se inscribe en ese dualismo, entre los polos opuesto, pero inseparables de la forma y la materialidad) de la que se sigue la acción, pero nada tiene de metafísico: El miedo se asienta en la corporeidad de B. En la "capacidad" de sufrir de B como un todo animado/inanimado inmerso en el todo de la vida humana: está hecho de sensibilidad y memoria, a escala humana.

⁵⁷ Véase M. Weber, [1922] *Economía y Sociedad*, FCE, México, 2ª ed., 1964.

El problema del poder se resume entonces en el problema de ser dueño-de-sí-mismo. Quien es consciente de sus propios intereses está infinitamente más cerca del poder -de manejarlo, de neutralizarlo, de enfrentarlo- que quien no es consciente. Sin embargo no todo se resuelve con consciencia. El ser auténtico (del griego *authentēs*, dueño de sí mismo) no es tal cuando está sumido en un "campo de poder" (ya dijimos que la expresión es un tanto confusa, digamos un "juego de poder") que le es ajeno: "Los hombres hacen su propia historia pero no la hacen a su propio arbitrio". (Marx, 1973: 15)

De esta manera, resumiendo el camino recorrido, asumiéndolo, hemos progresado de una definición formal, de corte analítico, triádica o náica, a una presentación sustancialista: el poder se resume en el temor, proviene de la memoria de algo que acaeció en el mundo, que afecta la corporeidad del sujeto, quien está sujeto al temor, sujetado en tanto que sintiente y memorioso, sabedor de que los sucesos se repiten no necesariamente iguales, pero existe en la práctica una cierta regularidad de lo real, que es por otra parte lo que permite el aprendizaje por la memoria, en el orden de las personas y de los grupos humanos, de la especie misma, un cierto retorno de las situaciones, sobre el cual descansa el aprendizaje por prueba y error, sobre el que se construyen los saberes tecnológicos, básicos en el proceso de hominización, pero también básicos para la tecnología y la ciencia tecnologizada de hoy.

El poder toma su sustancia del miedo y la memoria. No es una abstracción y principalmente no es metafísico. Acecha, nos acecha: se construye del sufrimiento del pasado y la esperanza de escapar a un nuevo sufrimiento. Es siempre el poder de alguien, de un humano, de un otro, cuya otredad nos amenaza. Construir un poder alternativo, auténtico, que nos haga devenir *authentēs*, dueños de nosotros mismos, es la tarea. Un poder que no se ejerza sobre un otro para oprimirlo, para doblegarlo, que haga al otro también, dueño de sí mismo.

Esto implicaría romper con la estructura triádica del poder, que caracteriza la dominación del hombre por el hombre a lo largo de toda la historia que conocemos. Un poder que pueda formularse como poder de A para la emancipación de A y de B y como poder de B para la emancipación nuevamente de A y de B, también, deberemos decir poder de A y de B para la emancipación de A, poder de A y de B para la emancipación de B. Y esto extendido a todos los A y los B del universo. En primer lugar a todos los humanos, también a todos los seres animados (no vamos a discutir aquí el concepto de alma, "ánima"), en la aceptación de que la realidad se extiende entre el par de opuestos animado/inanimado, en la unidad y la diversidad de esos opuestos, y el reclamo de libertad atraviesa todos los aspectos y escalas de lo real.

Toda emancipación "del pecado y de la muerte" por decirlo con la fórmula bíblica, es emancipación del miedo. Si decimos que es el miedo, a través de la memoria (vehiculado por la memoria) la sustancia esto es, forma/materia del poder, hablar de un poder de emancipar -un poder para la emancipación-, es negar el poder mismo.

Es desde esa negación, que se articula no simplemente un contra-poder, sino la libertad. De esta manera es fácil plantear la libertad como algo más que la simple contra cara del poder. La libertad emerge como negación de la negación, es la superación del poder, más allá de lo que Gramsci llamaría una contrahegemonía o un poder contrahegemónico. Es el poder de todos, que es, en su materialidad, la ausencia de poder: el poder de nadie.

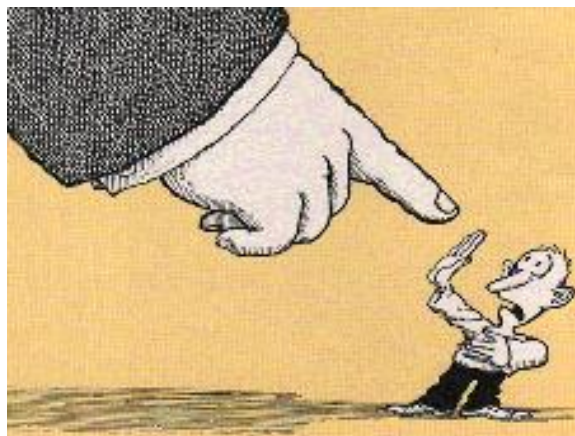
Un poder sin sujeto, sin el que sujeta, sin el sujetado. Un poder que se identifica, en el límite con la libertad. Por eso la emancipación no es simple y linealmente la negación del poder, es la superación, en el sentido hegeliano de *Aufhebung*, del poder, donde toda forma de dominación se reorganiza, a otro nivel, a un nivel por así decirlo más alto, conservando un aliento de poder, que no es más que su sombra, en el lugar donde ha sido el poder: la memoria de los sufrimientos y la esperanza de que no retornen.-

Libros recomendados para seguir leyendo sobre el tema:

Steven Lukes: *El Poder. Un enfoque radical*, Siglo XXI, Madrid, 1985. [Hay una 2ª edición, algo modificada, 2005 (en inglés), pero la traducción castellana de Siglo XXI sigue la 1ª ed. de 1975.]

Michel Hard y Antonio Negri: *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona, 2004.

Gorgio Agamben, Jacques Rancière et al. : *Democracia, ¿en qué estado?*, Prometeo, Buenos Aires, 2010.



Bibliografía de Referencia.

Bachrach, P. y Baratz, M. *Power and Poverty Theory and Practice*, Oxford University Press, New York, 1970.

Dahl, R. "The concept of Power" en R.Bell, D. Edwards et al, *Political power: a reader in theory and research*, The Free Press / Collier-Macmillan, New York, 1969.

Luhman, N., [1975], *Poder*, Anthropos, Santiago de Chile, 1995.

Lukes, S. [1974, 2ª ed. 2005], *El Poder. Un enfoque radical*, Siglo XXI, Madrid, 1985. Cito por edición parcial del Servicio de Documentación en Ciencia Política, FCS-Udelar, Fundación de Cultura Universitaria, edición no comercial, Montevideo, 1990.

Marx, K. [2ª ed. 1869] *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*: Anteo, Buenos Aires, 1973.-



Lía Berisso (1952-) Ingeniera electromecánica con 15 años de ejercicio profesional Licenciada en Filosofía, Doctorando UBA. Actualmente su actividad se concentra en el Depto. de Filosofía de la Práctica (FHCE). En 2013, co-encargada del curso de Filosofía Uruguay y Latinoamericana, dicta además un Tópico en la licenciatura en filosofía, un seminario en FCS-DTS y otro en la TGU. Este año recibió el premio Pensamiento de América "Leopoldo Zea" (IPGH-OEA). Recibido 2/11/2013. Aprobado 11/11/2013.

Recibido: 2/11/2013. Aprobado 14/11/2013.-

MENSAJE DE LA SRA. IRINA BOKOVA, DIRECTORA GENERAL DE LA UNESCO, CON MOTIVO DEL DÍA MUNDIAL DE LA FILOSOFÍA SOCIEDADES INCLUSIVAS, PLANETA SOSTENIBLE

21 de noviembre 2013

Este año, el Día Mundial de la Filosofía se guía por el tema "Sociedades Inclusivas, un planeta sostenible". Este día es una invitación a repensar las condiciones de inclusión y sostenibilidad en sociedades cada vez más diversas y cada vez más interconectadas entre sí y con su medio ambiente.

La globalización, la actividad humana, el rápido desarrollo de las nuevas tecnologías, y biotecnologías están borrando las fronteras entre los órdenes social, humano y natural. La acción humana se está convirtiendo en el principal motor de la evolución en el sistema planetario -apertura que se ha llamado la era del "Antropoceno". El medio ambiente ya no está completamente fuera de nosotros -nuestras acciones le dan forma. A su vez, el daño ambiental recae sobre el tejido de nuestras sociedades, los patrones de migración y cooperación.

En este mundo de muchas ramificaciones, el desarrollo sostenible depende en primer lugar de la prosperidad compartida entre los Estados y dentro de las sociedades. En un mundo de diversidad la inclusión proviene más que nunca del diálogo y el respeto a la justicia, la dignidad humana y los derechos humanos. Este fue el mensaje de Swami Vivekananda, cuyo 150 aniversario estamos celebrando: "¡Crecer a expensas de otro! ¡Yo no he venido a la tierra para eso!

Estamos cada vez más conectados con nuestros entornos naturales, que a su vez están interrelacionados. Este reconocimiento debe inspirar las nuevas políticas públicas, incluidas las políticas sociales. Esta intuición fue expresada por Paul Ricoeur, nacido hace un siglo: "Si no hablamos sobre el mundo, ¿de qué podríamos hablar?" En respuesta a esta radical interdependencia, la Cumbre de Río +20 fue convocada para la creación de políticas más integradas que sean capaces de hacer frente a los aspectos económicos, sociales y ambientales del desarrollo

Las respuestas a estos desafíos no vendrán únicamente de la evolución técnica o acuerdos políticos o económicos. Cuanto más complejo es lo que está en juego, mayor será la necesidad de que a través de las escuelas y los medios de comunicación, cada individuo cultive el pensamiento crítico y un espíritu de comunidad desde la más temprana edad. Estos desafíos están en el corazón del Foro Mundial de la Ciencia, que se reúne en Río de Janeiro en 2013, y el Informe Mundial de Ciencias Sociales de la UNESCO sobre "Cambio de entornos globales". En este mundo de múltiples fracturas, la filosofía tiene un papel indispensable para pensar y actuar por la dignidad y la armonía humana. La filosofía nos recuerda que los recursos de la mente son los únicos verdaderos recursos renovables que tenemos. Hoy en día, a través de la red de la UNESCO, hago un llamamiento a todos los profesionales, autor y maestro en todo el mundo a liberar este poder.-

SOBRE LA CURIOSIDAD

Juan Brando

alejandrobando@yahoo.com.ar

En el presente trabajo pretendemos tratar la curiosidad como tema de indagación filosófica. En principio, nos referimos al concepto de “avidez de novedad” tal como es tematizado por el filósofo alemán Martín Heidegger en su obra *El Ser y el Tiempo*. Más adelante, nos ocupamos de la curiosidad tal como es entendida en algunas concepciones antropológicas y etológicas, y reflexionamos sobre su situación en los procesos de cambio en el ámbito de la educación.

Palabras clave: curiosidad- antropología- etología- neotenia- cultura.

Pretendemos ocuparnos de la curiosidad. La curiosidad nos mueve a preguntarnos sobre muchas cosas, pero rara vez dirigimos nuestras preguntas hacia ella, lo que sería remitir la curiosidad a sí misma. ¿Será en efecto algo del orden de lo que puede ser tratado mediante una pregunta esencialista, o mas bien una especie de cualidad inaprensible de la que nunca podríamos averiguar su real sentido? En tanto facultad de formular preguntas, podría llamarse el non plus ultra de la indagación noológica, una suerte de principio trascendental del conocimiento de lo nuevo. Pero la curiosidad no puede, según creemos, ser identificada con la duda: mientras la duda es una abstención y suspensión del juicio, la curiosidad se caracteriza por una indiscriminada preocupación dirigida con el mismo ahínco a lo interesante y a lo trivial. El diccionario de la lengua estipula que la curiosidad es el “deseo de ver, averiguar o saber alguna cosa” pero también el “vicio de inquirir lo que no importa”. La diatriba contra la curiosidad se expresa muchas veces en términos populares. Pensemos, por ejemplo, en el relato de Perrault *Barba Azul*, cuya moraleja incluye la declaración: “la curiosidad, aunque tenga su encanto, acaba casi siempre en grandes llantos”, así como la afirmación irónica de que las cosas inútiles fueron hechas para “hacer hablar a los curiosos”.

Podríamos identificar provisoriamente a la curiosidad con lo que Heidegger, en el parágrafo 36 de *El Ser y el Tiempo*, llama “avidez de novedad”. Heidegger dice que:

La avidez de novedades que ha quedado en libertad no se cura de ver para comprender

lo visto, es decir, para entrar en un ‘ser relativamente a esto’, sino sólo para ver. Sólo busca lo nuevo para saltar de ello nuevamente a algo nuevo. No es el aprehender y, sabiendo, ser en la verdad lo que interesa a la cura de este ver, sino que son ciertas posibilidades de abandonarse al mundo. De aquí que la avidez de novedades se caracterice por un específico ‘no demorarse’ en lo inmediato. De aquí que tampoco busque el ocio del demorarse en la contemplación, sino la inquietud y la excitación por parte de algo nuevo y del cambio de lo que hace frente. En su no demorarse se cura la avidez de novedades de la constante posibilidad de la ‘disipación’. La avidez de novedades no tiene nada que ver con la admirativa contemplación de los entes...no le importa ser llevada por la admiración de la incomprensión, sino que se cura de saber, pero simplemente para tener sabido. Estos dos ingredientes constitutivos de la avidez de novedades, el no demorarse en el mundo circundante de que se cura y la disipación en nuevas posibilidades, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno, que llamamos la ‘falta de paradero’. La avidez de novedades es en todas partes y en ninguna.⁵⁸

Así, al contrario del “curarse de” (dirigido por el “ver en torno” que descubre lo “a la mano” y lo retiene en su “estado de descubierto”) la avidez de novedad se relaciona

⁵⁸HEIDEGGER (1951). *El Ser y el Tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 191-192.

con la liberación del “ver en torno” que ya no tiene cosas “a la mano” de cuya proximidad deba ocuparse, y puede ver al mundo simplemente en su “aspecto”.

¿Son comparables la supracitada avidez de novedad y lo que pretendemos conceptualizar como “curiosidad”? En principio habría que trazar entre ellas alguna diferencia. Mientras la avidez de novedad podría considerarse, *mutatis mutandis*, una especie de “vía de la opinión”, la curiosidad parece ser una capacidad más originaria. Efectivamente, tanto sea para el conocimiento de lo útil, como para el mero contemplar desinteresado, es preciso que seamos conducidos por la curiosidad. Sin curiosidad, no podríamos saber algo simplemente para tenerlo sabido, y tampoco podríamos conocer algo en profundidad. La curiosidad parece ser, por tanto, *la condición que determina que cualquier ser se vea instado a adquirir algún conocimiento sobre el mundo*.

Podríamos creer, incluso, que la curiosidad fuese un factor interesante en las definiciones filosóficas acerca de la situación del hombre en el mundo, y la llamada “diferencia antropológica”, es decir, la evaluación de los criterios para considerar al hombre como una criatura diferente de las demás. Es una idea que cunde en algunos textos de Konrad Lorenz, quien se sirve de las afirmaciones de Arnold Gehlen del modo siguiente:

Gehlen nos muestra una de las propiedades constitutivas del ser humano, quizá la más importante: su continua polémica investigadora –guiada por la curiosidad– con el mundo de las cosas; la actividad, específicamente humana, de seguir construyendo de una forma activa dentro de su propio mundo. No obstante –y en oposición a las opiniones de Gehlen– hay también, sin duda, ciertos animales que, mediante una “investigación” activa guiada por la curiosidad, se forman un medio ambiente y un modo de vida determinados.⁵⁹

Lorenz no reputa, según parece, a la curiosidad como un rasgo específicamente humano, es decir, no la considera como un

elemento clave de la “diferencia antropológica”. Frente a Arnold Gehlen, que llamaba al hombre “el ser de las carencias”, Lorenz trata de poner el acento en el polifacetismo del hombre, y su carácter de animal falto de especializaciones. En este tipo de animal,

Alcanzan su máximo la curiosidad y la capacidad de aprender propia de los primeros años. Un animal joven de esta clase se siente irresistiblemente atraído por todo lo que entra en el campo de su capacidad que pueda percibir como forma.⁶⁰

Los ejemplares jóvenes de animales “curiosos no especializados” realizan una comprobación de todas las formas existentes en su sistema de acción, guiándose por la expresividad propia de cada situación. A diferencia de los animales que disponen de amplias adaptaciones especiales, los no-especializados construyen su mundo a través de una intervención activa. Resulta luego que

Los animales no especialistas –animales curiosos– nacen siempre con muy pocos y muy amplios mecanismos desencadenantes –o sea, pobres en caracteres– y relativamente pocas formas de movimientos innatas...Debido a que tales animales tratan, de momento, todo cuanto es nuevo para ellos, como si tuviera una enorme importancia biológica, acaban por descubrir, en las más diversas y extremas esferas de la vida, cualquier pequeño detalle que pueda ser útil para la conservación de su vida. Todos los animales superiores que han llegado a ser cosmopolitas, son típicos seres no especializados, guiados por la curiosidad.⁶¹

Para Lorenz, es evidente que el ser humano resuelve sus problemas de conservación como lo hacen los “especialistas de la no especialización”, puesto que “La solidez que el ser humano ha de agradecer, ante todo, a su éxito biológico y su cosmopolitismo, se basa, sin duda, en un diálogo activo con el medio ambiente, intento de entendimiento que podemos denominar, simplemente, ‘investigación’.”⁶² Lorenz arguye incluso que

⁵⁹ LORENZ, K. (1985). *Consideraciones sobre la conducta animal y humana*, Barcelona, Planeta, p. 206.

⁶⁰ LORENZ, K., *Ob. cit.*, p. 207.

⁶¹ *Ib.* p. 208.

⁶² *Ib.* p. 208.

en las formas de comportamiento que parecen orientadas a la adquisición de comida “el animal no quiere comer, sino que desea ‘saber’ todo lo comestible que existe, ‘en teoría’, en el lugar en que vive.”⁶³ De esa investigación activa surge una representación objetiva del medio, cuya riqueza de detalles en el conocimiento objetual supera ampliamente las posibilidades de los animales especializados. Este tipo de conductas se observan preferentemente en una etapa temprana de la vida del animal:

*En casi todos los animales superiores, durante ciertas fases del desarrollo juvenil, encontramos una auténtica apetencia de situaciones de aprendizaje. La mayor parte de las formas de conducta aparentemente “humanas” propias de la cría de mamíferos superiores, que se acostumbra incluir en el concepto de juego...resulta ser, cuando se analizan con detalle, un continuo probar de objetos nuevos, que estimulan por su especial configuración, a lo cual tienden guiados por la curiosidad de comportamientos propios de la especie.*⁶⁴

La importancia de la curiosidad en el aprendizaje guarda relación con la falta de adaptaciones específicas, pero también con el grado general de organización síquica del animal. De hecho, el afán de investigación se destaca mucho en los antropoides, que son animales de elevada capacidad síquica. La diferencia fundamental con el hombre, reside en que, en este, el “afán investigador” se extiende hasta la senectud, mientras que en los otros animales, ocupa una fase limitada del desarrollo. Pero hay sin embargo, incluso en los animales superiores, un entumecimiento del aprendizaje movido por la curiosidad conforme pasa la edad juvenil y llega la adultez.

Este carácter “juvenil” de la curiosidad, constitutivo de la naturaleza del hombre, no es, según advierte Lorenz, un elemento suelto, sino aparece integrado al fenómeno de neotenia, es decir, la prolongación en el tiempo vital de las características de los estadios juveniles del desarrollo. He aquí donde Lorenz esboza la que es, a nuestro entender, una tesis controversial:

La cualidad que tiene el hombre de ser un ente inacabado- tan fundamental para el

*carácter- es, sin lugar a dudas, un don que hemos de agradecer a la propia neotenia. Mas, por su parte, la neotenia –o sea, el hecho de liberarse de la rigidez de las normas innatas de acción y reacción...es, con muchísima probabilidad, una consecuencia de la domesticación humana.*⁶⁵

La importancia que Lorenz concede a la curiosidad se advierte en su declaración de que “la función que, en el hombre, reemplaza a los ‘instintos’ perdidos, es la polémica interrogadora, investigadora y dialogadora con el mundo que nos rodea; el llegar a un entendimiento con la realidad exterior, contenido también etimológicamente en la palabra razón.”⁶⁶

De las afirmaciones de Lorenz debemos hacer ahora dos sucintos comentarios. En primer lugar, el hecho de que a través de la polémica investigadora el animal no pretenda simplemente “comer” sino estar al tanto de todo cuanto hay en su hábitat que pueda ser comestible, sugiere que hay en el comportamiento de ciertos animales algún elemento de previsión sobre el futuro o cuando menos, un fenómeno de “distanciamiento” de la situación presente, lo cual puede impulsar a algunos al debate acerca de si los animales son capaces de cierta forma de pensamiento. Por otro lado, el achacar la *neotenia*, como fundamento de la curiosidad, a los procesos de domesticación, es cuando menos problemático, porque en efecto, hay que preguntarse ¿Qué ocurre con las especies que viven en la situación salvaje y padecen si embargo procesos de neotenia? ¿Cuál sería entonces la explicación de esa neotenia, y en todo caso, cómo y por qué podría sostenerse que esos animales están sometidos a domesticación? Lo que esta postura soslaya, a mi entender, son las probables relaciones entre la polémica investigadora, la neotenia y la sociabilidad. Hay que pensar en las implicaciones que para la capacidad de aprendizaje tiene el comportamiento social en los animales superiores.

Por otra parte, ¿Cuál es el estatus de la curiosidad en tanto criterio de demarcación antropológica? Llamar, como hace Lorenz, al

⁶³ Ib. p. 208.

⁶⁴ Ib. p. 209.

⁶⁵ Ib. p. 213.

⁶⁶ Ib. p. 215.

hombre “animal curioso”, ¿No es acaso menoscabar la ingente curiosidad de algunas otras especies animales? Veamos, por ejemplo, lo que relata la baronesa Jane Goodall:

*Ocasionalmente, Grub y yo recibíamos las visitas de los chimpancés en nuestra casa en la playa. Una vez, Melissa y su familia estaban vagando por la galería y miraban a través de la reja soldada la sala de estar, precisamente después de que alguien regalase a Grub dos pequeños conejitos. No hay conejos en Gombe, así que los chimpancés estaban claramente fascinados. Goblin, lleno de la curiosidad de un adolescente, permaneció agarrado a la ventana mirando y mirando hasta bastante tiempo después de que su madre y su hermana menor perdieran el interés y se marcharan.*⁶⁷

Obsérvese que, en este caso, la narradora le adjudica mayor curiosidad a un ejemplar en edad adolescente, que a su hermana más pequeña. Sin duda debe haber una seria dificultad para tratar de estipular precisamente en qué edad el animal de cierta especie se ve más incitado por la curiosidad. Por otra parte, ¿Obedecerá la curiosidad de cada especie a una ordenación conforme a una cierta “escala evolutiva”? No parece fácil de contestar, en principio, porque la curiosidad es algo que nosotros inferimos a partir de la conducta de los animales. Hasta cierto punto, es problemático el separar, en la observación de la conducta animal, a la curiosidad de lo que podría llamarse inquisitividad, agresividad o tendencia a la aproximación. También aparece identificada con el comportamiento de juego. Como los animales no pueden hablar, nunca podemos enterarnos de cuándo se sienten francamente curiosos (y eso hará persistir *in eternum* nuestra curiosidad sobre ellos).

Por otra parte, ¿Será cierto que sólo son curiosos los animales de una franja etárea, o los ejemplares adultos también pueden serlo? Hemos oído muchas veces que las estrategias de caza de algunas poblaciones se basan en la especulación acerca de la curiosidad de los

animales adultos. Konrad Lorenz habla de un entumecimiento y una fatiga de la curiosidad una vez que al animal ha encontrado lo que es relevante para él en su nicho ecológico. Sin embargo, hay animales que parecen prestar una peculiar atención cuando descubren cosas nuevas, y en muchos casos es posible que el temor y los mecanismos de huida sean más fuertes que la propensión a descubrir.

En el ser humano, la curiosidad como forma de uso de todo lo asequible para la satisfacción de sus necesidades ha dado forma a la Cultura, un repertorio de comportamientos inédito, imprevisto en ningún sistema de automatismos biológicos, y que incluye creencias, valores y construcciones teóricas. Como lo ha advertido Alfred Weber, el hombre primitivo siente la necesidad de explicar los fenómenos de la naturaleza, y de crear explicaciones de den cuenta del sentido de su vida en su formación cultural. Heráclito decía “No hay que vivir como los niños bajo la autoridad de los padres, es decir, siguiendo la tradición.” y probablemente lo que ocurre es algo intermedio: el hombre se apega a las explicaciones de la tradición, y las cuestiona y las abandona después de cierto tiempo.

La curiosidad, la inquisitividad, tienen seguramente una estrecha relación con la técnica, la posibilidad de modificar los objetos del entorno con criterios funcionales y construir un “mundo” nuevo a partir de ellos. Y el conocimiento racional está asido a las formas de comunicación que resultan de la manipulación y el empleo de útiles, y la coordinación de formas cooperativas de “lucha” por la subsistencia. Sin una serie de inopinados acontecimientos evolutivos, el hombre no hubiese podido trascender el horizonte limitado de la curiosidad y capacidad de aprendizaje animal, y nunca hubiese sido estrictamente hombre. La línea entre lo “gradual” y lo “esencial” se vuelve, en este punto, algo siempre difuso.

Son ostensibles, sin embargo, los cambios y aceleraciones dramáticas que ha mostrado el conocimiento humano en la época contemporánea, hipérbole que a nosotros mismos, humanos que tienen ante todo la capacidad de comprender, nos cuesta comprender. La reproducción demográfica con un decrecimiento de las cortapisas biológicas es

⁶⁷ GOODALL, J. (1993). *A través de la ventana: treinta años estudiando a los chimpancés*, Barcelona, Salvat: 30.

en cierta medida la causa de eso: cada vez hay más seres humanos, y la mayoría de ellos piensa. Esa barahúnda de seres pensantes integran la *Historia*, lo que Ciorán ha llamado el “animal tarado”, una especie de Asterión bamboleante, sin inteligencia ni agudeza, y nosotros, habitando en él, buscamos explicarnos su excesiva, inextricable conducta, en una búsqueda que tiene algo de melancolía y de desesperación. Nunca mejor dicho: *somos un animal*.

¿Qué decir de la curiosidad y las nuevas formas de conocimiento? Sus relaciones tienen un interés que no podría exagerarse. La medida con que Lorenz y algunos otros interpretan el conocimiento animal tiene su traducción al orbe humano: se ha pensado que el hombre aprende más y mejor, y de forma más imborrable, durante la infancia y la juventud. Whitehead, en *Los fines de la educación*, dice precisamente que la vida es corta, y el período plástico en que se aprende lo es más. En Juan Luís Cebrián advertimos una consideración algo diferente sobre lo mismo:

*La cultura tradicional asume que hay un tiempo para todo, un tiempo para amar y un tiempo para morir, como dice el poeta, y también un tiempo para aprender y otro para enseñar, el momento de educar y ser educado, de instruir y ser instruido. Pero la realidad actual es muy diferente. Ya no hay una edad para cada cosa, sea el chupete o el bastón. El antiguo adagio de que el saber no ocupa lugar tendría que verse corregido en el sentido de que tampoco ocupa momento. Para cultivarse hoy todas las edades son buenas y la experiencia de los más jóvenes, en según qué disciplinas, es también un tesoro a compartir con sus mayores. Porque jamás se acaba de aprender.*⁶⁸



Juan Brando es profesor de Filosofía por la Universidad Nacional de Mar del Plata, obtuvo beca de CONICET tipo II y cursa estudios conducentes al Doctorado en Filosofía por la Universidad Nacional de Lanús. Ha publicado el libro *Agresión y Política* y varios trabajos sobre temas de filosofía moral. Es director de la revista digital *La Vida en Flor*.

Cebrián dice que eso ocurre en la “sociedad actual” pero las invectivas contra el que quiere aprender hasta muy avanzada edad tienen una tradición muy vieja y acendrada. Los egipcios, según parece, decían que los griegos eran como niños. Los griegos lo decían de Sócrates, a quien imputaban la práctica de la filosofía, arte juvenil, siendo un anciano. Y Heráclito: “las opiniones humanas son sólo un juego de niños.” Parece que los hombres son siempre niños, al menos en sus relaciones con el conocimiento y la tradición.

Hay quienes estudian la transformación que puede redundar del uso de los ordenadores y las infopistas para la educación y la satisfacción de curiosidades e inquietudes. Se presume que las innovaciones son demasiado rápidas como para que los educadores se adapten, y las antiguas instituciones educativas caducan ante el acceso irrestricto que los jóvenes pueden tener a la información por otras vías. Hay una tendencia ideológica a identificar la inteligencia con la plasticidad y capacidad de adaptarse al cambio. Sin embargo, acceder a una fuente inmensa y desmañada de información sin el tiempo necesario para tener hacia ella una aproximación crítica, dubitativa, mesurada, no es el sueño de nadie para una educación futura. Como lo concebía Iván Illich, gran reformador de la educación, el interés vocacional y la tutoría personal siguen, paradójicamente, teniendo la misma importancia que hace dos mil quinientos años. A pesar del frenesí de la modernización, hay formas de cultivo que no cambian.

Bibliografía sugerida para el lector interesado:
GOODALL, J. (1993). *A través de la ventana: treinta años estudiando a los chimpancés*, Barcelona, Salvat
LORENZ, K. (1985). *Consideraciones sobre la conducta animal y humana*, Barcelona, Planeta
MONTAGU, A. (1966), *Qué es el hombre*, Buenos Aires, Paidós.

Recibido: 13/10/2013. Correcciones 13/11/2013. Aprobado el 13/11/2013.-

⁶⁸ CEBRIAN, J. L. (1998). *La Red*, Madrid, Santillana, p. 204.



Autor: Roberto Marcelo Falcón, Técnica: infografía.
Título: *Errancias*. Versailles 2013

ERRATOSOFIA ⁶⁹

Roberto Marcelo Falcón
marcelo.falcon@ceaq-sorbonne.org

Este artículo versa sobre el trayecto errático como proceso de investigación comprensiva. La investigación es considerada y vivida como un viaje inteligentemente sensible que liga, une y genera inmersiones en lo complejo para comprender. La implicación y no la explicación como experiencia comprensiva invita a las inteligencias que le aceptan, a una trasmigración dentro de lo visual, táctil, auditivo, olfativo y gustativo. La experiencia sensible aparece como un proceso curvo, laberíntico y errático que hace posible el descubrimiento y la invención de lo real. La atracción que genera la experiencia errática provoca fisuras en todo lo tectónico, construido y sólido, haciendo posible un deambular comprensivo, sensible y colectivo.

Palabras claves: error, sensible, implicación, investigación, experiencia
Key words: wandering, sensitive, involvement, research, experience

Lazo de Cupido

El trayecto errático y sensible que propone la investigación comprensiva, es un viaje ofrecido a los investigadores en los márgenes de lo esperado. Trayectos que son posibles a partir de una inmersión en lo visual, táctil, auditivo, olfativo y gustativo. Estamos ante una trasmigración de las inteligencias

personales y colectivas, *transmigrare*⁷⁰, que implica sumergirse en una trans-experiencia teñida de lo sensible, lúdico y cómplice. El universo conformado en estas reuniones magníficas, en estas fisuras creativas a través de lo errático y lo artístico, exhibe nudos dinámicos, bellas dependencias que nos liberan, potencian y posibilitan un continuo despliegue de lo que somos en relación a los demás. La investigación como trayecto errático, impulsa un viaje de transformaciones o transmigraciones sensibles, evidenciando la existencia de una colectiva energía vital que

⁶⁹ Neologismo emergente de la investigación postdoctoral, de Roberto Marcelo Falcón, sobre una filosofía de lo errático ligado a los procesos de investigación, Paris V, La Sorbonne, Universidad René Descartes.

⁷⁰Cf. Centre National de ressources textuelles et lexicales : www.cnrtl.fr

estimula el descubrimiento creativo. La atracción que genera la experiencia errática, provoca una falla afectiva, una dimensión que nos une sorprendentemente. Esta vivencia interna y externa, le entendemos como un rayo de vida que se dona gratuitamente, como un lazo de amor que hace posible la trasmigración de la experiencia, del conocimiento y todo lo que participa de ella, en un viaje creador y mágico, en las palabras de Giordano Bruno:

*Nous avons dit, en des pages traitant De la magie naturelle, de quelle façon tous les liens se rapportent au lien de l'amour, ou dépendent de lien d'amour, ou consistent en ce lien d'amour. (...). Dès lors, c'est une ample matière dont on se saisit sous le titre de Lien de Cupidon - et qui donne ample carrière à la considération et la spéculation (...).*⁷¹

Es esta energía que circula por todos los participantes en la experiencia errática, sensible e intuitiva, que hace posible la circulación de un calor colectivo, de un conocimiento que abre fisuras en todo lo conocido. Fuera del tiempo lineal, del control de la razón, es posible descubrir, dudar, manifestar, aprender y desarrollarse sinceramente. El lazo afectivo o **lien de Cupidon**, es una energía atractiva que une y crea vertiginosos pasajes de descubrimientos. Donde las trasmigraciones personales y colectivas aparecen como el origen de un conocimiento compartido. Situación en la cual los opuestos danzan el ancestral juego de vida y muerte, de creación y destrucción. Latidos o vaivén de todo trayecto errático que integra el azar y la sorpresa. Nacer colectivamente en estas experiencias, participar a través del lazo afectivo con los demás en otros estadios del saber, implica indefectiblemente desarrollarse felizmente, creativamente. Estar ligados a los demás a través de la experiencia, de su rayo afectivo, de las fisuras sensibles que ofrece, es descubrir,

⁷¹ Traducción de autor : “Hemos dicho, en estas páginas que tratan De la magia natural, de que manera todos los lazos se aproximan al lazo del amor, o dependen del lazo de amor, o consisten en este lazo de amor (...). Entonces, es un tema amplio que denominamos Lazo de Cupido – y que abre ampliamente a la consideración y la especulación”. Giordano Bruno, *Des liens*, Éditions Allia, Paris, 2010, p: 58.

comprender y crear sin presiones, urgencias, exigencias o apresuramientos. Descubrir que sí es posible desplegar nuestras potencialidades a través de estas reuniones inteligentes y afectivas, revela los múltiples pliegues de lo real. El lujo de la experiencia sensible o fisura creativa, es un silencio íntimo compartido, realidad que manifiesta la existencia de un lazo afectivo que hace posible establecer entre los participantes, complicidades no pactadas e incluso, no verbales.

El viaje visual, auditivo, táctil, gustativo y olfativo que propone la experiencia errática, impulsa, modifica trayectos personales, procesos de búsquedas y sus resultados. Crea fuertes vínculos entre las personas que le han experimentado, pues han conocido el **genio colectivo**⁷², el ingenio del grupo conformado. De este modo el encanto emergente en la reunión errática, se revela como una energía afectiva y creadora que vincula las personas presentes, desestimando la trascendencia de las diferencias. Voluntad, intelecto y sensibilidad confluyen, se enmarañan en un devenir creador, donde la inclinación natural de las personas por aprender, sencillamente fluye. La observación durante la experiencia, sumergirse en ella y disfrutarla, es una tríada que hace venir, hace pasar las potencias de las personas. La experiencia errática, simultáneamente sensible, formativa y de investigación, fascina, atrae, imanta e impulsa. Establece un vínculo inconsciente entre los participantes que hemos entendido como Giordano Bruno, como un vínculo de amor, que es sencillamente fecundo, fértil y atractivo. La experiencia sensible es una invitación que aparece como oportunidad vinculante, como un momento de estar en la vida comprendiendo y trabajando colectivamente. Donde hacer pasar lo que ofrece, **faire passer**⁷³, es una aventura que nos hace nacer desarrollando nuestras potencialidades en acción. Hacer pasar es hacer venir un espacio de relaciones que nos anuda sensiblemente a los demás, a la naturaleza, al

⁷² Idem.

⁷³ Concepto acuñado por Roberto Marcelo Falcón, trabajo post-doctoral, Paris V, La Sorbonne, Universidad René Descartes, que destaca todo movimiento circulatorio y comprensivo entre un grupo de personas que investigan a través de la experiencia sensible y errática.

conocimiento y a todos los universos simbólicos o imaginarios. Hacer pasar la experiencia errática, sumergirse en ella, es nacer en una realidad poli-dimensional de la existencia, tejida por relaciones sorprendentes. Los vínculos afectivos son una oportunidad que nos anuda sensiblemente a los demás, en un viaje transmigratorio y creador. Verdadera migración colectiva que propone un viaje conectivo entre los pliegues de lo conocido y lo intuido, haciendo posible el advenimiento de un conocimiento sensible. La experiencia transmigratoria genera ecos que nos unen a los demás, haciendo posible participar de otras dimensiones de un saber sensible. Nadar en estas vivencias, es establecer vínculos seductores o afectivos, según Giordano Bruno: «*Par conséquent, c'est surtout en une disposition réciproque du ravisseur et du ravi que consiste la raison du lien*». ⁷⁴ Por ende, existe una disposición recíproca entre los maestros que proponen las experiencias, éstas y los participantes que aceptan ingresar en ella, situación que hace posible la existencia de una relación dinámica que descubre. Unión viva en la cual hacer pasar la energía vinculante, es hacer renacer las personas y el conocimiento en un mundo de ricas conexiones. La trasmigración que propone la fisura errática, es una intensidad afectiva circulatoria, un hacer pasar el diferente potencial de las personas. La **errancia** ⁷⁵ es un vínculo solidario, un crisol abierto, un grupo de personas que unidas por el Lazo de Cupido, se desarrollan juntas. Entretejidos con el pensamiento de Giordano Bruno, entendemos que la experiencia instintiva o fisura sensible implica un lazo natural - *lien naturel* - en el cual incluimos materia y cuerpo; un lazo racional - *lien rationnel* - que se tiñe de lo sensible; y un lazo voluntario - *lien volontaire* - que participa de la conformación del grupo.

⁷⁴ Traducción de autor: “Por lo tanto, es sobretodo en una disposición recíproca del captor y del captado que consiste la razón del lazo.”.Giordano Bruno, *Des liens*, Éditions Allia, Paris, 2010, p: 61.

⁷⁵ Se utiliza el sufijo *ancia* debido a que forma sustantivos abstractos e indica acción y resultado, como estancia, ambulancia y vagancia. En el contexto de este trabajo con la palabra *errancia* nos referimos a las acciones erráticas, nómades o laberínticas, es decir, opuestas a lo preestablecido, fijo, construido o inmóvil.

Atajo sensible

Invocar un conocimiento inesperado es posible a través de trayectos de investigación seductores y compartidos, a través de recorridos erráticos que se aventuren en lo incierto. Indagar desde lo sensible, la sorpresa y la participación en lo colectivo, nos pone en contacto con otras formas de conocer, con un saber que nos estimula. Los instantes de investigación, simultáneamente racionales y sensibles, potencian la acción o el movimiento de una lógica instintiva que se manifiesta en un tiempo compartido. Lógica viva que nos invita a experimentar y compartir una sabiduría sensible que irriga los procesos de investigación y todo lo emergente de ellos. Instantes compartidos que se revelan como oportunidades de deslizamiento subterráneo o sensible que nos inicia en otros estadios del saber, estar y fluir junto a los demás. La inmersión en estas vivencias subterráneas o iniciáticas ligadas a la investigación, hacen pasar a través de todas sus hendiduras sensibles, un conocimiento heterogéneo que liga, vincula y hace posible comprender de modo relacional. Teniendo en cuenta que iniciar en su etimología ⁷⁶ *initiare* significa comenzar e introducir, desde nuestra experiencia y reflexión, le entendemos como la oportunidad de hacer pasar una nueva dimensión del conocimiento. En este sentido, la experiencia sensible nos inicia en senderos comprensivos que participan de una lógica viva y colectiva. La experiencia sensible o artística entretejida en procesos de investigación y formación, se revela como una fisura, pasaje, intersticio o paréntesis introductorio, que ofrece la **seducción de un deslizamiento**, tal como lo entiende Gastón Bachelard: «*La fissure est étroite, mais le rêveur s'y glisse. On peut même dire que dans le rêve toute fissure est une séduction de glissement, toute fissure est une sollicitation pour un rêve de labyrinthe.*» ⁷⁷ La investigación errática como reunión sensible

⁷⁶ Cf. Centre National de ressources textuelles et lexicales : www.cnrtl.fr

⁷⁷ Traducción de autor: “La fisura es estrecha, pero el soñador se desliza en ella. Incluso, podemos decir que en el sueño toda fisura es una seducción de un deslizamiento, toda fisura es una sollicitación por un sueño laberíntico”.Gaston Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos*, Corti, Les Massicotés, Paris, 2010, p: 242.

abre pequeños senderos laberínticos, estrechos, oscuros, secretos o imperceptibles, que se viven como fisuras que nos seducen y nos inician en una creativa lógica viva. La presencia de éstas **micro hendiduras** en todo lo conocido, se abren y cierran, haciendo posible e impidiendo el viaje hacia otros universos de lo real. La indagación sensible, errática o subterránea es un *atajo instintivo*, un trayecto seductor, enigmático, que hace posible el contacto con un conocimiento sensible. La noción de atajo en su etimología *acorcier*, implica abreviar, realidad que ligada a la experiencia sensible, evidenciaría la posibilidad de vivir el camino de investigación de modo intenso, fascinante e intuitivo. Donde la brevedad temporal de la experiencia errática, se revela como un tránsito que nos abre las puertas hacia una investigación sensible, intuitiva. Experiencia que nos *duerme para despertar*⁷⁸, que hipnotiza la razón para ingresar en otros estadios de un conocimiento atractivo y compartido. Estamos ante una erratosofía de la investigación, que invita a la razón a transitar atajos instintivos, deslizamientos seductores. Fisuras que nos inician en una errancia colectiva, en una deriva magnífica que facilita la emergencia de un conocimiento sistémico. Participar de la investigación errática, aceptar esta invitación que hipnotiza la razón para que participe de experiencias sensibles, es iniciarse en un saber compartido. Sueño lúcido que adviene en los intersticios de lo esperado, ofreciendo desplegarse ajenos a toda finalidad cerrada, a todo proyecto grabado de antemano.

El viaje comunitario que propone la investigación errática, es una experiencia sorpresiva que facilita la inmersión indagatoria interdisciplinar. Sumergirse en estos dinamismos, es experimentar la fuerza colectiva como una *energía espiritual*⁷⁹ que hace posible aprender, descubrir y compartir un conocimiento sistémico o sensible. Bucear dentro de esta temperatura colectiva, en el crisol de la experiencia, evidencia la existencia de un empirismo colectivo creador. Invocación que hace de toda praxis científica, la resonancia

de una inteligencia fusionada, de una energía que deja pasar o circular un conocimiento sensible. Gozar la investigación errática, es amplificar la experiencia y brindarse la oportunidad de trabajar juntos en un clima feliz. Atmósfera que indudablemente marca el nacimiento del investigador errático y que señala la existencia de una errancia fértil. En este sentido, el clima colectivo de la investigación es la *estructura tribal*⁸⁰ que le hace posible. Dudar e indagar desde esta potencia grupal, psiquis colectiva, mana subterráneo o estructura ritual que se manifiesta en la experiencia, es internalizar lo errante, lo inclusivo, lo heterogéneo y la sorpresa. La relación investigación, formación, conocimiento, experiencia e iniciación, crece al margen de todo orden de dominación y es resonancia de una reunión heterogénea de investigadores. Tertulia errática inmersa en una energía espiritual que se aleja radicalmente del *tríptico moderno*⁸¹ *separación, reducción y perfección*, participando de lo sistémico, es decir, de lo ligado que amplifica lo que se es. Realidad indagatoria que implica todas sus bellas imperfecciones para el despliegue de un conocimiento sensible. La inmersión dentro de los procesos de descubrimientos a través de la errancia, es indudablemente una ocasión de reunir lo heterogéneo. Estamos en un pasaje que va de un *deber ser* lo que necesitamos que sea, a un *dejar pasar* lo que es. Por lo tanto, la investigación errática hace posible alejarse de una *desmagificación del mundo* e impulsar el costado encantador de la indagación a través de la experiencia sensible, según Michel Maffesoli: « (...) *ce qui a pour corollaire le fameux "désenchantement du monde" (le terme allemand est plus précis, il devrait être traduit par "démagification" du monde). C'est-à-dire éliminer le côté "enchanteur", "magique" constituant aussi des éléments de notre humaine nature.*»⁸²

La iniciación ligada a la investigación errática es una experiencia que encanta el viaje, las búsquedas, el compartir y el conocer. Viaje

⁷⁸ Falcón Roberto Marcelo, *Despertar durmiendo*, en revista Ariel, Filosofía del Uruguay, N°9, diciembre 2011.

⁷⁹ Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2012.

⁸⁰ Michel Maffesoli, *Homo eroticus. Des communions émotionnelles*, CNRS Éditions, Paris, 2012.

⁸¹ Maffesoli Michel, *Éducation et Initiation*, En: Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales, *Aux interstices de l'éducation*, Editions de Boeck, N°118, décembre 2012/4, p: 11.

que se aleja de toda perfección, es decir, se acerca a lo sensible, a la naturaleza, a los instintos. El pensamiento instintivo abandona la linealidad estéril y se embarca en un viaje fértil. Fuera de lo que sujeta, separados del reductor y recto proceso proyectual, la investigación errática se hace diversa, atractiva y sensible. Invoca el renacimiento de un investigador instintivo, de un pasador arrojado, activo, imaginativo, romántico, poético, solidario, vital, lúdico, onírico y atractivo. Personas que crean, impulsan y participan de una energía colectiva desde la cual logran indagar y compartir. La indagación científica y sensible ligada a lo errático, provoca e invoca la aparición de la totalidad de la persona, invitándola a nacer, a iniciarse en una dimensión holística de la existencia. La persona de este modo se inicia desplegando en una viva *completud*, según Michel Maffesoli: «*Non plus la recherche de la perfection, mais plutôt la recherche de ce que l'on peut appeler la "completude" consistant à prendre en compte l'animal dans l'humain*». ⁸³ Por lo tanto, los

procesos de investigación ligados a la ciencia instintiva de lo errático, de lo iniciático, de la *completud*, hacen posible una fisura comprensiva que liga lo racional y lo sensible. Nacer en esta aventura, es transitar por dinámicas lúdicas que inician a los investigadores en una mutación ontológica que liga para comprender. La investigación nace como un ritual colectivo en el cual las personas se sumergen en el grupo. Camuflaje que inicia a los investigadores en un lenguaje metafórico, que para adquirirlo les implica un impacto, una *reducción de sus certezas*. ⁸⁴ La repercusión de esta experiencia les desnuda, les despoja de sus certidumbres, muerte simbólica que hace posible su ingreso en otros estadios de lo real.-

Se puede seguir leyendo de lo mismo en:

Revue des Sciences Humaines et Sociales *SOCIÉTÉS*
 Titre: *Aux interstices de l'éducation*, n° 118, 2012/4
 Editoriel: De Boeck.

Bibliografía

- Falcón, Roberto Marcelo, *Despertar durmiendo*. En revista Ariel, Filosofía del Uruguay, N°9, dic. 2011.
 Giordano Bruno, *Des liens*, Éditions Allia, Paris, 2010.
 Gaston Bachelard, *La Terre et les rêveries du repos*, Corti, Les Massicotés, Paris, 2010.
 Henri Bergson, *L'énergie spirituelle*, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 2012.
 Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris, 2005.
 Michel Maffesoli, *Homo eroticus. Des communions émotionnelles*, CNRS Éditions, Paris, 2012.
 Michel Maffesoli, *Éducation et Initiation*, En: Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales, *Aux interstices de l'éducation*, Editions de Boeck, N°118, décembre 2012/4.



Roberto Marcelo Falcón, Doctor en filosofía del Ecoproyecto, Universidad de Barcelona; Post-doctor sobre procesos de investigación, Paris V, La Sorbonne, Universidad René Descartes. En Francia, Presidente de la Asociación Cultural Sousencre, profesor de Sociología de la Cultura, Ecoproyecto, Arte y responsable del grupo de investigación GREAS/CEAQ, Paris V. En España, profesor colaborador del doctorado en Educación artística, Universidad de Girona y Granada.-

Recibido: 30/10/2013. Aprobado 13/11/2013.-

⁸² Traducción de autor: “lo que tiene por corolario el famoso « desencantamiento del mundo » (el término alemán es más preciso, deberá ser traducido por “desmagificación” del mundo). Es decir, de eliminar el costado “encantador”, “mágico”, constituyendo así los elementos de nuestra naturaleza humana”. Idem: 12.

⁸³ Traducción de autor: “No más la búsqueda de la perfección, sino sobretodo la búsqueda de lo que podemos llamar la *completud*, que consiste en tomar en cuenta lo animal en lo humano”. Idem: 15.

⁸⁴ Mircea Eliade, *La nostalgie des origines*, Gallimard, Paris, 2005, cap. VII.



Siete Familias. Álvaro Rovira.

NUESTRA ESPERANZA

Graciela Burguez
graciela.burguez@hotmail.com

La noción de esperanza subyace en el imaginario colectivo, siendo raras veces problematizada. Este artículo, es por ello, un intento de investigar las diversas interpretaciones otorgadas a la esperanza, primero como problema filosófico y luego, a partir del pensamiento de José Luis Rebellato, respecto al pueblo uruguayo y en el contexto de la Filosofía de la Liberación; en un proceso de reflexión que consideramos apropiado dejar abierto.

Palabras clave: Esperanza, justicia social, incertidumbre, resistencia, creatividad.

¿Qué es la esperanza?⁸⁵ La solemos interpretar en relación al mito de Pandora, diosa esta, cuya curiosidad le llevó a desobedecer la orden de los dioses y abrir la caja, desde la cual, se derramaron sobre la tierra todos los males que nos aquejan, A excepción de la esperanza, que quedó allí, en el fondo de aquella caja. De modo, que cuando todo está perdido, ella siempre permanece, aun cuando nada se nos aparezca como posible, y por ella, esperamos.

A través de las distintas épocas históricas, el interés filosófico en nuestro tema, osciló entre la indiferencia, ser esencial y no ser siquiera un problema.

La especulación filosófica acerca de la esperanza entre los griegos fue muy poco común y cuando excepcionalmente tratada, constituye simplemente un consuelo. En contraste con el medioevo, durante el cual, el cristianismo la toma como tema central y, la esperanza pasa a ser entonces, una confianza. Es un acto positivo que encamina al hombre hacia el reino de Dios, hay por lo tanto, una

expectación de lo que Dios ha prometido y que permite por eso, esperar.

En el período Moderno, encontramos también, varias formas de concebirla. Una de ellas, es el modo psicológico, donde según Descartes: “La esperanza es una disposición del alma a creer que lo que se desea ocurrirá”⁸⁶, y esta disposición es producida por la alegría y el deseo mezclados por un lado, y el temor, por el otro. Dos pasiones opuestas, que sin embargo, según dicho filósofo, se pueden sentir juntas. De la fuerza de cada una dependerá el caer en la desesperanza si gana el temor o, cuando este se aleja, tener esperanza.

Los autores existencialistas, durante el período Contemporáneo, por su parte, también han tratado el tema, oscilando en diversas concepciones, tal es el caso de Kierkegaard, Heidegger y otros, como Jean Paul Sartre, que trata la esperanza, como un problema filosófico, fundándose en un análisis del desesperar. En oposición a Gabriel Marcel, para quien, la esperanza no constituye un problema, sino un misterio.

⁸⁵ Estado del ánimo en el cual se nos presenta como posible lo que deseamos. (DRAE).

⁸⁶ DESCARTES, R. Las pasiones del alma. Ed. Folio S. A. Navarra, 1999. Pág. 168.

En las corrientes marxistas, finalmente, encontramos otro modo de considerar la esperanza, aquí, esta no es un absoluto “más allá”, ni un radicalmente interior “más acá”. Por tanto, no es utopía ni transformación únicamente personal, no es un elemento de la teoría, sino una práctica histórica. En algunos autores marxistas la esperanza aparece con cierto pesimismo, más en otros es el centro de un pensamiento positivo, como ocurre en Ernst Bloch, quien es considerado “un filósofo de la esperanza”. Para él, la esperanza permanece como una especie de residuo de un hambre originaria propia del momento de indiferenciación entre el sujeto y el objeto.

La esperanza apunta, para Bloch, siempre hacia el futuro y es el constante “no ser todavía”, el sujeto que aspira a ser. Se va haciendo posible que el sujeto se objetivice y el objeto se subjetivice, en un proceso donde la esperanza no desaparece nunca, puesto que este es continuo y su ser consiste justamente en hacerse. Es un todo identificante, es lo general de aquello que en el fondo los hombres quieren. “Esta identidad de todos los sueños soñado despierto, de todas las esperanzas, se encuentra en el fondo oscuro, pero asimismo el fondo de oro sobre el que se han pintado las utopías concretas”.⁸⁷

¿Cuál de estas esperanzas es la nuestra? Tal vez todas estas concepciones confluyan en esa esperanza uruguaya o, en determinados momentos históricos predomine alguna de ellas. Creemos que el uruguayo es un pueblo que se asume como esperanzado, sobre todo en aquellos sectores de la población más oprimidos. Mas, cabe preguntarnos, ¿qué expectativas están implícitas en esa esperanza? ¿Es una esperanza capaz de realizarse a sí misma a través de la propia construcción como una sociedad más justa? O, por lo contrario, supone un mero esperar pasivamente el alcanzar una necesidad creada por el mercado de consumo. Y, por tanto: ¿Es una esperanza que desde el “discurso”⁸⁸, facilita la manipulación? Al respecto, José Luis Rebellato en su obra: “La encrucijada de la Ética”, en relación a la problemática del oprimido y en el contexto de la Filosofía de la Liberación, plantea una ética liberadora, donde la esperanza

ocupa un lugar fundamental y la opción es el pueblo como sujeto. Un pueblo donde el oprimido, no es sólo el pobre, sino que también lo son los niños, las mujeres, los ancianos y los ocupantes de tierras, entre otros.

En su propuesta, Rebellato pretende una superación de la ética comunicativa aportada por Habermas y Apel, puesto que esta no parte del reconocimiento de la miseria y la injusticia en la que se encuentra sumida gran parte de nuestra sociedad, sino que piensan la realidad desde los países capitalistas. De manera que, si bien, la ética comunicativa propone una racionalidad dialógica, en la cual se llega a un acuerdo, a un nosotros, este permanece encerrado en sí mismo, en la medida que el excluido no participa en él. Se produce así, más exclusión, pues es un acuerdo entre aquellos que excluyen y no con los excluidos. Es necesario, por ello, señalar límites a estas éticas en cuanto no parten del hecho de la dominación y la exclusión porque “se trata de éticas que entienden la emancipación como una forma determinada de racionalidad, pero que no se identifican con una praxis liberadora que suponga la transformación de las estructuras”⁸⁹. En este sentido, la libertad y la esperanza, sólo serían posibles en una comunidad que se construyera a través de acciones estratégicas tendientes a transformar las estructuras de dominación. Unas acciones que correspondan al mismo excluido, puesto que no es posible que el dominador acceda a un consenso que socavaría sus propias estructuras de poder. Así pues, para Rebellato la ética del discurso a partir de la comunidad de comunicación fracasa y por ello sugiere partir de los excluidos de dicha comunidad en la que sería una ética de la liberación.

Hay una necesidad de construir nuevas identidades, debemos liberar al otro, al oprimido, sostiene Dussel, punto en el que Rebellato disiente, pues para él, nadie libera a nadie, sino que nos liberamos todos juntos porque: “Nadie puede pedir la liberación de los oprimidos, si no está dispuesto a transformarse a sí mismo, a convertirse, a abrirse a los otros”⁹⁰; en un compromiso de construcción de una sociedad libre. Y aquí, la verdad de esa comunidad, no es la que el intelectual pueda

⁸⁷ Bloch, Ernest. *El principio esperanza*. (Vol. I) Pág. 369

⁸⁸ En el sentido otorgado por Foucault, como “lo que se dice” y que designa la conjunción de poder y saber.

⁸⁹ REBELLATO, José Luis. *La encrucijada de la ética*. Editorial Nordan. Montevideo, 2000. Pág. 163.

⁹⁰ *Ibid.* Pág. 166.

aportar externamente como indudable, sino que es aproximarnos internamente hacia ella, es un co-descubrimiento que nos compromete colectivamente en medio de la incertidumbre.

La resistencia del pueblo y la construcción de nuevas alternativas se dan en la misma crisis que estamos viviendo. Son formas de un pueblo como sujeto protagónico y consciente, en la medida de que es el gestor de una nueva identidad, madura y crítica.

Es un pueblo que se construye en un proceso, a partir de las luchas y resistencias entre los diversos sujetos que lo componen, por ello, la autoeducación colectiva es esencial en cuanto libera potencialidades, pues para Rebellato la liberación de los oprimidos en la que participamos todos, es la “liberación de su saber, de su inteligencia y de su creatividad, esclavizada por el saber dominante”⁹¹. Lo que nos exige una gran capacidad de autocrítica y creatividad para no caer en nuevas formas de subordinación.

La expresión de la esperanza está en ese sujeto popular, en la transformación de la identidad, pues implica una actitud de profunda confianza, que es puesta a prueba en los momentos más difíciles, en los de derrota. Es, en esas circunstancias cuando: “La opción por los oprimidos y excluidos, por el pueblo en cuanto sujeto de liberación es una opción en cuanto ellos representan la esperanza, la posibilidad de un mundo diferente”⁹².

Es una opción que va contracorriente, agrega el autor, puesto que solemos renunciar a la búsqueda de alternativas ante el crecimiento de la exclusión. Es por eso que, para la Filosofía de la liberación es fundamental la ética de la esperanza, pues, esperamos porque tenemos confianza, aún en medio de la incertidumbre y por ella misma, puesto que sin esa multiplicación de incertidumbres no sería necesaria la esperanza.

Una esperanza que adquiere sentido en ese esperar con confianza la superación de un orden social injusto. Que tiene confianza en la fuerza de los valores éticos de ese derrotado y no es la esperanza que da consuelo, porque esto daría seguridad y tranquilidad y esta, según Rebellato, sería una “filosofía de la resignación,

de la aceptación de la injusticia y la marginación”⁹³. Tampoco debe ser una filosofía de la espera, en la seguridad que sobrevenga algo determinado, pues aquí sólo quedaría esperar que esto suceda en una actitud de resignación fatalista. Una filosofía de la esperanza, tiene confianza en los ideales, pero es consciente de que es necesario luchar por ellos. Es una esperanza que cree en la vida y aún en la destrucción tiene el compromiso de luchar por ella en la medida que “la esperanza no da tranquilidad, sino que desacomoda permanentemente, puesto que nos está planteando siempre nuevos desafíos, nuevos caminos a recorrer, nuevas búsquedas”⁹⁴.

Las certezas y la fatalidad histórica determinista, lejos están, de esta esperanza que nos acerca Rebellato y que es la de la profunda confianza en la posibilidad de construir una sociedad más justa. Es una actitud profundamente humana y si la esperanza resurge hoy, no es porque necesitamos consuelo, sino “Porque no queremos consuelo, esperamos. Y porque esperamos, confiamos, luchamos sin desfallecer, buscamos en medio de la incertidumbre, resistimos y construimos”⁹⁵.

Rebellato nos propone, de esta manera, transformar la esperanza en una respuesta adecuada a la actual condición humana, donde por y desde la incertidumbre, esta surge como posibilidad de construcción, puesto que, “la esperanza es un impulso para nuestras energías y potencialidades, un desafío para actuar sobre la realidad y transformarla.”⁹⁶

Un horizonte de posibilidades que parece desafiar todo ingenio a la hora de una construcción colectiva de nuestra identidad. La clave está en la creatividad, ya los jóvenes, nos dice Martí, en un pensamiento que empieza a ser de América “entienden que se imita demasiado y que la salvación está en crear. Crear es la palabra de pase de esta generación. El vino, de plátano; y si sale agrio, ¡es nuestro vino!”⁹⁷.

⁹³Idem.

⁹⁴Ibid. Pág. 172.

⁹⁵Ibid. Pág. 173.

⁹⁶Ibid. Pág. 175.

⁹⁷ MARTÍ, J. Nuestra América. Ed. Casa del Estudiante. Montevideo, 1980. Pág. 27.

⁹¹Ibid. Pág. 170.

⁹²Ibid. Pág. 171.



Embarcaciones gemelas. Álvaro Rovira.

La solución está en cambiar de espíritu. Un espíritu cuya esperanza está en la lucha, en irrumpir allí donde sea necesario para participar en su propia creación.

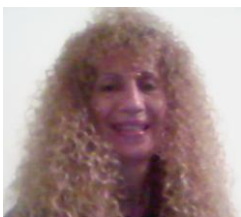
Esta es nuestra esperanza, la de los uruguayos, la del sujeto concreto y vital, que en la incertidumbre y en la derrota, resiste con alegría, con confianza en sí mismo y por eso puede esperar. Una esperanza dada por la infinita comprensión de nosotros mismos como un pueblo de utopías que va marchando zigzagueante al ritmo de sus tamboriles. Habrá que encender las fogatas con lo que tengamos a mano para temprarlos, irá surgiendo entonces, una música recién creada, como expresión intacta de nuestra esperanza. -

Lectura recomendada:

REBELLATO, José Luis.- La encrucijada de la Ética.

BIBLIOGRAFÍA:

- BLOCH, Ernest. El principio esperanza. (Vol. I). Edición de Francisco Serra. Editorial Trotta, S. A. Madrid, 2007.
DESCARTES, René.- Las pasiones del alma. Ediciones Folio S. A. Navarra, 1999.
MARTÍ, José.- Nuestra América. En colección "Los americanos". Tomo V. Ediciones de la Casa del Estudiante. Montevideo, 1980.
REBELLATO, José Luis.- La encrucijada de la Ética. Editorial Nordan. Comunidad del Sur. Montevideo, 2000.



Graciela Burguez Fernández: Profesora de Filosofía, egresada del IPA. Profesora de Música. Docente en Educación Secundaria. Estudiante de Licenciatura en Filosofía, opción Investigación, FHUCE, UdelaR.

Recibido el 9/11/2013. Aprobado el 15/11/2013.-

SECTOR OTRAS TEXTURAS

Se convoca a quienes meditan filosóficamente a presentar aquí sus inquietantes y novedosos pensamientos, sin timidez, en forma escrita o en forma gráfica, de un modo provisorio o tentativo, en formatos libres y novedosos, sin algunas de las exigencias que son imprescindibles en otros sectores de esta revista.



Mujer y perro. Enrique J Echegoyen Ron. Acrílico sobre madera.



La Muerte de Sócrates, Jacques-Louis David, 1787. Óleo sobre lienzo.

CONSULTORÍA FILOSÓFICA Y FILOSOFÍA PRÁCTICA NOTAS CONCEPTUALES Y EJERCICIO PROFESIONAL EN AMÉRICA LATINA

Sofía Ache
sofiache@gmail.com

Las siguientes páginas proporcionan algunas nociones vinculadas a una forma muy antigua de concebir a la filosofía: la filosofía práctica. Bajo una de sus modalidades, se conoce como consejería (terapia, “*counseling*” filosófico o *therapeia*). Aquí se realiza especial hincapié en ella, cada vez con mayor presencia en la actualidad dado que ha servido de vía alternativa a la académica para el ejercicio profesional de muchos filósofos. Luego de realizadas las precisiones conceptuales, se esboza un listado no exhaustivo de las principales instituciones latinoamericanas dedicadas al ejercicio de la misma.

Palabras claves: *philosophical counseling, therapeia* filosófica, filosofía práctica, ejercicio profesional, América Latina.

1. Introducción: la filosofía práctica.

Existen dos términos que pasan corrientemente por sinónimos, pero que, según algunos, poseen significados distintos: “saber” y “conocimiento”. Foucault en una de las entrevistas a Duccio Trombadori establece la diferencia entre ambos al plantear:

“Saber” es el proceso mediante el cual el sujeto es modificado por lo que conoce, o más bien, en el transcurso del trabajo que realiza para conocer. Es lo que permite modificar al sujeto y construir el objeto. “Conocimiento” es, en cambio, el proceso que posibilita que se multipliquen los objetos cognoscibles, que se desarrolle su inteligibilidad, que se comprenda su racionalidad, manteniendo siempre fijo al sujeto que indaga. (Trombadori, 2005: 75).

Por su parte, Richard Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, establece

en este sentido que la filosofía tradicional (particularmente, la tríada Locke, Descartes y Kant) concibe a la filosofía como conocimiento⁹⁸. Sin embargo, en tanto que saber filosófico, la filosofía es entendida como una práctica (no “filosofía de la práctica”, es decir, ética y filosofía política).

La filosofía práctica, propulsora de transformaciones profundas a nivel del ser del sujeto, se remonta según Foucault a la antigüedad. Se condensó bajo el precepto griego *epimeleia heautou*, que quiere decir “ocuparse de sí mismo” (inquietud de sí). Según Foucault, “la inquietud de sí” es distinta del “conócete a ti mismo” (*gnothi seauton*) que históricamente la ha opacado. Y fue Sócrates⁹⁹ su gran dispensador a nivel filosófico. Este hecho es reflejado en varios diálogos de Platón. El más importante a estos efectos fue

⁹⁸ Cfr. Rorty, 1979.

⁹⁹ Históricamente asociado al precepto “conócete a ti mismo”.

Alcibíades. Sin embargo, su importancia no se redujo a la figura de Sócrates, sino que recorrió la actitud filosófica a lo largo de la cultura griega, helenística y romana. Aparece en Epicuro, los cínicos y los estoicos. La noción también es ubicable en los escritos de autores pre-cristianos y ascetas cristianos.

El llamado “momento cartesiano” significó un quiebre radical con la *epimeleia heautou*, que fue desbancada¹⁰⁰ a partir de ese momento por el *gnothi seauton*, es decir, por la filosofía entendida como “conocimiento” (saber erudito, interpretativo o explicativo del mundo), tal y como es caracterizada por Foucault en la entrevista a Trombadori¹⁰¹ y por Rorty.

Actualmente, la filosofía práctica puede dividirse en varias vertientes distintas, entre las que se destacan: *philosophical counseling* (también llamada *therapeia*, terapia filosófica o consultoría filosófica), el café filosófico y la filosofía para niños. Dichas formas de hacer filosofía se han constituido como vigentes alternativas para el desempeño profesional de los graduados y los posgraduados en filosofía, los cuales si bien nutren su práctica de las herramientas filosóficas que la academia les ha proporcionado, la llevan a cabo en ámbitos generalmente externos al académico (salvo en el caso de la filosofía para niños).

Las siguientes páginas pretenden dar cuenta del estado de la cuestión en América Latina de la primera de sus vertientes, es decir, la consultoría.

2. Consultoría filosófica.

La consultoría, terapia, *therapeia*, orientación, consejería, asesoría o *philosophical counseling*, involucra un asesoramiento o una orientación por parte del filósofo a una persona o un grupo de personas, para que puedan resolver los problemas que padecen. Apelando a vocabulario foucaultiano, se buscaría indagar acerca de su modo de subjetividad para explicitarlo, tenerlo presente y así, poder

cuestionarlo y emprender la tarea de cambiarlo. De modo que su objetivo básico es ese: intentar operar algún tipo de cambio en la subjetividad del/los individuo/s que se someten a ella.

El primer exponente actual de esta forma de práctica filosófica fue el alemán Gerd Achenbach¹⁰² quien en 1981 acuñó el término “*Philosophische Praxis*” y fundó en 1982 la *Gesellschaft für Philosophische Praxis* (Sociedad Alemana de Consultoría y Filosofía Práctica y la Sociedad de Consejerías Filosóficas, GPP), rebautizada en 1998 como *Internationale Gesellschaft für Philosophische Praxis* (Sociedad Internacional para la Orientación Filosófica, IGPP). Entre 1984 y 1985 publicó sus primeros libros sobre el tema, y en poco tiempo la consultoría filosófica se expandió por el conjunto del continente europeo y a nivel del resto del globo.

Esta terapia es presentada por Achenbach como una “alternativa” actual a las psicoterapias, dado su carácter no clínico y renegador de modelos médicos, en tanto no considera los problemas de las personas que acuden a ella como “enfermedades”, “síntomas”, etc. De este modo, la terapia filosófica se ubica dentro del movimiento antipsiquiátrico dado que, al modo foucaultiano, se opone al carácter normalizador de la práctica psiquiátrica y sus implicaciones sociales.

Puede decirse que en ella intervienen dos individuos: el filósofo o terapeuta y una persona con problemas concretos (crisis existenciales, falta de sentido de la vida, entre otras) a la que usualmente se denomina “cliente” y que acude a la terapia para ejercer un cambio profundo en su ser o su cosmovisión.

Algunos de los elementos relevantes puestos en juego en la terapia según Peter B. Raabe¹⁰³ son los siguientes:

1) Investigación filosófica: inicio y fin del proceso.

¹⁰⁰ Esto de todos modos debe ser matizado, como el propio Foucault reconoce, dado que existieron expresiones filosóficas preocupadas por el sujeto, en diferentes épocas.

¹⁰¹ Cfr. Supra.

¹⁰² Su sitio web personal es el siguiente: <http://www.achenbach-pp.de/index.asp>

¹⁰³ Se trata de un doctor en Filosofía canadiense dedicado a la consultoría filosófica y no del compositor y director de orquesta alemán de filiación nacionalsocialista.

- 2) Capacidad crítica, autónoma y creativa del cliente, que lo habilite a determinar, comprender y modificar los principios de sus acciones, decisiones y comportamientos.
- 3) Relación de cooperación y mutuo apoyo entre el terapeuta y su cliente; simetría.
- 4) Adaptación academia-terapia o conocimiento-saber: en lo que tiene que ver con lo intrincado del modo y el lenguaje filosófico, lograr una adaptación que permita al cliente entender al terapeuta aproximándose a su manera, sin por ello vulgarizar el contenido y la forma de lo expresado.
- 5) Desarrollo de proceso de enseñanza y de aprendizaje: dado que el terapeuta se torna maestro del cliente despertando su capacidad crítica, argumental e introspectiva para abordar sus propios problemas.
- 6) Concepción de “cambio” y “avance” de acuerdo a la percepción del cliente (felicidad, satisfacción).

3. Consultoría filosófica en América Latina

El mayor desarrollo de la Filosofía Práctica en general en nuestro continente, ha adoptado las formas de cafés filosóficos -que parecen ser una gracia de la intelectualidad de clase media-alta- y de filosofía para niños – fundamentalmente de manera piloto y sin demasiado reconocimiento e implementación a nivel institucional aún.

La consultoría, en cambio, llevada a cabo tanto por profesionales de la filosofía que abren su propio consultorio, como por aquellos nucleados en torno a una institución que organiza, regula, protege y certifica su práctica, está muy desarrollada en este momento tanto en Europa como en Norteamérica.

En América Latina, aunque aún no se ha logrado un desarrollo considerable, existen diversas organizaciones que fomentan y representan la consultoría. Si bien los primeros desarrollos teóricos en este lado del mundo datan de finales de los años 80, con las propuestas del brasilero Lúcio Packter, la primera asociación de la que se tiene noticia es el Proyecto de Filosofía Práctica Búho Rojo, de Perú.

3.1. El caso de Perú.

El Proyecto de Filosofía Aplicada Búho Rojo¹⁰⁴ surgió en 1998 en Lima. Se inició en la práctica de la consejería filosófica, para luego organizar los cafés filosóficos, realizados de forma gratuita. También desarrollan talleres filosóficos y actividades culturales, vinculadas a la música, el cine y el teatro.

El punto de partida de su modo de proceder es el siguiente: “Para empezar diremos que toda gran filosofía es práctica y que todo gran filósofo es práctico en el sentido de que busca la aplicación de su teoría en la práctica”. De este modo, el proyecto reivindica tanto la figura de Sócrates, como la de Marx y Wittgenstein.

La que interesa en el caso de las presentes notas es la *therapeia* o consejería filosófica, de poca difusión y escasos resultados, no obstante los esfuerzos de sus organizadores, debido a la reticencia de los peruanos a este tipo de iniciativas (que suelen confundirla con la terapia psicológica). En ese sentido es que los consejeros de la organización remarcan con fuerza las dos diferencias a su juicio fundamentales entre un enfoque de la terapia y el otro: en el caso de la psicoterapia, “se asume la autoridad implícita de determinada línea interpretativa psicoterapéutica”, la cual no se cuestiona, mientras que en la consejería filosófica, el trato es horizontal: las dos partes discuten abierta y sinceramente, exponiendo sus puntos de vista; por otra parte, el problema individual del cliente es enmarcado en un contexto mayor, ya sea cultural, social o histórico, intentando profundizar en él para toparse en algún momento con su causa originaria y no simplemente, con “la causa más inmediata de nuestros eventuales traumas inconscientes”, sin ponerla en cuestión, al modo freudiano según establece Zavala¹⁰⁵. La forma que adoptan los consejeros en su práctica se basa en las investigaciones y postulados de Achenbach y encuentra pistas también en el legado de Miró

¹⁰⁴ <http://www.buho-rojo.de/>

¹⁰⁵ Cfr. en

<http://www.practicafilosofica.de/buho-rojo/consejeria.htm>
1

Quesada, fundamentalmente en su artículo “Todos somos filósofos”.

En su afán de obtener personería jurídica para llevar adelante las prácticas de filosofía para niños, la gente del proyecto decidió fundar la SOPECRAFIL.

La Sociedad Peruana de Consejería Filosófica y Práctica Filosófica (SOPECPRAFIL)¹⁰⁶ creada en el 2001, tiene como fines declarados los siguientes: promover la consejería filosófica así como la práctica filosófica en Perú, a través de la organización, fomento y apoyo de publicaciones, conferencias, talleres y demás eventos, tanto en su planificación como en su ejecución, así como de todas las investigaciones correspondientes con fines de carácter teórico-científicos, de la siguiente manera:

1- Creando a través de la consultoría filosófica en su ejecución práctica y su desarrollo teórico, las condiciones apropiadas para poder ofrecer ayuda a personas, grupos o instituciones, con preguntas concretas y problemas vitales.

2- Ofreciendo instrucción para ejercer la consejería filosófica según los parámetros establecidos internacionalmente, a través de la realización y el auspicio de cursos de actualización a los consejeros filosóficos en el ejercicio de su actividad. A su vez, estableciendo un intercambio continuo de experiencias de todos los consejeros filosóficos entre sí, incluso en el ámbito internacional.

3- Apoyando universidades, colegios, y demás instituciones y entidades educativas o filosóficas en el afán de crear el marco y las condiciones para una reformulación de la enseñanza de la filosofía en las universidades, que prepare a los estudiantes de la especialidad de filosofía, desde sus inicios, para los retos que se presenten en la vida profesional sea o no consejero filosófico.

Otro país latinoamericano en que la consultoría filosófica ha logrado un amplio desarrollo ha sido Brasil.

3.2. El caso de Brasil.

La *Associação Nacional de Filósofos Clínicos* (ANFIC)¹⁰⁷, fue fundada en 2008 en San Pablo. Tiene como objetivo representar, regularizar y organizar la actuación de los filósofos clínicos y especialistas en filosofía clínica.

Según la asociación, la filosofía clínica es parte de la filosofía académica direccionada al consultorio, a la terapia. Es una actividad utilizada en hospitales, escuelas y otras instituciones.

Distingue dos categorías de especialistas: los “filósofos clínicos”, que son aquellos que poseen graduación en filosofía y especialización en filosofía clínica, por lo que están habilitados a la consejería. Actúan en consultorios, hospitales, empresas y escuelas utilizando la metodología filosófica para abordar cuestiones cotidianas. Reconoce en segundo lugar a los “especialistas en filosofía clínica”: aquellos que poseen graduación en cualquier área y especialización en filosofía clínica con habilitación a investigación. Actúan como investigadores o hacen uso del instrumental de la filosofía clínica en sus áreas de origen. Ambas especialidades son dictadas en San Pablo por el Instituto Packter y por el Instituto *Interseção*.

A partir de los trabajos del filósofo Lúcio Packter de finales de los años 80, esta actividad se difundió en Brasil y el exterior. Sus bases están en la práctica de la inquietud de sí antigua, pero lo original es que inicia su análisis apelando al homo mensura de Protágoras. El funcionamiento de la filosofía clínica en detalle –con sus bases históricas– puede hallarse en el documento *online* “Filosofía Clínica”, basado en la obra *Filosofía Clínica, Propedêutica* (1997) de Lúcio Packter.¹⁰⁸

3.3. El caso de Argentina.

Según indicios de la web, existiría un Instituto Argentino de Análisis y Terapia

¹⁰⁶ <http://www.redfilosofica.de/sopecprafil/>

¹⁰⁷ <http://anfic.org/>

¹⁰⁸ Disponible en:

<http://anfic.org/imagens/2012/10/Filosofia-Clinica-Propedeutica.pdf>.

Filosófica, fundado por Eduardo Rodríguez y María Emilia Pandolfi. No obstante, no se ha podido constatar su presencia *online*. Sí en cambio, se encuentra la web de Eduardo Rodríguez¹⁰⁹, quien actualmente organiza “Vinos filosóficos”, además de cursos de filosofía práctica, cafés itinerantes y semanales y asesoría individual y grupal.

La que más destaca, en cambio, es la Asociación Argentina de Filosofía Práctica¹¹⁰, de Roxana Kreimer. Desde 2003, la misma funciona bajo dos modalidades: la consultoría filosófica individual, y el café filosófico grupal. La modalidad del café filosófico es lo más destacado que ofrece la asociación.

Según Kreimer, los principios filosóficos que subyacen a su modo de llevar a cabo la tarea, son los propios de la antigüedad. Así, concibe a la filosofía como una “práctica que busca devolver el conocimiento filosófico al espacio público, estableciendo un canal que le permita salir de la cerrazón en que lo mantiene la academia para contribuir de diversas maneras al bienestar social y personal”, en oposición al mero paradigma científico que ha dominado en la visión ortodoxa de la filosofía y considerando a la filosofía como un “arte de vivir”. De allí, el título de su primer libro sobre consultoría filosófica de la Argentina y de habla hispana: *Artes del buen vivir*, de Editorial Anarres, 2002.

3.4. El caso de Colombia.

La única institución en este país de la que es posible hallar indicio online es la Fundación Colombiana para la Práctica y el Asesoramiento Filosófico, Filosofarte¹¹¹.

La misma no posee ánimo de lucro y su fin es proponer “una alternativa al desarrollo humano, entendido como la promoción individual y grupal de las capacidades para el razonamiento y la estética”. Y ello porque entiende “el filosofar como un arte”, y plantea “la importancia de fusionar la filosofía y las múltiples disciplinas del arte, dentro de nuestro contexto cultural [el colombiano]”.¹¹² En este sentido, se encarga de difundir el

asesoramiento, la consejería y la orientación filosófica, así como “propender por el desarrollo de la cultura desde lo estético y contribuir con el mejoramiento de la calidad de vida del ser humano”, en el afán de “superar las crisis contemporáneas, tanto personales como colectivas, desde una mirada a los aportes de la tradición filosófica y artística”. Entre sus servicios, la fundación cuenta con la asesoría filosófica individual y grupal, talleres de filosofía práctica, cafés filosóficos, y otras formas de filosofía práctica, tales como los llamados “retiros filosóficos”. También ofrece talleres de apreciación estética, actividades culturales, asesoría y encuentros literarios, entre otras.

3.5. Academia y consultoría filosófica.

Si bien hay países latinoamericanos que no cuentan con asociaciones -señal que indicaría la ausencia de consultores en esos sitios- el empuje de la filosofía práctica en general y de la consultoría en particular, se ha hecho sentir.

En Ecuador, por ejemplo, ocurre algo inédito a nivel continental: en el plan de estudios de la Licenciatura en Filosofía de la Escuela de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica, se encuentran dos cursos curriculares titulados “Consultoría Filosófica I” (ubicado a nivel del séptimo semestre) y II (propio del octavo semestre), ambos dictados por el doctor Samuel Guerra. Asimismo, en la fundamentación del plan, el apartado dedicado al “Campo laboral” establece que los profesionales en filosofía pueden desempeñarse como asesores y consultores.

En el Uruguay, contamos con una línea de investigación que comenzó a desarrollarse en el Departamento de Historia y Filosofía de la Educación de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en el año 2008, y que hoy se realiza en conjunto con el Departamento de Filosofía e Historia de la Educación de la Universidad de Campinas (Brasil), titulada “De la filosofía a la educación, cuidado de sí, inquietud de sí, autoconocimiento”. Se trata de una investigación de carácter teórico, cuyos resultados si bien no tienen como destino ninguna modalidad de filosofía práctica, colocan sus fundamentos filosóficos (*epimeleia*

¹⁰⁹ <http://cafefilo.com.ar/>

¹¹⁰ <http://filosofiaparalavida.com.ar/index.htm>

¹¹¹ <http://www.fundacionfilosofarte.com/>

¹¹² <http://www.fundacionfilosofarte.com/filosofarte.htm>

heautou) en relación con la educación. La difusión de sus resultados fue realizada en tareas de extensión universitaria, dirigida a educadores de nuestro país. Al respecto, en el número 3 de la revista *Fermentario*, la Dra. Díaz dice:

Hemos notado el enorme interés que la temática tiene para la comunidad educativa. Esto nos ha incentivado a continuar con esta empresa, ocurre que una y otra vez somos invitados a realizar actividades de extensión que continúen mostrando nuestros desarrollos, en este sentido, hemos podido percibir la pertinencia social de nuestros afanes.

En el año 2010, Enrique Puchet y Andrea Díaz presentaron su libro: *Inquietud de sí y educación*.

4. Consideraciones finales.

Las siguientes notas procuraron informar brevemente acerca de la filosofía

entendida como práctica, en particular, bajo la forma de consultoría filosófica: su situación y las características de su ejecución en América Latina.

Con esto no se pretende expresar ningún tipo de adhesión a la propuesta, sino simplemente, darla a conocer para incitar a la reflexión y el debate acerca de si este tipo de modos de llevar a cabo la filosofía es o no deseable para nuestros países y bajo qué condiciones, en un momento en que se revela como una tendencia en alza a nivel mundial.

Se espera haber contribuido a ello. Al menos en principio.-

LECTURAS RECOMENDADAS

Kreimer, R. (2002) *Artes del buen vivir. Filosofía para la vida cotidiana*. B. A. Anarres. Marinoff, L. (2002) *Philosophical Practice*. San Diego, California; Academic Press.

Bibliografía y fuentes de información consultadas:

- ACHENBACH, G., "Breve respuesta a la pregunta: "¿Qué es la orientación filosófica?", disponible en: <http://www.asepraf.org/practica%20filosofica%20Achenbach.pdf>
- ANGULO, Y. "Corporalidad, subjetividad y sentido de la vida. Un plan piloto para mujeres en prisión", (2007). En MARTÍNEZ J., PONCE DE LEÓN A. (coord.) *El saber filosófico, sociedad y ciencia*. México DF: Siglo XXI Editores.
- FOUCAULT, M. (2009) *La hermenéutica del sujeto*. Bs. As: Fondo de Cultura Económica.
- KREIMER, R., "La filosofía como arte del buen vivir", en *Artes del buen vivir*, disponible en: <http://filosofiaparalavida.com.ar/artedevivir.htm>
- RAABE, P., "¿Qué es la orientación filosófica?", *Revista Pakenredes* del CEP de Alcalá de Guadaíra, volumen 1, nº9, año 2011, disponible en: http://pakenredes.cepalcala.org/upload/file_aj04_07_11_12_18_46.pdf
- RORTY, R. (1989) *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Editorial Cátedra, Colección Teorema, Serie Mayor.
- TROMBADORI, D. (2005) *Conversaciones con Foucault*. Bs. As: Amorrortu Editores.



Sofía Ache Tricot (1990-): Estudiante avanzada de la Lic. en Filosofía, FHUCE, UdelaR. Cursó un semestre para su carrera en la UNAM (México) tras ganar "Beca de Estudiantes de Grado de Santander Universidades". Integró grupos de investigación sobre RBU e investigación en Docencia de su Facultad. Responsable estudiantil de grupo CSIC-PAIE 2011: "Enseñanza y aprendizaje en Carlos Vaz Ferreira: una mirada desde el presente".



Primer Lugar del Concurso de Cartel Filosófico 2011 Cristina Piqueras, Ximena Oropeza y Ma. Fernanda Elía. <http://admrevfilosofia.wix.com/filosofia#!volumen-1/cr9b>

LA FILOSOFÍA COMO CRÍTICA DEL PRESENTE

Jaime Araujo

jaimearaujofrias@hotmail.com

Nuestras sociedades actuales están siendo gestionadas para eludir todo compromiso reflexivo y crítico respecto de los problemas que nos aquejan. En este sentido, urge el auxilio de un saber que sea crítico del estado de cosas existentes, el cual, en mi opinión debe encarnar la filosofía. Por lo tanto, a ella le corresponde abrir grietas allí donde muchas cosas se dan por supuestas, de generar provocaciones y refutaciones e incitarnos a pensar por cuenta propia y nunca al dictado y conveniencia de nada ni de nadie.

Palabras clave: Crítica, sociedad, filosofía, conciencia crítica.

1. A modo de introducción: “El visitante”

Voy a referirme a una historia que nos cuenta Eduardo Galeano en su libro *Los hijos de los días*, titulado “El visitante”, setiembre 7:

“En estos días del año 2000, ciento ochenta y nueve países elaboraron la Declaración del Milenio, que los comprometía a resolver todos los dramas del mundo.

El único objetivo que se ha cumplido no figuraba en la lista: se ha logrado multiplicar la cantidad de expertos necesarios para llevar adelante tan difíciles tareas.

Según escuché decir en Santo Domingo, uno de esos expertos estaba recorriendo las afueras de la ciudad cuando se detuvo ante el gallinero de doña María de las Mercedes Holmes, y le preguntó:

—*Si yo le digo, exactamente, cuántas gallinas tiene, ¿usted me da una?*

Y encendió su computadora tablet con pantalla táctil, activó el GPS, se conectó a través de su teléfono celular 3g con el sistema de fotos satelitales y puso en funcionamiento el contador de píxeles:

—*Usted tiene ciento treinta y dos gallinas. Y atrapó una.*

Doña María de las Mercedes no se quedó callada:

—*Si yo le digo en qué trabaja usted, ¿me devuelve la gallina? Entonces, le digo: Usted es un experto internacional. Yo me di cuenta porque vino sin que nadie lo llamara, se metió en mi gallinero sin pedir permiso, me dijo algo que yo ya sabía y me cobró por eso”.*

Cotidianamente la primera parte de esta historia que cuenta Galeano se repite en nuestras vidas: los amos del mundo, constantemente a través de todos los medios de comunicación posibles, nos imponen sus intereses en detrimento de los nuestros.

El presente ensayo tiene por objetivo invitar al ejercicio del pensamiento crítico como muralla contra todo mecanismo de manipulación y engaño. En tal sentido, habrá cumplido con dicho propósito si logra provocar en el lector interés por el pensamiento crítico que, en mi opinión, hoy más que nunca debe encarnar la filosofía.

2. No pensamos, somos pensados

Veamos por donde la veamos, asistimos a un tiempo donde, como había advertido Oscar Wilde, la mayoría de la gente es otra gente. Sus pensamientos son opiniones de otros y sus vidas son una imitación; sus elecciones son decisiones de otros, sus pasiones son una cita de otra persona.¹¹³ El mundo entero está siendo gestionado para ahorrarnos la tarea de pensar por nosotros mismo, de vivir en mérito a nuestras propias reflexiones. Pues, se nos ha impuesto la idea de que para vivir bien hay que consumir más antes que pensar por qué hacerlo.

No pensamos, somos pensados. No hablamos, somos hablados. No elegimos, otros eligen por nosotros. Nos crean la necesidad, pero al mismo tiempo nos fabrican el producto que calmará nuestro insaciable deseo. Nos fabrican la enfermedad, pero al mis tiempo nos ofertan el antídoto. Nos crean el problema, pero luego nos ofrecen la solución al mismo con la única diferencia que a cambio hay que entregar dinero. Como dice Heidegger, “vivimos en estado de interpretado” por el sistema.¹¹⁴ Somos una especie, diría Michel Foucault, de sujetos sujetados¹¹⁵ por el postmoderno poder pastoral, que no se contenta con colonizar el mundo, sino que también ha empezado por aniquilar el pensamiento y sobre todo el pensamiento crítico. Por consiguiente, en este estado de la cuestión, si no hay lugar para la reflexión crítica sobre lo que pasa, sobre lo que nos pasa y sobre lo que se dice y hace, fácilmente seremos víctimas de nuestras propias elecciones y de las que otros tomen por nosotros.

3. Importancia de la crítica

Sin una ciudadanía capaz de cuestionar y de cuestionarse, de elegir su vida conforme a sus convicciones, intereses y necesidades, nuestros pueblos siempre serán víctimas de aquellos que toman decisiones en nombre de los mismos. Sin capacidad crítica, se tragarán cualquier clase de ideas, promesas, charlatanerías, etc., que le echen por delante. Por tanto, es imperioso un saber que sea capaz

¹¹³ Icke, David. “El amor infinito es la única verdad, todo lo demás es ilusión”, disponible en: <http://ebiblioteca.org/?/ver/48451>. Fecha de consulta: 15 de agosto del 2013.

¹¹⁴ Citado por: Feinmann, José Pablo (2008). *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires: Ed. Prometeo, 130.

¹¹⁵ *Ibíd.*, 174.

de sacar las reliquias del templo, expulsar a los predicadores y juzgar los sermones¹¹⁶ que destilan “estupidez”¹¹⁷ en las conciencias de nuestros pueblos, a través de todos los medios de comunicación posibles. De modo que urge un saber crítico que se ocupe de agujonear las conciencias, de despertarnos del letargo para no abandonarnos resignadamente a los designios de aquellos que dicen que las cosas están bien como están y que en consecuencia no se puede hacer nada para cambiarlas por más aberrante e injusta que sea nuestra situación.

La crítica, en la vida humana, es un elemento indispensable hoy más que nunca. Porque con ella el hombre deja de aceptar pasivamente la realidad que le rodea, muestra sus insuficiencias y limitaciones y señala así la necesidad de transformarla o de instaurar una nueva realidad social.¹¹⁸

Consecuentemente, no debe haber vida social sin crítica, no es aconsejable abstenerse del disenso y la confrontación de ideas. La crítica se nos presenta como el acicate que mantiene a raya los dogmatismos y ahuyenta las estupideces que cada época produce.

4. La filosofía como encarnación de la conciencia crítica

Ahora bien, ¿cuál es ese saber que podría ofrecernos esa capacidad crítica sobre el estado de cosas actuales? Podemos contestar a esta pregunta citando a Adorno, el cual decía que si se trata de llevar acabo semejante tarea, hoy más que nunca, es necesaria la filosofía como crítica.¹¹⁹ Porque, se pregunta Gilles Deleuze, “¿Existe alguna disciplina, fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mistificaciones, sea cual sea su origen y su fin? ¿Quién, a excepción de la filosofía, se interesa por todo esto?”¹²⁰ No cabe duda que la filosofía, pues es una herramienta formidable para formar un espíritu crítico y una actitud

¹¹⁶ Feinmann, José Pablo (2008). *La filosofía y el barro de la historia*. Buenos Aires: Planeta, 13.

¹¹⁷ Entendemos por “estupidez” la incapacidad para pensar y tomar decisiones por cuenta propia.

¹¹⁸ Sánchez Vásquez, Adolfo (1996). *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*. México: Fondo de Cultura Económica, 77.

¹¹⁹ Adorno, Theodor (1995). *Justificación de la filosofía*. Barcelona: Ed. Altaya, 73.

¹²⁰ Deleuze, Gilles (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 150.

responsable,¹²¹ es la encarnación de la conciencia crítica, es esa clase de saber capaz de abrir grietas allí donde muchas cosas se dan por supuestas, ese saber capaz de generar provocaciones y refutaciones e incitarnos a pensar por cuenta propia y nunca al dictado y conveniencia de nada ni de nadie porque su objetivo es “la formación del pensamiento independiente y la crítica de los conocimientos, más que la absorción pasiva de éstos”.¹²² Por lo tanto, a ella le corresponde hoy, la tarea de encarnar la conciencia crítica de nuestro tiempo; y en este sentido, la filosofía tiene que ser un servicio público, un servicio que debemos prestar a la sociedad los que nos dedicamos a al quehacer filosófico, porque necesitamos de ese proceso de reflexión sobre lo que pasa, sobre lo que se hace y sobre lo que se dice, porque de otro modo estaríamos condenados a dejar la riendas de nuestras vidas y consecuentemente de nuestro pueblos al arbitrio de unos cuantos, aquellos que dicen gobernar en favor de nuestros intereses y no hacen sino servirse del pueblo.

Ahora bien, ¿Qué es la filosofía? “Lo que define primariamente la filosofía es la pregunta que la moviliza: ¿Qué es todo esto? A esta pregunta no se puede responder con un mito. Hay que responder con una filosofía”.¹²³ Contestar a esta pregunta supone de alguna manera habernos embarcado en la aventura del filosofar. No se puede reflexionar por cuenta de otro sino por uno mismo. De manera que la certeza de lo que se diga de qué es la filosofía depende, en gran medida, de nuestra práctica filosófica, a saber: el filosofar.

Sin embargo, vale una aproximación a lo que es la filosofía para lo que aquí nos interesa y no perdernos en la frondosidad carcelaria de los conceptos disponibles. Por tal razón diré que la filosofía tal como la entiendo es un proceso, una actividad, no un producto. Un saber que se caracteriza por ser crítica de las ilusiones, de los prejuicios, de las ideologías. ¿Sus armas? La razón. ¿Sus enemigos? La ignorancia, el fanatismo, el oscurantismo. ¿Sus

aliados? Las ciencias. ¿Su objeto? La totalidad. O el hombre, pero en el seno de la totalidad. ¿Su meta? El buen vivir, pero en el seno de la verdad.¹²⁴ Lo cual permite la emancipación de ideas, creencias, costumbres atávicas y otros prejuicios socioculturales que modelan las subjetividades individuales y sociales.

En este sentido, es necesaria la filosofía como crítica, porque de otro modo, como se pregunta Friedrich Krause “¿Cómo puede prosperar la vida de los individuos, los pueblos o la humanidad sin filosofía?”¹²⁵ ¿Cómo pueden prosperar nuestros pueblos, si les quitamos el derecho a pensar críticamente, a orientar sus vidas en virtud de sus propias reflexiones, de sus propios intereses y no al dictado de los deseos de otros? Sin filosofía, no cabe duda, tendremos una ciudadanía incapaz de cuestionar y de cuestionarse, de sospechar frente a lo que a los ojos de unos cuantos es normal.

Vivir es enfrentar y resolver problemas. Encarlarlas de modo razonable y responsable requiere una tarea reflexiva del problema que tenemos delante. La filosofía permite al hombre hacerlo de modo razonable y justificado. Porque una cosa es enfrentar y resolver un problema después de haber pensado y discutido, otra muy distinta es adoptar las respuestas que nadie discute para no tener que pensar. Antes de llegar a decir lo que se debe hacer, filosofar es defenderse de quienes creen saberlo todo y no hacen sino repetir errores ajenos.¹²⁶

La filosofía como crítica es un servicio que debemos ofrecer al ciudadano actual, sobre todo por ser un saber que está vinculado a la vida humana, vinculado a la existencia de cada hombre, porque pretende arrojar luz sobre los problemas que son comunes a todos los hombres. A ella le corresponde esclarecer, analizar o fundamentar ideas, creencias, valores que se asumen al nivel de la vida cotidiana.¹²⁷ O bien, como reza el sabido comentario que realiza Isaiah Berlin: “el papel de la filosofía es siempre el mismo, ayudar a los seres humanos a entenderse a sí mismo y así operar en una

¹²¹ UNESCO (2011). “La filosofía una escuela de libertad”, disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001851/185119s.pdf>. Fecha de consulta: 18 de diciembre del 2012.

¹²² *Ibíd.*, 9.

¹²³ Marías, Julián (1980). *Historia de la filosofía*. 32a. Edición, Madrid: Ed. Revista de Occidente, 12.

¹²⁴ Comte-Sponville, André (2002). *Invitación a la filosofía*. Barcelona: Paidós, 15.

¹²⁵ Querol Fernández, Francisco (2002). *La Filosofía del Derecho en K. Ch. Krause*. Madrid: Universidad de Comillas, 46.

¹²⁶ Savater, Fernando (2004). *Las preguntas de la vida*. Barcelona: Ariel, 25.

forma abierta, y no salvajemente en la oscuridad”. El de contribuir a la construcción de un mundo que de hostil y extraño, pase en forma progresiva a ser un mundo humano, habitable, comprensible y orientado por el hombre para la superación de su propio extrañamiento, para su liberación real, para su plena autorrealización, es decir, para la liberación y autorrealización de todos los hombres.

Por consiguiente, podemos decir hoy más que nunca, que la labor filosófica es, como escribe Jostein Garder, un elogio de la consciencia humana.¹²⁸ Y lo es, no por una pasión gremial de los que nos dedicamos al quehacer filosófico, sino porque el mundo, nuestras sociedades en general, el hombre actual evidencia graves problemas que la filosofía, tal como hemos argüido, puede y debe prestar.

5. Conclusión

Así pues, la filosofía como crítica es esa clase de saber que entra en acción cuando los otros saberes callan y otorgan; es la encarnación permanente de la conciencia crítica, la palabra mordaz que, a decir de Gilles

Deleuze, entristece y contraría,¹²⁹ porque precisamente estremece el suelo de creencias que hasta entonces nos habían sostenido. Las convicciones, costumbres de siempre, se nos vuelven repentinamente extrañas frente a ella. Pues antes eran tan evidentes que ni siquiera habíamos reparado en ellas. Y de repente descubrimos que el mundo en el que vivimos es un gigantesco escenario, un decorado de teatro con muchos payasos buscando entretenernos, distraernos de lo que en verdad pasa en nuestras narices sin que nos demos cuenta.

En consecuencia, la filosofía asegura enteramente su papel de estimulación al ejercicio libre del pensamiento, de un pensamiento crítico y responsable, constituyéndose de esta manera en muralla contra toda iniciativa de manipulación, de oscurantismo y colonización de conciencias para hacer emerger, consiguientemente, ciudadanos plenamente conscientes de su papel, de sus responsabilidades y de lo que verdaderamente está en juego en su vida personal.-

Bibliografía:

- Adorno, Theodor (1995). *Justificación de la filosofía*. Barcelona: Ed. Altaya.
Comte-Sponville, André (2002). *Invitación a la filosofía*. Barcelona: Paidós
Feinmann, Pablo (2008). *La filosofía y el barro de la historia*. Buenos Aires: Planeta.
Feinmann, J. Pablo (2008). *¿Qué es la filosofía?* Buenos Aires: Ed. Prometeo
Galeano, Eduardo (2012). *Los hijos de los días*. México: Siglo XXI.
Gorky, M. y Zahanov, A. (1968). *Literatura, filosofía y marxismo*. México: Grijalbo.
Marías, Julián (1980). *Historia de la filosofía*. 32a. Edición, Madrid: Ed. Revista de Occidente
Querol, Francisco (2002). *La Filosofía del Derecho En K. Ch. Krause*. Madrid: Univer. de Comillas.
Savater, Fernando (2004). *Las preguntas de la vida*. Barcelona: Ariel
Sánchez Vázquez, Adolfo (1997). *Filosofía y circunstancias*. Barcelona: Anthropos.
Sánchez Vázquez, Adolfo (1996). *Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas*. México: Fondo C. Económica.

Enlaces electrónicos:

- Garder, Jostein. “Manual para salvar la tierra”, [En línea] disponible en:
<http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001926/192689S.pdf>, 23 de enero del 2013.
Icke, David. “El amor infinito es la única verdad, todo lo demás es ilusión”, [En línea] disponible en:
<http://ebiblioteca.org/?ver/48451>, 15 de agosto del 2013.
UNESCO (2011). “La filosofía una escuela de libertad”, [en línea], disponible en:
<http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001851/185119s.pdf>. 18 de diciembre del 2012

Jaime Araujo Frias (jaraujofrias@gmail.com). Filósofo ateo. Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa-Perú. Bach. en Derecho y Ciencias Políticas por la Universidad Inca Garcilaso de la Vega de Lima. Miembro de la Asociación Peruana de Ateos. Miembro y colaborador de la Revista “Humanidades Populares” con sede en Santiago - Chile. Ganador del 2º lugar en el Concurso Internacional de Ensayo Filosófico “Enséñame a Pensar 2012”, organizado por UNESCO y patrocinado por el Observatorio Filosófico de Morelos, el Observatorio Filosófico de Colombia y la Organización Juvenil Utopía. Ganador del primer lugar en el “I Concurso de Ensayo Filosófico 2011”, Organizado por la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa-Perú.-



Recibido: 2/11/2013. Ajustado: 13/11/2013. Aprobado 13/11/2013.-

¹²⁷ Sánchez Vázquez, Adolfo (1997). *Filosofía y circunstancias*. Barcelona: Anthropos, 49.

¹²⁸ Garder, Jostein. “Manual para salvar la tierra”, disponible en: En

<http://unesdoc.unesco.org/images/0019/001926/192689S.pdf>. Fecha de consulta: 23 de enero del 2013.

¹²⁹ Deleuze, Gilles (1971). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, 149.



La bête du Gévaudan

EXPERIENCIA POÉTICA DE AULA FILOSÓFICA¹³⁰

Mauricio Langon
mlangon@gmail.com

1.

“¿Cuántos ruisseños debe devorar la bestia para poder cantar ella misma?”¹³¹

Pensemos aquí en La Filosofía como esa bestia agazapada en la puerta de su caverna acechando ignorantes infancias inocentes.

Es el Ñaupá Machu, desde su montaña que se llamaba “Escuela”, que les dice a los hijos del Inka: “-Vengan, vengan, les voy a revelar dónde está el Inka y dónde está Mama Pacha’. Los niños contentos dicen que fueron a la escuela. Ñaupá Machu quería comerlos”. Y uno puede preguntarse, como el autor del texto: “¿se morirán de hambre?”¹³²

¹³⁰ Parte sustantiva de la exposición leída en la Mesa “Poética e experiência filosófica” del V *Simpósio Internacional em Educação e Filosofia*, Universidade Federal de Juiz de Fora, MG, Brasil, 30 de agosto de 2013.

¹³¹ El verso es de un poeta, claro. No necesita de éste para vivir, aunque sí para nacer. Lo escuché el sábado pasado en Buenos Aires, tras La Puerta. Es un argentino radicado en España, que escribe en *rioplatense*, cuyo nombre espero que alguien me recuerde, aunque creo que es Martín. Le llamaban Poni, si mal no entendí. Nombre de bestia, al fin. Y canta. (Se trata del poeta Martín Micharuegas. Le llaman Poli y no Poni)

¹³² Ortiz Rescanière, Alejandro: “El Mito de la Escuela”. En: OSSIO, Juan: *Ideología mesiánica del mundo andino*. Lima, Ignacio Prado Pastor, 1971. “(...) Los niños tuvieron mucho miedo y escaparon. Desde entonces, todos los niños deben ir a las escuelas. Y (...) a casi todos los niños no les gusta la escuela, se escapan.” (El relato original es en quechua. Hay traducción portuguesa comentada de José

Es, yendo más lejos –a las Uropas en tiempos del Ñaupá- la bruja mala del bosque quien, con “un hermoso pajarillo, blanco como la nieve” que “cantaba tan dulcemente”, atrae a Hänsel y Gretel, hambrientos, a su casita de pan y azúcar, que nuestra América golosa hará de chocolate: “- Hola, pequeñines, ¿quién os ha traído? Entrad y quedaos conmigo, no os haré ningún daño. Y, cogiéndolos de la mano, los introdujo en la casita, donde había servida una apetitosa comida: leche con bollos azucarados, manzanas y nueces. Después los llevó a dos camitas con ropas blancas, y Hänsel y Gretel se acostaron en ellas, creyéndose en el cielo. La vieja aparentaba ser muy buena y amable, pero, en realidad, era una bruja malvada que acechaba a los niños para cazarlos, y había construido la casita de pan con el único objeto de atraerlos. Cuando uno caía en su poder, lo mataba, lo guisaba y se lo comía; esto era para ella un gran banquete.”¹³³

Es también la filosofía el astuto lobo que –según la “moraleja” que agrega Perrault a su versión de Caperucita Roja- engatusa jóvenes con palabras melifluas, no sólo en el temible

Ribamar Bessa Freire (UERJ): “A representação da escola em um mito indígena”.

<http://periodicos.proped.pro.br/index.php/revistateias/articloe/viewFile/64/65>

¹³³ Véase:

http://www.grimmstories.com/es/grimm_cuentos/hansel_y_gretel

bosque, sino también en sus casas y alcobas.¹³⁴ Y en sus aulas. Pero, ¡carajo!: “Quién no sabe que esos lobos empalagosos, de todos los lobos son los más peligrosos.”¹³⁵

2.

La filosofía, ¿es ya una bestia canora? ¿Ha devorado ya suficientes ruisseñores?

Parece que no.

Si se ha *definido* por un *canon* (aunque éste incluya algún ave canora), muerde excluyendo. *Vomita* todo aquello que no puede “*pasar*” por el gañote, lo que no entra en la lista, aquello a lo que no se le puede pasar lista: lo que no puede *asimilar*.

Quiero decir, no es *antropófaga* –en el sentido brasilero del término- que conformara y fortaleciera su *propio corpus* con *aquello distinto que come*. No se *hace humana* de trigo, de arroz o de maíz. O de *churrasco*. No se nutre de la valentía del corazón enemigo, no se alimenta de su agudeza, no aprovecha su saber, no se apropia de su energía, no digiere su punto de vista incompatible con el propio: “no come carne inteligente” (como el guaraní que caza, libre),

¹³⁴ Perrault usa el término “ruelles” que se aplica al pasillo que queda entre la cama y la pared.

¹³⁵ *On voit ici que de jeunes enfants,
Surtout de jeunes filles Belles, bien faites, et gentilles,
Font très mal d'écouter toute sorte de gens,
Et que ce n'est pas chose étrange,
S'il en est tant que le Loup mange.
Je dis le Loup, car tous les Loups ne sont pas de la même
sorte ;
Il en est d'une humeur accorte,
Sans bruit, sans fiel et sans courroux,
Qui privés, complaisants et doux,
Suivent les jeunes Demoiselles jusque dans les maisons,
jusque dans les ruelles ;
Mais hélas ! qui ne sait que ces loups doucereux,
De tous les loups sont les plus dangereux.
<http://clpav.fr/moralite-chaperon.htm>
Traducción del autor: *Se ve aquí que los jóvenes,
sobre todo las jovencitas bellas, bien hechas y gentiles,
hacen muy mal en escuchar a cualquiera.
Y no es cosa rara
como no lo es que el Lobo coma.
Digo Lobo, pues no todos los Lobos son de la misma clase:
Los hay corteses,
sin ruido, sin hiel y sin enojo,
que mansos, complacientes y dulces
cortegan a las señoritas hasta sus casas y dormitorios.
¡Pero caramba! Quién no sabe que esos lobos melifluos
De todos los Lobos son los más peligrosos.**

sino “carne cebada” (domesticada, engordada dentro de alambrados).

No *es lo que engulle* porque, perversa, sólo se alimenta de sí misma hasta atragantarse. Lo que no puede *tragarse*, lo escupe. Entonces, repetitiva, se teje y desteje, se come y se reconcome en eterno aburrimiento.

Construye academias cerradas. Saciada consigo misma, espera pacientemente que *los demás* o *entren* y se hagan *como uno*, o mueran de hambre. Ella, simplemente, cierra las puertas. Les pone candados y trabas para celebrar tranquila y sin culpa, su magnífica fiesta de disfraces, mientras, afuera, el mundo muere. Confía que ningún Poe pueda introducir *la máscara de la muerte roja*.

Pero, claro, la *peste* es ella misma. Y *apestada*. Contamina todo.

Recita en las escuelas siempre el mismo *verso* del *universo*; sin reverso ni diverso. Si la *sacan de ahí*, no cambia su *modo de comer*: se encierra en bibliotecas, museos, torres de marfil. Mastica su rabia en las mazmorras en que encierra libres. Espera. *Cuando la vuelven a poner*, ya tiene contruidos sus sabios muros académicos por donde podrían correr siete carros al mismo tiempo y ya sabe que no puede evitar que la muerte se la lleve.

Enseñará eso, muerte. A quienes sean lo suficientemente capaces de entender, es decir, a quienes acepten regirse por las rígidas normas formales de su *rigor mortis*, que, sin embargo, no se ablanda aun que críe gusanos.

No es que todos *aprendan*. No es que se los quiera, de veras, comer. Es que quiere que mueran de hambre. Es que los quiere borrar. Quemar sus toldos ignorantes e inocentes, preguntones y creativos. Y, si no lo hace del todo, no es porque no quiera o no pueda. Es que los necesita para seguir viviendo y reproduciendo su vida de lobo, de bruja, de Ñaupá Machu, de dragones guardianes de tesoros disecados. Es decir, para seguir viviendo sin convivir, sin cambiar, sin dudar, sin discutir, sin crear.

Para seguir *viviendo sin filosofar*.

3.

¿Y si bastara un solo ruisseñor para un canto no bestial?

¡Ah! Ya no sería un ruiseñor -que vaya uno a saber qué ave nocturna es-; ni qué tan parecido su canto al de la lechuza, puro ojo, pura garra, pura rapiña.

Sería, quizás, una calandria mañanera o un sabiá madrugador cantando al amanecer. Esos bichos que la bestia no puede tragar y que, aun regurgitados, siguen cantando, como dicen estos versos de Circe Maia¹³⁶, profesora de filosofía de Tacuarembó:

*Por detrás de mi voz
– escucha, escucha –
otra voz canta.*

*Viene de atrás, de lejos;
viene de sepultadas
bocas, y canta.*

*Dicen que no están muertos
– escúchalos, escucha –
mientras se alza la voz
que los recuerda y canta.*

*Escucha, escucha;
otra voz canta.*

*Dicen que ahora viven
en tu mirada.
Sostenlos con tus ojos,
con tus palabras;
sostenlos con tu vida
que no se pierdan,
que no se caigan.*

*Escucha, escucha;
otra voz canta.*

*No son sólo memoria,
son vida abierta,
continua y ancha;
son camino que empieza.*

*Cantan conmigo,
conmigo cantan.*

*Dicen que no están muertos;
escúchalos, escucha,*

*mientras se alza la voz
que los recuerda y canta.*

*Cantan conmigo,
conmigo cantan.*

*No son sólo memoria,
son vida abierta,
son camino que empieza
y que nos llama.*

*Cantan conmigo,
conmigo cantan.*

¿Pero cómo? ¿Puede entonces haber –y de hecho, hay- un *filosofar alter-nativo* que *escucha y canta con otra voz que viene de atrás, de lejos, viene de sepultadas bocas, y canta?* ¿Puede haber un *filosofar juntos*, mismo en el Liceo Departamental de Tacuarembó? ¿Un filosofar dolido y sonriente, suave y sólido, maternal y potente? ¿Puede ser poesía? ¿Puede acompañarnos en nuestros exilios? ¿Puede levantarlo por el mundo en música y canto, como “*una bandera de trigo, de pan y de vino*”, Daniel Viglietti?¹³⁷

¿Puede el *filosofar en el aula ser estética*, es decir, *experiencia sensible*, a la vez que *pensante*, pensante porque sintiente? ¿Un pensar sustentado en el sentir y vivir pasando peligros juntos?

Si así fuera, desde siempre y para siempre, filosofar sería el más vasto canto poético humano: pensar sintiendo, vivir pensando, uno y los demás, todos y yo; los que *están, nomás*; los que *están de más*; los que *no están más*.

Una transformación poética del filosofar; una transmutación educativa del filosofar; un cambio filosófico del educar(se) y del politizar; un cambio poético de lo poético; una

¹³⁶ Maia, Circe: *Por detrás de mi voz*. (Poesía de Circe Maia, música de Daniel Viglietti) En: <http://www.youtube.com/watch?v=fAuhHzGBeJk> <http://circemaia.org/circe2.html>

¹³⁷ Viglietti, Daniel: *La canción de Pablo*: Del album "Canto Libre", 1970.

“Pablo estará por la tierra,
su bandera enarbolando,
una bandera de trigo,
de pan y de vino,
levantando.

Por el camino, a los hombres
irá enseñando la libertad”.

Puede escucharse en la voz del autor y consultarse la letra en <http://www.youtube.com/watch?v=9GgRpS7uSe4> .

reformulación homérica y América, patética pero épica, de lo que *somos* y *no somos* los que aquí estamos y hacemos en nuestras teorías, nuestras *praxis* y nuestras *poésis*.

4. Escucha, escucha.

Son otras voces. No la voz del Maestro, del Amo, que, harto de escucharse, de querer ser “comme Maître et seigneur de la Nature”,¹³⁸ de tanto *dar 500 horas semanales*, ha “perdido la voz haciendo clases”.¹³⁹ Y ahora: escucha.

Como ha sido sordo por vanidad, habrá de aprender de los sordos a escuchar a los acallados, analfabetizados, empobrecidos, humillados, asesinados, esclavizados, *ninguneados*. Como se ha hecho ciego, habrá de aprender a *ver* y a *leer* a los *invisibilizados*. Empezando por los que tiene al lado. Los que tienen hambre y le piden limosna de comida y de conocimiento.

Seguramente, si es maestro, profesor, será visto como *rico*. Como dice el testimonio de una maestra uruguaya que escucha a un niño:

- *Acá arriba todo está limpio, allá abajo, todo está sucio. Arriba están los ricos.*
- *¿Quiénes son los ricos?*
- *Están los ricos que se hacen los ricos y los ricos como usted que viene a trabajar con nosotros.*¹⁴⁰

Si no escucha bien, si no lee bien, empezará, quizás por *querer dar*; por *querer hacer rico y limpio* a aquel *pobre sucio*.

Se sentirá angustiada quizás por la dura tarea que la espera: no sólo “darle pescado; enseñarle a pescar”. No sólo darle *su* comida

Mauricio Langon: Profesor de filosofía egresado del IPA. Jubilado. Actualmente doy algunos Seminarios y formo parte de un equipo de Investigación en el IPES. Fui profesor de Filosofía de Educación Secundaria e Inspector de la asignatura. Profesor en el IPA y en las Universidades de la República, de Morón y del Salvador (estas dos en Argentina). Trabajé especialmente en Filosofía Latinoamericana, Historia de las Ideas, Filosofía de la Educación y Didáctica de la Filosofía. Participo habitualmente en eventos de filosofía con conferencias, paneles, talleres, en varios países. Publiqué muchos artículos y pocos libros.-



sino *instrumentos* para conseguirla o hacerla. Y *herramientas* y *armas intelectuales* para que piense como uno, el pobre: *Alfabeto* y *Aristóteles*; *Kant* y *Marx*; *habilidades* y *competencias* para salir de la pobreza, para no reproducir generacionalmente la pobreza (o para que los pobres no se reproduzcan tanto) o, al menos, para *aprender a vivir con escasos recursos*.

Caso se ha dado de quien llevó un niño indígena a su casa para *criarlo* como a un hijo; lavararlo, vestirlo, blanquearlo, darle juguetes de niño blanco. Y hubiera seguido en eso si no se le hubiera aparecido a la puerta el padre –indígena, indigente- a decirle buenamente: “Si no me lo da ya, la denuncio por secuestro”.¹⁴¹

Claro, escuchar y leer a *los demás* sin hacer trampas es difícil. No es fácil encontrar en ellos “lindas riquezas”.¹⁴² Más *lindas* que las *nuestras*. No es fácil abrirse a sus *experiencias*, hacer del aula un lugar de convivencia humana de mutuos aprendizajes, de creación conjunta de un mundo nuevo en un espacio humano limitado. Pero *tópico*, actual, no *utópico*. *Filosófico*, no aherrojado por La Filosofía.

Aunque la utopía, quizás, consista en creer en la posibilidad de ir generando esas *topías*.

5. ¿Y si muchos sabiás siguieran cantado junto con otras voces, sepultadas o insepultas, aunque la bestia (escuela, televisión, violencia, hambre) siga devorando el filosofar que quiere saber, en nombre de una “filosofía sabia” que jamás será filosofía ni sabiá?

Recibido: 28/10/2013. Aprobado: 14/11/2013. Ajustes: 19/11/2013.-

¹³⁸ Descartes, *Discurso del método*, VI parte.

¹³⁹ Parra, Nicanor: *Autorretrato*. (Conozco varias versiones diferentes: ¿habrá una *original*? ¿será *mejor* que las otras?)

¹⁴⁰ Sarthou, Danae y Puyol, Ruben: *Reconsiderando la educación en Uruguay*. Montevideo, edición de los autores, 2013.

¹⁴¹ Ahora que lo pienso, mi abuela crió a una negrita, seguramente nieta de esclavos, cuya madre no podía sostenerla y por eso, en vez de pedirle limosna, como siempre, se la *dio*. Desde siempre son los *pobres* quienes *dan* a los *ricos*. Hasta los hacen *ganarse el cielo*: “¿Cómo podré ir al cielo si hay Reforma Agraria? –me decía en mi juventud, honestamente, la hija de un estanciero- ¿Cómo podría hacer obras de caridad si no hubiera pobres?”

¹⁴² “Hombre de lindas riquezas: / guitarra, amigos, canción”. (Atahualpa Yupanqui: *Don Luis Acosta García*)



“Recoveco”, Karen Rosentreter Villaroel. Chile 2011.
Técnica mixta, 120 cm de alto x 100 cm de ancho.

