

ARIEL

17

**CLAVES DE
LA INTERIORIDAD**

**CONSTRUCCIÓN
METAFÓRICA DEL
DETERMINISMO GENÉTICO**

**CRÍTICA A LA
NOCIÓN DE *UNIDAD*
DE F. ENGELS**

**EL SENTIDO DE
LA EXISTENCIA:
DOS PERSPECTIVAS**

**EL ENTRAMADO
DE PRODUCCIÓN
DEL PENSAMIENTO**

**LA REALIDAD
SEGÚN FOURIER**

**DISCURSOS CIENTÍFICOS Y
RECONTEXTUALIZACIONES
MEDIÁTICAS**

**ENCONTRAR DE NUEVO
LA SALUD IMAGINAL**

**LA ÉTICA ANTE
EL VACÍO DE LA EXISTENCIA**

**CONTRA EL IDIOTISMO
[APOLITICISMO]**

**DEVENIR MINORITARIO
EN DELEUZE Y GUATTARI**

**LA PARANOIA
MIMETISMO Y OSTENTACIÓN**

MIRADA VAZFERREIRIANA A LA CIENCIA - II

**ISSN 1688-6658 (I)
ISSN 2301-119X (i)**

www.arielenlinea.wordpress.com

REVISTA DE FILOSOFÍA

NOVIEMBRE 2015

CARTA A LOS LECTORES 4

CLAVES GRÁFICAS DE LA INTERIORIDAD

Carlos Pantaleón 5



**LA CONSTRUCCIÓN METAFÓRICA
DEL DETERMINISMO GENÉTICO**

Alejandro Miroli 11



**CRÍTICA A LA NOCIÓN DE UNIDAD
DE F. ENGELS**

Dardo Bardier 16

**EL SENTIDO DE LA EXISTENCIA:
DOS PERSPECTIVAS**

Jairo Cardona 26



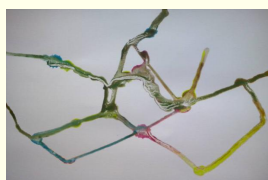
**EL ENTRAMADO DE PRODUCCIÓN
DEL PENSAMIENTO**

Marcelo Gambini 32

**DISCURSOS CIENTÍFICOS Y RECONTEXTUALIZACIONES MEDIÁTICAS:
ANÁLISIS MULTIMODAL DE UN AVISO PUBLICITARIO.**

Camila López-Echagüe

Cecilia Molinari de Rennie 35



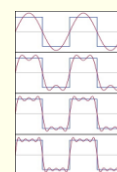
ENCONTRAR DE NUEVO LA SALUD IMAGINAL

Roberto Marcelo Falcón 43

OTRAS TEXTURAS

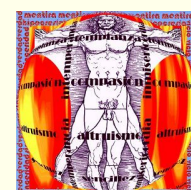
**LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD
SEGÚN FOURIER**

Helios Pazos 35



LA ÉTICA ANTE EL VACÍO DE LA EXISTENCIA

Francisco Marín 51



CONTRA EL IDIOTISMO [APOLITICISMO]

Jaime Araujo Frias 55

EL DEVENIR MINORITARIO
EN DELEUZE Y GUATTARI
María Luz Baravalle 58

LA PARANOIA
Mariela Rodríguez Cabezal 62

COLUMNAS

¿QUÉ IMPLICAN FILOSÓFICAMENTE EL
MIMETISMO Y LA OSTENTACIÓN?
D. Bardier 64



UNA MIRADA VAZFERREIRIANA A LA CIENCIA - II
Luis Mazas 66

NOTICIAS Y EVENTOS DE FILOSOFÍA
Cecilia Molinari de Rennie 69

Revista semestral arbitrada de originales de filosofía ARIEL.
Nº 17, noviembre 2015. Montevideo, Uruguay

<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 (electrónico) 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. Arbitraje calificado por LATINDEX. La revista es electrónica. Preparada para ser impresa. Con edición papel artesanal para donar a bibliotecas principales. Ariel: articulosariel@gmail.com

Director: Dardo Bardier, dbardier@gmail.com

Ayudante de Dirección: Cecilia M. de Rennie

Editor: Luis Mazas

Secretario de Redacción: Enrique Echegoyen

Redactor Responsable: Dardo Bardier.

Consejo Editorial: Ing. Drda. Fil. (UdelaR, 2009) Lia Berisso (U); Rafael Capurro (Al); Dra. Fil. (UAMx)

Andrea Díaz (U); Enrique Echegoyen (U); Dr. Art Education (UB, 2010) Roberto Falcón (Fr); Prof. Fil. Juan Iglesias (U); Prof. Fil. (IPA) Mauricio Langon (U); MCH/Fil. Ing. Comp. (UdelaR, 2002) Luis Mazas (U); H. Fil. (P8-SD, 2009) Ricardo Viscardi (U); Bernardo Borkestein (U); Dra. Educ. (UDE, 2013) Cecilia Molinari de Rennie (U); y Arq. (UdelaR, 1979) Dardo Bardier (U).

Cuerpo de Árbitros. Internos: Los integrantes del Consejo Editorial menos su Director. **Externos:** Clara Alicia Jalif (Arg); Dra. Fil. (UFMG. Bra. 2015) Mónica Herrera (U); Dr. Fil. (CONICET BA) Celina Lértora (Arg); Prof. Inf. (ANEP, 2011) Alejandro Miños (U); Prof. Fil. (UdelaR, 1990) Enrique Puchet (U); Dra. Fil. (UADER) Angelina Uzín (Arg); Mdo. Fil. (UdelaR, 2015) Marcelo Gambini (U); Prof. Fil. (UQ, 2013) Jairo Cardona (Col); Héctor Altamirano; Prof. Fil. (UNLP, 2010) Carola Saenz (Arg); Jorge Rionda; Dra. Fil. (UNAM 2015) Laura Pinto (Mx); Jorge Rasner; Drda. Ética (UAEMex, 2015) Irazema Ramírez (Mx); Bch. Fil. (UNSA-A, 2015) Jaime Araujo (Pru); Dr. Fil. (UIM, 2011) Héctor Sevilla (Mx) y Lic. Prof. C. Pol., Soc. y Fil. (UMH) María Abellán (Es.).

Comité Académico. Dr. Fil. (CONICET BA) Celina Lértora (Arg), Sirio López (Br), Juan Pereda, Apolline Torregrosa Laborie (Fr), Dr. Inv. Fil. (UAM-I, 1979) Gabriel Vargas Lozano (Mx), Patrice Vermeren, Mauricio Beuchot, Enrique Puchet y Diego Sánchez Meca. (Por razones de plazos, no están aún indicados todos los títulos)

Diagramado y compaginado de la revista: Dardo Bardier.

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

Obra portada: *El peso de Alfama*. Autora: Laura Pinto Araujo. 2015. Lo que se ve a través de la reja es el barrio de Alfama, en Lisboa. La reja tiene esa particular forma que parece darnos una visión diferente, enmarcada por un signo muy sugerente de uno de los lugares más bellos del mundo. Además, Alfama es el barrio del fado, de la saudade, de la nostalgia. [Nota de R.: Todo lo cual es un tanto diferente al verlo a través del signo de \$\$.]

Próximo cierre de recepción de materiales para ARIEL Nº 18: 10 de mayo 2016.

La divulgación de esta revista es gratuita y abierta. Está pronta para imprimir en papel.

Instrucciones de recepción de artículos, solicitar a: dbardier@gmail.com .-



Carta a los lectores:

Estimados lectores de la revista de filosofía ARIEL: Hay un par de temas, que hacen al futuro de éste y de otros emprendimientos filosóficos y científicos nacionales y regionales, y que ruego que les presten atención, pues hacen al futuro del país:

1- El 22 de octubre se hizo la Asamblea Fundacional de la **Asociación Uruguaya de Revistas Académicas** (AURA). Desde hace un tiempo ya existía cierta relación entre las revistas de ciencia y filosofía que existen en Uruguay. Pero no se lograba organizar e institucionalizar. Por ello, 4 ó 5 integrantes trabajamos duramente para hacer una campaña de organización legal de la misma. Ahora, la formalización, como *asociación civil sin fines de lucro*, registrada oficialmente y con estatutos en trámite en el Ministerio de Educación y Cultura, podría parecer una formalidad más, pero es mucho más que eso. Los integrantes luego de apenas relacionarse años con objetivos difusos, ahora se vieron obligados a definir los objetivos y los primeros métodos de trabajo práctico necesarios para cooperar entre sí. Se han afiliado ya unas 60 revistas e instituciones relacionadas con revistas académicas.

No sólo nos tocó organizar la redacción de los Estatutos sino que, también, logramos incorporar un par de nociones claves: Que **la filosofía no es una ciencia más**, por lo que el nombre de la asociación, que era “*Revistas Científicas*” pasó a ser “*Revistas Académicas*”. Además, es de importancia clave que propusimos, y se aprobó por unanimidad, el punto 8 de los objetivos de la asociación: **Impulsar el diálogo entre los autores, entre sí y con el público**. Sorprendentemente, es fácil constatar que casi ninguna revista científica o filosófica se plantea este objetivo participativo que ayudará a abrirnos el futuro.

En mi opinión, fue una jornada histórica, se hizo algo para, quizá, los siglos. En esta asociación estarán Directores y Editores de las revistas más importantes del país. Personas por cuyas manos pasarán las expresiones más novedosas y destacadas de las investigaciones y proyectos que se hagan por aquí. De su aporte dependerá que ese camino de pensamiento de punta se desarrolle más rápido o más lento. Bien administrado permitirá que el país se sitúe de otra manera en la lucha por el mejor saber del pueblo y de sus pensadores más destacados. Pronto deberá demostrar capacidades que le permita contar con el apoyo del Estado.

2- La revista **Ariel** ha cumplido 6 años de publicaciones gratuitas, va por su edición 17, tiene más de 240.000 “lecturas”, publica artículos de autores de diversos países, participan académicos reconocidos, es citada por otras revistas internacionales, es bien calificada por organismos de control de arbitraje (Latindex), y tiene una personalidad reconocida en ámbitos filosóficos. Ariel es un gran logro para los tan pocos que en este país nos hemos dedicado a ello. Sólo el trabajo bien pensado convierte ideas en realidades.

Debo agradecer a todos los que trabajaron duro para que se convirtiera en realidad.

Pero, como he indicado ya varias veces, Ariel tiene problemas estructurales internos que atentan contra su sostenibilidad. Cada número es un pequeño milagro que salga a la luz. Demasiado trabajo recae sobre una sola persona y ello no es sano. Y obviamente, si no cambia la organización, me apena decirlo, más tarde o más temprano me obligará a renunciar a la Dirección de Ariel. Además es necesario organizar mejor el respaldo que la revista ya tiene, para poder encarar nuevas metas, quizá una edición papel. Por ello propongo hacer una Asamblea para empezar una gran reorganización de los Ariel-istas. Lo hemos ido postergando, pero quizá tengamos que hacerla a más tardar en mayo 2016. Serán convocados todos los que de un modo u otro han participado del trabajo de edición de la revista. Incluso sería bueno que los que están lejos pudieran venir a una asamblea tan importante.

Quizá haya algo más, tras este problema. Hay momentos en me parecería que algunos filósofos creen que sólo necesitan escribir su artículo y que habrá una institución mágica que se encargará de publicarlos. Como si hubiese un beneficio económico que permitiese la exigencia tipo “cliente”. No lo hay. Sólo somos voluntarios por ser concientes de que es imprescindible una revista libre. En mi caso, mi interés fundamental es meditar filosóficamente y publicar lo que pueda. No estaba en mi imaginación mantener la maquinaria que nos permite publicar.

Debo decir que, sin más personas que se pongan al hombro la revista, no sobrevivirá.-

Dardo Bardier

CLAVES GRÁFICAS DE LA INTERIORIDAD

La experiencia estética y el análisis crítico como método

Carlos Pantaleón Panaro
cpantale@farq.edu.uy

Se pretende verificar ciertos atributos del *espacio doméstico*, considerados como verdaderos arquetipos, mediante el cotejo de estos atributos con una obra de arte de la pintura barroca, *Filósofo en meditación*, de Rembrandt Harmenszoon van Rijn.

El método elegido para lograr tal intento es la comparación de las figuras-símbolos más relevantes que componen la pintura con pares dialécticos de términos que contienen las cualidades básicas de la propia domesticidad que, a modo de hipótesis, se presentan como posibles explicaciones [significados] de esa configuración gráfica.

Aunque la estructura dada al artículo pueda sugerir lo contrario, la experiencia funciona no tanto como práctica que revela nuevas ideas a partir del análisis de una imagen pictórica, sino como verificación de conocimientos sobre el *espacio interior doméstico* adquiridos desde otras fuentes, no necesariamente artísticas.

Palabras-clave: análisis crítico – antropología – arquitectura – espacio interior doméstico – estética.

GRAPHIC KEYS OF INTERIORITY

Aesthetic experience and critical analysis as a method

The aim on this paper is to verify certain attributes of *domestic space*, regarded as true archetypes, by matching these attributes with a masterpiece of Baroque painting, *Philosopher in meditation*, a painting by Rembrandt Harmenszoon van Rijn.

The method chosen to achieve such an attempt is the comparison of the most important figures - symbols that make up the painting with dialectical pairs of terms containing the basic qualities of domesticity itself which, as a hypothesis, are presented as possible explanations [meanings] of that graphic configuration.

Although the structure of the article might suggest otherwise, research experience works not so much as a practice that reveals new ideas from the analysis of a pictorial image, but as a verification of knowledge on *domestic interior space* acquired from other sources, not necessarily artistic sources.

Keywords: aesthetics – anthropology – architecture – critical analysis – domestic interior space.

1. Introducción y Propósito.

El discurso de la razón siempre encuentra un medio simbólico para expresarse, sea éste verbal, gráfico, gestual, escultórico... La obra de arte, cualquiera sea su especie y el proceso que le da origen, maneja lenguajes, medios simbólicos que, como tales, pueden revelarnos los fundamentos del discurso.

El presente artículo¹ resume *el método* utilizado para develar y validar los atributos² del

espacio interior doméstico considerado como declaración del interior del ser y territorio de su intimidad, a la vez que cuestiona la validez del procedimiento seguido y lo coloca a consideración del juicio del lector.

A través del método, que se funda en el *análisis crítico* y en la *experiencia estética*³ de un cuadro de Rembrandt – “Filósofo meditando” – se procura verificar los atributos del *espacio interior doméstico* examinando los indicios capturados por la propia representación pictórica, considerada ya no como ficción, recreación o

¹ Este artículo es una reflexión acerca de un trabajo de investigación del autor sobre los atributos del *espacio interior doméstico*, realizado en el Programa El Espacio Interior y su Equipamiento del Instituto de Diseño de la Facultad de Arquitectura de la Universidad de la República, durante los años 2012 y 2013 y cuya síntesis fue publicada en la Web de la Revista de Facultad de Arquitectura N° 12.

² Atributos o cualidades del espacio doméstico formulados y desarrollados por distintos investigadores

del tema, especialmente los que se expresan en los trabajos de la psicóloga y profesora Perla Serfaty-Garzon y del Prof. Dr. Mario Berta.

³ El concepto de experiencia estética es tomado de la definición que le dio el filósofo Wladislaw Tatarkiewicz (Tatarkiewicz, W., 2008: 347 a 375)

escenificación, sino como verdadera representación simbólica de algo oculto.

Desde el inicio, el método pone en relación dialéctica un par de conceptos estrechamente vinculados: el interior del ser y el espacio interior arquitectónico –la casa– en el que el ser habita. Al tomar como verdadera la sentencia de Heidegger: «*Ser hombre significa habitar*» (Saiz, M. E., 1979: 90), se parte del supuesto de que uno y otro se conforman mutuamente mediante una interacción inevitable y permanente.

No obstante, si fuese verdadera la sentencia que expresara Oscar Wilde en el Prefacio de una de sus obras, «es al espectador y no a la vida, a quien realmente refleja el Arte»⁴, ¿no corremos el riesgo de describir nuestro conocimiento de la realidad, más que a la realidad misma? El resultado de ese empeño de declarar y corroborar cualidades develando posibles significados sería una interpretación personal, reflejo pálido del propio interior de quien contempla la obra y la analiza atrapado y movido por un impulso estético y científico a la vez, anhelando encontrar en ella una explicación, una respuesta, una confirmación, una *verdad*.

Pero, ¿qué es si no esa verdad hallada en la obra de arte⁵? Acaso ¿no es el *encuentro* de nuestro propio interior con el interior del artista? Y ese encuentro, ¿no es el sentimiento en el que se basa el reconocimiento de la obra como *obra de arte* por parte del espectador que es quien, en definitiva, le confiere tal distinción? Ese *reconocerse en la obra de arte* es fruto de la experiencia estética que experimentamos al contemplar la obra que actúa como mediadora entre el autor y nosotros; sentimiento de empatía que nos permite reconocer el universo emocional del autor a través de su obra. El reconocer y reconocerse en la obra de arte, es encontrarse con cualidades inalterables y universales que resisten el cambio y la contingencia propios de la vida, estructuras funcionales que subyacen en toda conducta, alma colectiva, –según Jung– que permite

⁴ Prefacio de *El retrato de Dorian Gray*, de Oscar Wilde.

⁵ El concepto de arte está aquí acotado a lo que Tatarkiewicz denominó el gran arte y tal como lo calificó Pseudo-Dionisio: "arquetipo del mundo invisible" y André Malreaux: "le monde de verité soustrait au temps" (Tatarkiewicz, W., 2008: 69)

identificarnos como un mismo ser fuera de todo tiempo y de todo espacio específico.⁶

En este caso, esa búsqueda y encuentro de arquetipos de la interioridad se hace a través de una experiencia profundamente estética –entendida como experiencia sensitiva e intelectual a la vez–, y del análisis crítico que nos ofrece una posible interpretación de los *símbolos* alojados en la obra de arte, símbolos capaces de trasladarnos del plano de lo material y fenoménico al de lo universal e inalterable.



FILÓSOFO MEDITANDO de Rembrandt Harmenszoon van Rijn, 1632
<https://www.google.com/search?q=filosofo+meditando>

2. Filósofo meditando. La pintura de Rembrandt.⁷

Filósofo meditando [Rembrandt Harmenszoon van Rijn, 1632], representa el interior de una casa, la escena de un hogar flamenco del siglo XVII.

Organizada según un díptico claramente marcado por la columna ascendente de una escalera, la imagen muestra, en cada hemisferio del cuadro, un habitante de ese interior envuelto en una densa penumbra. Un hombre pensativo,

⁶ Se entiende al Arte, según lo presentó Tatarkiewicz, no sólo como expresión sino como la investigación de la vida, como presentación de lo eterno, de lo que trasciende a cualquier tipo de cambios y accidentes y es independiente del tiempo y el espacio; como la presentación de lo esencial, de la vida del alma en todas sus manifestaciones; el Arte como la trascendencia de nuestra vida cotidiana.

⁷ Los puntos 2 y 3 del Artículo corresponden a una síntesis de un trabajo de investigación desarrollado en el Programa Arquitectura Interior y su Equipamiento del Instituto de Diseño de la Facultad de Arquitectura de la Universidad de la República, publicado en la Web de la revista académica no arbitrada de Facultad de Arquitectura N° 12

iluminado por la luz que ingresa por un ventanal próximo y una mujer, distinguible apenas por la cálida lumbre del fuego.

Dos personajes, dos puntos de luz en un espacio interior con fuerte contraste de luces y de sombras, apartado de otro espacio que no se distingue pero cuya existencia se nos revela. Dos luces, una concedida –natural, cósmica, inspiradora, que procede del exterior– la otra provocada y productora, generada en el interior. Dos actitudes, una pensante y la otra actuante. Dos fuerzas: una centrípeta, concentra al espectador en la actividad que desarrolla la mujer y lo tensiona hacia el centro interior del espacio; la otra centrífuga, tiende a evadirlo y a fundirlo con el hombre que medita y con la luz periférica que lo ilumina. Fuerzas a las que se contraponen otras fuerzas marcadas por la dirección vertical de la escalera que desborda los límites horizontales de la pintura y establece una tensión dirigida hacia lo velado y desconocido.

Si la obra de arte siempre encierra un misterio, si es *la representación simbólica de algo oculto*, la interpretación de lo que simboliza puede darnos las pautas de lo que es y permanece oculto. Si la pintura de Rembrandt es considerada como una alegoría, como un símbolo o un emblema, podría rescatarse de ella una concepción filosófica de vida; es el montaje de un universo simbólico entendido como una construcción de objetos simbolizantes.

¿Qué puede simbolizar este universo además de representar una sencilla escena de vida cotidiana captada en un instante de especial inspiración del artista?

Por una parte, llama la atención el aspecto dual de la composición tan fuertemente marcado que diferencia dos centros compositivos que podrían constituirse en grupos temáticos independientes; el filósofo que medita junto a la ventana, la mujer que cocina junto al hogar. La mente que piensa, la mano que actúa, que como impulsos opuestos se resisten y se complementan, protegiéndose y procurándose mutuos cuidados. El alimento del cuerpo y el alimento del espíritu se manifiestan aquí como dos actividades esenciales del habitar.

Por otra parte, la particular conformación de la escena favorece esa dualidad compositiva –la iluminación especial de cada uno de los centros temáticos que los destaca en la densa penumbra, la disposición extrema de cada personaje en los márgenes

opuestos del cuadro, la actitud concentrada de cada uno en actividades diferentes – contribuye a dispersar la atención del observador sobre el hombre y la mujer alternativamente, dificultando la lectura integral de la imagen.

En tercer lugar, la escalera en espiral que conduce a un nivel oculto y cuyos bucles acogen y enlazan a los dos personajes, separando e integrando a cada uno de ellos en una composición de profunda plasticidad dual, abre la posibilidad de una duda. ¿Es una única imagen o son dos imágenes contrapuestas y complementarias? O en definitiva, lo que parecería responder a la intención del artista ¿una única imagen de un *ámbito* armonioso compuesta por dos imágenes complementarias y antagónicas a la vez?

La dualidad plástica de la escena robustece la ambigüedad de su significado pues, si el cuadro es tomado como una alegoría, como símbolo que hace alusión a *otra cosa* diferente de lo que realmente vemos, ese interior de una casa flamenca bien podría representar el interior del alma del artista, su propio y único *yo interior*. Un yo interior complejo, integrado y escindido a la vez, estructurado por *pares dialécticos* de términos e imágenes con cualidades opuestas, al mismo tiempo contradictorias y complementarias, que actúan diseñando la conducta del individuo. Un yo que, como la imagen, muestra y oculta, revela y esconde, ofrece y silencia.

La imagen que Rembrandt nos presenta es rica en sugerencias, tanto en el campo del comportamiento humano cuanto en el del marco espacial en el que aquel tiene lugar.

Éste es un marco limitado, separado de otro que no se ve pero que se manifiesta a través de la luz que se filtra por el gran ventanal junto al cual el hombre reflexiona. Un ámbito interior en penumbra, cálido, diferente al espacio exterior, luminoso e invisible.

Dentro de ese ámbito umbrío, la escalera serpenteante abre una incógnita que se hunde en la oscuridad de su recodo, y la pequeña puerta de madera, al costado del hombre, cancela el acceso a otro espacio que nos es desconocido. Ambos nos sugieren la existencia de espacios ocultos a la vista del espectador; ¿un sótano y una guardilla? Interiores más profundos dentro del propio interior que guardan mayores intimidades dentro de la propia intimidad, revelan al observador la

necesidad de la casa y de quien la habita, de ocultar y de mantener en secreto.

El interior representado en la escena nos revela y nos oculta. Sus partes iluminadas y sus partes sombrías, lo visible y lo invisible, disponen otros pares dialécticos que pulsán la conducta del ser; lo conocido y lo ignorado, lo expresado y lo anhelado; la certeza y la duda.

La casa registra esa pulsión y dispone los lugares, unos para la *luz* y otros para la *sombra*.

Al igual que la escena que nos muestra Rembrandt, la casa funciona como una apariencia, el recorte visible de una realidad más profunda e insondable, una máscara expuesta a las miradas curiosas del extraño. Esa máscara debe satisfacer su mirada y a la vez detenerla; «impedirle ir más lejos desviando su atención del *fondo de las cosas*» (Serfaty-Garzon, P., 2003: 164). Los territorios sustraídos a la *mirada del otro* dan acceso a los dominios de lo secreto. La identidad y lo secreto son los parámetros de lo escondido del interior doméstico, del interior de uno mismo.

Pero aún una máscara puede revelarnos más de lo que realmente nos muestra, incluso hasta aquello que esconde.

Si observamos una vez más la representación de *Filósofo meditando*, notaremos que conducta humana y marco espacial parecen fundirse en una única y equilibrada escena en la que cada uno se resuelve de una manera pacífica y armoniosa, ordenada y silenciosa, sencillamente impasible y equilibrada.

3. Pares dialécticos de la intimidad. Los atributos del espacio interior doméstico.

Interior doméstico refiere al *dominio* del hombre a la vez que a una realidad bifronte.

De igual modo que la pintura de Rembrandt, interior doméstico sugiere *pares dialécticos* de términos, de seres, de luces y de espacios. Ninguno de esos términos parece existir *per se* sino por oposición con el otro y es esa oposición la que los define y los distingue.

Interior sugiere inmediatamente un término opuesto y complementario, *exterior*.

Y si *doméstico* significa casero, hogareño, familiar, también significa manso, dócil y sumiso.

Dominus –palabra latina de la que proviene *doméstico*– es el señor que ejerce su dominio domesticando, transformando en casero, en

hogareño y familiar aquello que es bravío y fiero por naturaleza.

Doméstico sugiere, pues, la existencia de otra categoría opuesta: lo indomable, lo que escapa al dominio, lo que es anárquico, lo que pertenece al *caos*.

Primera hipótesis / interior- exterior / cosmos-caos

Es vocación del *interior* del ser humano aquello que es pasible de ser dominado, de ser apropiado, de ser conocido; sólo con ello puede el hombre vivir en paz, sólo con ello puede identificarse. Lo que no puede dominar o está fuera de su dominio, pertenece a su *exterior*, le es extraño, extranjero. Lo que pertenece a su exterior es caótico porque no puede ser dominado. Con ello vive en conflicto, pues en ello no puede reconocerse.

Toda morada se da como mundo ordenado, inmóvil y perfecto por oposición a un afuera desordenado, movedizo e imperfecto.

El par dialéctico *interior-exterior*, toma aquí el aspecto de una tensión entre lo que tiene forma y lo que no la tiene, lo informe. El hombre define –conforma– un interior dominado y dominable al que separa de un exterior indomable, mediante un límite. «La voluntad de limitación es un principio de salud espiritual» (Serfaty-Garzon, P., 2003: 135), una manera de poner orden en el mundo, de conformar un espacio, de crear un cosmos. La casa, como límite, debe ser mediadora entre esas dos tensiones – exterior-interior – a las que siempre está sometido el hombre.

Interior doméstico refiere a otro par de términos diferentes aunque no contrastantes sino complementarios: *casa* y *hogar*.

La casa incumbe al arquitecto. Trata sobre las cualidades materiales y expresivas de la arquitectura –el espacio, el orden, las dimensiones, la luz, el color, la estructura, la materia–. El hogar concierne al habitante y al habitar. Manifiesta un estrato más sutil integrado por aspectos más difusos y emocionales del habitante. Es una condición compleja que reúne imágenes, miedos y deseos, pasado y presente, sueños, tragedias y esperanzas. Una constelación de memorias.

La *casa* es soporte del *hogar*, es parte de su epifanía; donde el hogar se manifiesta. Allí el hombre ejerce su dominio pleno –que significa su triunfo sobre el caos y sobre el paso del

tiempo, que es parte de ese caos— experimentando la praxis de los ciclos, renovando las rutinas con que se defiende del tiempo cronológico. Allí ejerce el dominio virtual sobre la muerte, protegiéndose y preservándose para la vida.

Segunda hipótesis / casa-hogar / casa-refugio / casa-centro

La fundación de la casa es un acto de separación y de protección. Al separar el hombre da sentido, distingue una parte de un todo al que la parte estaba integrada. Esta intención califica el espacio indiferenciado sacralizando aquella porción que separó.

Pero el límite que separa lo consagrado de lo profano también relaciona aquello de lo que fue separado. Cada cultura [cada individuo] particulariza la relación de lo íntimo [lo individual] con lo social [lo colectivo] civilizando [graduando, vigilando] la intrusión, definiendo así los grados de hospitalidad, controlando la irrupción a su intimidad, protegiendo su interior. La casa registra esos grados de hospitalidad mediante la resolución espacial del *acceso*, concediéndole diferentes grados de complejidad según la cultura y las necesidades de quien la habita.

La casa es el espacio donde el hombre procesa el exterior caótico para transformarlo en interior armónico. La casa es espacio interior y como tal debe estar en sintonía perfecta con el interior de quien la habita pues es [debería ser] su dominio absoluto. Ambos interiores deben conformar una simbiosis completa. Cuando esta simbiosis se produce, la casa se transforma en lugar, en casa-hogar, en espacio humanizado. Allí, las aspiraciones humanas, materiales y espirituales, encuentran un lugar de *reencuentro* y de *protección*.

La casa, como *objeto* —aquello que sirve de materia o asunto de las facultades mentales— proviene [es obra] de un *sujeto*. Sujeto y objeto se construyen recíprocamente. La casa le permite al hombre construir su identidad y proyectarla al exterior; le permite construir un *hogar*. La casa es el lugar donde cada uno se reconoce como lo que es. Esto es lo que significa que la *casa-espacio interior* esté en simbiosis con el *yo-espacio interior* y sólo es la intencionalidad de partición del hombre —la construcción— la que hace posible el advenimiento del lugar como espacio humanizado.

Si habitar es construir —al decir de Heidegger— construirse a través de la construcción del espacio interior doméstico, de la casa, parece ser la única chance de poseer un *centro*, de habitar en el mundo sin perderse en un anonimato sin retorno. De alcanzar un estado de consuelo y de redención. De poder experimentar la inevitable, necesaria y renovada pulsión de la partida y del regreso.

La casa es, en su esencia, límite asumido, centro necesario. Ella procede del consentimiento del habitante a dotarse de un universo limitado, de un interior a partir del cual tiene acceso a su yo interior y sin el cual el impulso hacia *el afuera* y hacia la libertad no tendría ni anclaje ni sentido. La casa deviene *centro* de la vida del hombre. A ella acude desde el exterior —desde el caos— y desde ella parte al exterior, para dominarlo. Siempre y en todas partes, la *casa-hogar* es la modalidad suprema de afrontar el caos por parte del hombre. Es su refugio; es su centro. «Crear este centro se convierte así en la misión decisiva del hombre» (Saiz, M. E., 1979: 93).

Tercera hipótesis / objeto-sujeto / habitar-construir / construir-reconocer / reconocer-identificar-se

Dado que la fundación del lugar conlleva una visión del hombre y de su libertad, la casa como objeto debe ser producto de quien la habita, pues es a través de la construcción de la casa —espejo de su interior— que el hombre completa la construcción de su propio yo. Sólo así la casa se transforma en casa-hogar, imagen y semejanza de quien la construye. La participación del hombre en la construcción de su casa la inviste del carácter de espacio humanizado a la vez que robustece la construcción de su propio yo interior.

La casa-hogar es el lugar de los objetos. Ellos forman parte de la separación que el hombre hace al fundar su espacio interior pues en sus objetos el hombre también se reconoce.

Hay objetos que expone y otros que esconde. Los objetos privados guardados en el *sótano* o en la *guardilla*, en los baúles o en los cajones, revelan la intención del hombre de sustraer a la vista de los otros hombres, y de sí mismo, cualquier cosa que indique una posesión y un gusto personal, pues no dejar saber es un modo de marcar la separación y de fortalecer los lazos íntimos entre lo secreto y la identidad.

Revelan, también, la necesidad de rescindir o de aplazar la visión de su existencia, de olvidar, aunque no definitivamente.

Cuarta hipótesis / objetos y memoria / descarte y olvido / el sótano y la guardilla

El tiempo de los objetos de la casa es el tiempo íntimo del habitante.

Las cosas inútiles, que debemos tirar y no tiramos, como las cosas preciosas que dejamos en depósito para nuestro bienestar – nuestro consumo o nuestra memoria – revelan todas decisiones interiores con relación a la sensación que tenemos de nuestra seguridad material y espiritual.

La transitoriedad del orden o del desorden, de la acumulación, del olvido y del volver a descubrir, dependen de la visión que tengamos de nuestra propia temporalidad. Bajo esta mirada, puede ser la acumulación –el agregar objeto tras objeto conservando todo lo que hemos adquirido y heredado– la expresión de una esperanza y de una necesidad de protección sin límites, de una casa como *abrigo eterno*.

El *sótano* y la *guardilla*, los baúles y los cajones, todo aquello que oculta o que guarda, son los lugares sombríos de la sedimentación que es consecuencia del tiempo que nos concedemos para decidir el destino de las cosas que forman parte de nuestra identidad. Metáforas de lo escondido y de lo invisible del interior de uno mismo, el *sótano* y la *guardilla* son los lugares de la duda, de la suciedad, de las cosas inútiles y de las cosas valiosas. Son los espacios del tiempo suspendido que postergan la selección de las cosas a la vez que nos dan libre acceso y libre uso de nuestro tiempo interior.

La dinámica de lo sombrío y de lo luminoso en la experiencia de nuestro yo

interior manifiesta una parte de nosotros que está en orden y otra que no lo está. Renunciar a los objetos que son signos sustanciales de lo que hemos sido y vivido y que proporcionan la evocación material de los días ya pasados, requiere la aceptación del desgarramiento pues el ser no puede tirarlo todo sin correr el riesgo de perder las pruebas de su propia existencia y de su propia identidad.

4. Conclusión.

El individuo, el *sujeto*, habita a la vez el espacio de la exterioridad, el espacio del *objeto*, y el de la subjetividad que es el espacio real de su interioridad. El espacio de la casa y el espacio del hogar.

En el interior doméstico, el hombre transforma la *exterioridad* en *interioridad*, cuando la *contempla* [la conoce] y la *admira*, dominándola y ordenándola a la vez.

Esto es la esencia de su existencia y ese es, tal vez, el gozo supremo de la interioridad doméstica.

Ese contemplar la exterioridad, objeto, dominándolo y transformándolo en sub-objeto. Es el gozo del filósofo de Rembrandt que en un acto de suprema concentración y abandono a la vez, desde la ventana, contempla su interior que es exterior domesticado.

Alexander, Ch. (1979) *El modo intemporal de construir* – Editor Gustavo Gili, Barcelona, España – Traducción de Iris Menéndez – Título del original: *The Timeless Way of Building*. I.S.B.N.: 94-252-1061-5

Rybczynski, W. (1993) *La casa. Historia de una idea* – 1ª edición 1991, Emecé Editores S.A., Buenos Aires, Argentina - Traducción realizada en España por Fernando Santos Fontenla – Título del original: *Home. A short history of an idea*. I.S.B.N.: 950-04-1085-0

Vigna, D. Alessandria, M. S. (1996) *La casa. Tra immagine e simbolo* – Editores UTET Libreria, Torino, Italia. I.S.B.N.: 88-7750-357-2

Bibliografía:

Berta, M. (1979). *Sentimiento de caverna y sentimiento de lontananza* En : *Antropología del espacio* Universidad de la República, Escuela Universitaria de Psicología. Montevideo, Dirección General de Extensión Universitaria, pp.79-84

Saiz, M. E. (1979). *Espacio existencial* En : *Antropología del espacio* Universidad de la República, Escuela Universitaria de Psicología. Montevideo, Dirección General de Extensión Universitaria, pp.87-96

Serfaty-Garzon, P. (2003) *Chez soi. Les territoires de l'intimité* 1ª Ed. Armand Colin/SEJER, Paris, 2003 –ISBN 2-200-26514-X

Tatarkiewicz, W. (2008) *Historia de seis ideas. Arte, belleza, forma, creatividad, mimesis, experiencia estética* – 1ª edición 1986, en la Colección Metrópolis; 4ª reimpresión, 2008 en la Colección Neometrópolis I.S.B.N.: 978-84-309-3911-4

www.revista.edu.uy – Revista de Facultad de Arquitectura N° 12 – revista académica no arbitrada.

Carlos Pantaleón Panaro: Doctor en Teoría y Práctica del Proyecto de Arquitectura – Escuela Técnica Superior de Arquitectura (ETSAM) de la Universidad Politécnica de Madrid (UPM), España – 2012. Especialista en Conservación y Restauración de Monumentos y Centros Históricos – Faculdade de Arquitectura da Bahia, Universidade Federal da Bahia, Brasil – 1993. Arquitecto – Facultad de Arquitectura de la Universidad de la República, Uruguay – 1976. Docente e Investigador del Instituto de Diseño de la Facultad de Arquitectura de la Universidad de la República, Uruguay – desde 1978 a la fecha.-



LA CONSTRUCCIÓN METAFÓRICA DEL DETERMINISMO GENÉTICO UNA REVISIÓN

Alejandro G Mirolí
alexmir@arnet.com.ar

El trabajo presenta la visión de la biología como una ciencia mecanicista en el sentido definido por Flichman & Boido; en este caso la base reductora será la genética. Las presentaciones usuales de esta base usan lo que Fox Keller llamó el discurso de la acción de los genes, como portadores de programas e información. Sin embargo existen varias razones para rechazar esta metaforización de los genes como agentes: la ambigüedad de la categoría *información*, la convivencia de explicaciones *bottom up* y *top down*, la multiplicidad de funciones de mapeo de los genes a los rasgos fenotípicos y el hecho de la evolución.

Mecanicismo, evolución, determinismo, genética, causalidad

THE METAPHORICAL CONSTRUCTION OF GENETIC DETERMINISM A REVIEW

This paper presents the view of biology as a mechanistic science in the sense defined by Flichman & Boido, in this case the reduction base is formed by genes. The usual presentation of this base use what Fox Keller called the discourse of gene action, as carriers of programs and information. However there are several reasons for rejecting this metaphorization of genes as agents: the ambiguity of the category *information*, the coexistence of bottom up and top down explanations, the multiplicity of functions mapping genes to phenotypic traits and the fact the evolution.

Mechanism, evolution, determinism, genetic, causality

I. El encuadre mecanicista.⁸

El debate filosófico de la biología tuvo como eje central la cuestión del reduccionismo: ¿pueden brindar explicaciones biológicas completas en términos físico-químicos o se exige apelar a algún elemento adicional? Procurar ese elemento ha sido un tema filosófico-biológico central⁹. Un argumento en ese debate fue la apelación a explicaciones mecanicistas. En la medida que una entidad orgánica es determinada y compuesta por las mismas leyes y componentes que las entidades

inorgánicas¹⁰, el mecanicismo provee de un encuadre teórico fuerte para la explicación biológica. Recientemente Eduardo Flichman y Guillermo Boido han ofrecido una caracterización del mecanicismo clásico:

Mecanicismo clásico (MC) “Todos los fenómenos <físicos> se explican en primera instancia, si bien no necesariamente en última instancia, a partir del orden causal, matematizado, de la naturaleza espaciotemporal con leyes reversibles y deterministas. Y obviamente también, a partir de circunstancias concretas.” (Flichman, 2010: 36).

MC tiene dos cuestiones abiertas: la idea de causalidad involucrada –que es la que aparece en las leyes físicas, ya que se involucra

⁸ Este trabajo es parte del Proyecto de Investigación 020253 “Examen de la teoría de la evolución por selección natural en la constitución científica de la fisiología” de la USAL.

⁹ Las polémicas entre el vitalismo (cuyo último gran exponente fue Hans Driesch -1867–1941) y la concepción naturalista, o las más recientes entre los abiogenistas y los biogenistas o entre los adherentes al diseño inteligente y los biólogos evolucionistas son casos de estas polémicas.

¹⁰ Esto tuvo un momento de decisión con la síntesis de la urea por Friedrich Wöhler (Hanau, 1800–1882), que el fue el primer caso de una molécula orgánica fabricada en laboratorio.

el orden causal matematizado. Y el segundo tema es el reduccionismo en primera instancia. La noción de causalidad mecánica o física involucrada suponía:

C1. Acción por contacto de cuerpos materiales indeformables

C2. Transferencia de alguna propiedad cuya trayectoria será cuantificable, v.g. momento, carga electrónica, etc.

C3. Regularidad determinista –en la clásica definición humeana esto involucra contigüidad espacial, continuidad temporal y conjunción constante pares de eventos: evento efector y evento efecto.

El reduccionismo involucrado en esta visión es caracterizado por Flichman & Boido:

Mecanicismo Reduccionista (MR): “Todos los fenómenos se explican en primera instancia, si bien no necesariamente en última instancia, a partir de alguna teoría mecánica <la que> investiga la evolución espaciotemporal cualitativa o cuantitativa de los cuerpos cuando otros cuerpos ejercen (o no) acciones sobre ello...cómo se mueven, como cambia su movimiento, cómo se deforman, cómo se rompen, cómo se disgregan, cómo se recomponen, cómo se equilibran” (Flichman, 2010: 27-8, 35)

MC/R sufrió modificaciones; el desarrollo de la electrodinámica introdujo la noción de acción a distancia, y el desarrollo de la mecánica estadística la noción de ley física estocástica. Esto llevó a una versión del mecanicismo:

Mecanicismo reduccionista de base ampliada (MRBA): “Todos los fenómenos se explican a partir de las teorías de la física...teoría mecánica, teoría de campos, la termodinámica estadística...y las teorías químicas.” (Flichman, 2010: 74).

La base reductiva incluye cuerpos, pero se extiende a partículas elementales, a sistemas materiales que componen las partículas y a campos –electromagnético y gravitatorio- lo que también modifica la noción de casualidad subyacente:

C1*. Acción por contacto de cuerpos materiales indeformables o acción a distancia en campos.

C2. Transferencia de alguna propiedad cuya trayectoria será cuantificable v.g. momento, carga electrónica, etc.

C3*. Regularidad determinista o estocástica –en la clásica definición humeana esto involucra contigüidad espacial, continuidad temporal y conjunción constante –permanente o estocástica- de pares de eventos: evento efector y evento efecto.

II. La base reductora en biología.

Dentro de este encuadre el asunto central será establecer la base reductiva, ya que, establecida ésta, todo fenómeno del dominio disciplinar será reducido a la “...evolución espaciotemporal cualitativa o cuantitativa de <las entidades de la base reductiva> cuando <otras entidades de la base reductiva> ejercen (o no) acciones sobre ello...cómo se mueven, como cambia su movimiento, cómo se deforman, cómo se rompen, cómo se disgregan, cómo se recomponen, cómo se equilibran <o cualquier otra propiedad relevante>”. Como puede notarse basta el cambio de *cuerpo* por *entidad de la base reductiva* para tener explicaciones mecanicistas de una amplia clase de fenómenos naturales o sociales. En la biología la base reductiva elegida ha sido la genética de modo de ofrecer funciones de mapeo entre los elementos de dicha base y las entidades que se irían a reducir a ellas, una función de la forma G#F (donde G: gen y F: rasgo fenotípico). La versión más simple de G#F fue supuesta por Georg Mendel y se instaló como una suerte de visión común de la genética i.e.:

“Ese supuesto afirma una conexión causal directa entre la acción de genes y fenotipo expresada en una función de mapeo uno <rasgo genotípico G> a uno <característica fenotípica F> <lo que está inspirado en que> nosotros sabemos que la función uno-a-uno es generalmente correcta en el nivel molecular.” (Pigliucci, 2001: 3)

El centro de esta función de mapeo sería la relación causal $G \rightarrow F$ que –en una interpretación desde MRBA- será la interpretación de la función de mapeo G#F. Si

bien la ciencia genética no abrazó en forma plena tal interpretación de la G#F, ésta se instaló como modelo por default –particularmente en la ciencia comunicada y en la cultura popular; así aparecía lo que Fox Keller llama el Dogma Central de la biología molecular –formulado por Francis Crick:

“...la insistencia en la causalidad unidireccional, su repudio a la posibilidad de una influencia sistemática sobre los genes, sea del medio ambiente externo o intracelular. En vez de un feedback circular, se propone una estructura de influencia casual lineal, desde la oficina central del ADN y sus rasgos subsidiarios de la factoría proteica <de modo que> una vez que la información pasa a la proteína no puede retornar.” (Fox Keller, 1995: 93).

En este dogma se asume un estricto enfoque *bottom up* de toda explicación biológica, y una agenda reduccionista con un esquema función de mapeo $G \rightarrow F$; en ella la información sería el elemento causal transmitido desde la base reductora hasta todas las entidades reductibles a ella; de ese modo $G \rightarrow F$ cumpliría las condiciones de la causalidad física que supone MRBA.

III. La metaforización de la base reductora

El problema es que no se podría dar una identificación estricta de esa versión de la función de mapeo G#F con las leyes físicas –deterministas o estocásticas. Ello llevó a que en los libros de enseñanza de fisiología y en la comunicación científica se produjera un proceso de metaforización de la base reductiva de genes en la cual “...los genes son los agentes internos primarios que controlan el desarrollo <de modo que> la atribución de agencia, autonomía y primacía casual –prioridad ontológica y temporal... a los genes se ha tornado tan familiar que parece obvia, autoevidente.” (Fox Keller, 1995, 7, 8-9). Esta metaforización incluyó la noción de información -introducida por la teoría matemática de la información por C. Shannon como propiedad de una señal- y empleaba dos recursos:

“...<i> los genes “controlan” el desarrollo, <ii> los genomas portan “programas” para

el desarrollo... “...en genética y en biología del desarrollo, metáforas poderosas y evocativas acerca del control genético y los programas genéticos, describen nuestras intuiciones sobre las relaciones entre los genes y el proceso que lleva a la forma biológica <...> muchos biólogos suscriben a ellas literalmente. El concepto que los genes controlan el desarrollo y la morfología, que el genoma tiene información de desarrollo, y que el desarrollo sigue un programa genético, invade el pensamiento actual en biología molecular, del desarrollo y evolutiva. Se asume que el genoma contiene niveles superiores de organización,” (Nijhout, 1990: 441)

Así surgió la idea de genes “gobernando” los rasgos fenotípicos, de supuestas leyes genéticas estrictas y en suma de un determinismo genético que tenía sumo parecido con el determinismo mecanicista: se mantenía la acción por contacto, se elucidaba el contacto no en términos de transferencia de energía cinética sino en términos de enlaces químicos que transferían información que guiaba el desarrollo y el comportamiento de un organismo; esa metaforización:

“...proporcionó un marco conceptual que fue de importancia crítica para el curso futuro de la investigación biológica. Para capturar la vez su fuerza retórica y conceptual, voy a llamar a esta manera de hablar el “discurso de la acción de los genes” - un discurso que fue para la genética, innegablemente eficaz.” (Fox Keller, 1995: 10-11).

IV. Cuestiones de la idea de base reductora en biología

La selección de una base reductora que gobierna, controla, gestiona en modo unidireccional por medio de programas que poseerían información y la transferirían a cada etapa tanto del desarrollo morfológico como del comportamiento del organismo ha tenido problemas con la evidencia y con ciertos desarrollos teóricos de la ciencia biológica.

(i) La noción de información biológica.

El uso de la noción matemática de información da los límites cuando se aplica en la biología: en primer lugar

“...desde 1952 los genetistas reconocieron que la definición técnica de información simplemente no sirve para la información biológica –porque asigna la misma cantidad de información al ADN de un organismo funcionalmente entero como a una forma mutada <la que> podría no hacer diferencia en la medida de la información de Shannon, pero para un organismo, sí podría hacer la diferencia más importante –la diferencia entre la vida y la muerte.” (Fox Keller, 1995: 19, 94).

Además se produce “...una mezcla entre información e instrucción <de modo que> si el código genético es un mensaje, es una forma muy particular de mensaje: es una orden.” (Fox Keller, 1995: 95-6). En rigor los genes operan como efectores –entre otros y en cierto nivel de integración- de una serie de efectos o de un desarrollo en sendero del organismo, de modo que la noción cuantitativa de información debe ser revisada en forma severa.

(ii) La integración de niveles.

La visión de la biología como MRBA enfatizaba el enfoque *bottom up* de la explicación, pero la biología reconoce tanto dicho enfoque, como el enfoque *top down*. Esto ya está presente en la afirmación de *feedback* entre el material genético y el material bioquímico circundante – y en el reconocimiento de efectores del medio ambiente interno de la célula fecundada como del medio externo.

La actividad de un gen o lo que produce debe ser ello mismo controlado por estímulos específicos, tal vez un ion o una molécula orgánica inducida, o a través de un gen regulador. Los genes reguladores, a su vez, deben su activación temporal a los estímulos externos, y así por demás. El sendero causal es interminable e involucra no sólo la genética, sino una estructuración múltiple, eventos químicos y fisicoquímicos, que en caso de fallar cada uno puede descarrillar el sendero causal. Cuando se

necesita el producto de un gen, una señal del medio ambiente y no una propiedad emergente del propio gen, es la que dispara la actividad del gen. Cuando se necesita una sustancia no genética, el gen productor puede cooperar con otros componentes de la célula para sintetizarla o introducirla. Por ello los genes no producen instrucciones para el desarrollo, sino que ellos contribuyen al suplir los materiales básicos para el desarrollo. (Nijhout 1990: 442)

De acuerdo con la visión que presenta Nijhout las relaciones gen-medio ambiente no son relaciones reductivas sino que los procesos causales que incluyen a los genes como efectores, también incluyen relaciones del medio a los genes, relaciones desde la totalidad a la parte, de acuerdo con el esquema *top-down*, dando lugar a lo que Fox Keller llama:

...un sistema complejo pero altamente coordinado de dinámica regulatoria que opera simultáneamente a todos los niveles: en el nivel de activación de las transcripciones, de traducción, de la activación proteínica, y en el nivel de comunicación intercelular-en el núcleo, en el citoplasma, de hecho en el organismo como un todo.” (Fox Keller, 1995: 30).

(iii) La interpretación de G#F como $G \rightarrow F$:

Los puntos anteriores muestran que la interpretación de la función de mapeo G#F como $G \rightarrow F$ debe ser revisada v.g. señala Massimo Pigliucci que “...<ya> desde el comienzo de la historia de la genética, se halló que la mayoría de los caracteres no se ajustan al modelo mendeliano de función $G \rightarrow F$...” (Pigliucci, 2001: 3). Estos resultados llevaban a una modificación de la función de mapeo introduciendo nuevos efectores y especialmente el medio ambiente como un efector central; de ese modo G#F, podrían ser considerados como:

- a. $G \rightarrow F$: versión mendeliana directa, compatible con la expresión de la biología bajo el modelo MRBA.
- b. $G \rightarrow F$ o F^* : versión que incluye la pleiotropía en la cual la modificación de un gen puede afectar rasgos fenotípicos no conectados entre sí.

c. $G + G^* + MA1 \rightarrow F$ & $G + G^* + MA2 \rightarrow F^*$:
 versión que incluye la plasticidad fenotípica en la cual la selección del rasgo fenotípico que pueda afectar G depende de la intermediación de un cierto medio ambiente (en el ejemplo MA1 abre la causación de F, mientras que MA2 la impide).

En suma, no hay una interpretación “natural” de $G \# F$, que fuera motivada por una base reductora, sino que hay varias interpretaciones posibles, y algunas de ellas tienen como resultado el rechazo de una base reductora que tenga las características de “gobernar” y “transferir información”.

(iv) El hecho evolutivo

El llamado Dogma Central de la biología molecular, tiene un punto ciego, que lo hace completamente inútil: considera los genes como dados y no como resultado evolutivo. Las unidades de análisis de la TESN no son las adaptaciones como rasgos del organismo, ya que se si sólo se considera las adaptaciones se cae en la acusación de que las explicaciones evolutivas son tautológicas i.e. sostener que “El organismo O tiene éxito reproductivo diferencial por el rasgo X” y definir “aporte del rasgo X = producir el éxito reproductivo diferencial” la explicación evolutiva sería del tipo “El organismo O tiene éxito reproductivo diferencial porque el rasgo X produce éxito reproductivo diferencial”. Pero que X le provea

a O de éxito es una función de la relación entre X y el medio ambiente, de modo que X se pueda identificar y caracterizar por el éxito reproductivo en cierto medio ambiente. Y esto vale para los genes: como los genes no están dados en la historia biológica sino que surgen de un proceso evolutivo previo, entonces ellos mismos son productos de la reproducción diferencial de materia autoreplicante, por lo cual existe un mecanismo más básico y fundamental en el proceso de constitución de la materia viva, que no tiene una base reductora genética en ningún sentido relevante.

V. Conclusión

La concepción de la biología al modo de MRBA no es solo un paradigma teórico sino que ha tenido efectos en las políticas eugenésicas y en visiones del mundo deterministas. Pero un análisis mínimamente cuidadoso de esta versión de la biología, muestra que el intento de proveerla de una base reductiva genética, sólo es posible por medio de una metaforización, que resulta teóricamente problemática.

Para seguir leyendo del tema:

<http://plato.stanford.edu/entries/biology-philosophy/>
<http://www.philosophyandtheoryinbiology.org/>
<http://sober.philosophy.wisc.edu/>

Bibliografía

- Boido, G. y Flichman, E. H. (2010) *Historia de un ave Fénix - El mecanicismo desde sus orígenes hasta la actualidad*; Buenos Aires, Prometeo Editor
 Fox Keller, E. (1995). *Refiguring Life: Metaphors of Twentieth-century Biology*. Nueva York: Columbia University Press.
 Nijhout, H. F (1990): *Metaphors and the Role of Genes in Development*, *BioEssays* 12 441-445
 Pigliucci, M. (2001). *Phenotypic Plasticity. Beyond Nature and Nurture*. Baltimore: Johns Hopkins University Press .
 Pigliucci Massimo (2010) *Genotype – phenotype mapping and the end of the ‘genes as blueprint’ metaphor*, *Phil. Trans. R. Soc. B* 365: 557–566

Alejandro G. Mirolí: Profesor ordinario de Metodología de las Ciencias Sociales (CBC/UBA) y de Filosofía de la Ciencia/Filosofía de la Tecnología (USAL), y de Filosofía/Filosofía de la Historia en el Instituto de Profesorado A-1390 "Alfredo L. Palacios". Sus intereses temáticos son la filosofía de la ciencia, la filosofía política y el escepticismo. Está trabajando en una tesis doctoral sobre "El Problema Secular del Mal".-





CRÍTICA A LA NOCIÓN DE *UNIDAD* DE F. ENGELS PRESENTE EN *OBRAS ESCOGIDAS*

Dardo Bardier
dbardier@gmail.com.uy

Cada autor y cada población, en cada momento suele tener y aplicar una noción de qué es una unidad concreta, un tanto propia. La noción de *unidad* de Engels es en parte igual y en parte novedosa respecto a otras de su época. En aquello que es diferente marcó cambios en la manera de pensar de la humanidad, que siguen hasta hoy. Quizá buena parte del carácter revolucionario de los escritos por sólo él firmados se deba a su novedosa y más realista concepción de lo real, en sus diferentes aspectos y escalas.

Palabras clave: error en la apreciación de la unidad, unidad inclusiva.

CRITICISM OF THE NOTION OF *UNITY* OF F. ENGELS IN *OBRAS ESCOGIDAS*

Each author and each population, at each moment, usually apply a certain concept of unit, slightly particular. Engels' notion of "unit" is partly similar and partly new when compared to other contemporary concepts of "unit". In what is different, it established landmarks in the way of thinking of the entire humanity, which are still valid. Perhaps, most part of the revolutionary character of the writings signed exclusively by him, may be owed to his new and more realistic features of reality, in its diverse aspects and scales.

Keywords: error in the application of the unit; inclusive unit

Como es sabido, C. Marx y F. Engels trabajaron juntos y en muchos escritos es muy difícil distinguir las diferencias entre sus pensamientos. Por ello atenderé únicamente los escritos firmados sólo por él.¹¹ Y me referiré solamente a algunas frases que considero claves, de la traducción al español que dispongo, de tales escritos, lo cual está lejos de reflejar su pensamiento completo. Además, como estos temas han dado lugar a discusiones mundiales y a conflictos, trataré de no involucrarme en otra cosa que la consideración filosófica de su *noción de unidad*. Como de costumbre, seguiré el orden de la obra considerada.

En la página 41¹² Engels hace la Introducción al escrito de Marx sobre *Trabajo Asalariado y Capital*. “La publicación de estos artículos quedó fragmentada; el “se continuará” con que termina el artículo publicado con el número 269 no se pudo cumplir.” O sea, la publicación de ese trabajo teórico debería lograr una unidad total que no se pudo cumplir. Implícitamente, generalizando, estaría señalando que los estudios deberían ser totales, pero no siempre puede serlo.

De ese artículo hubieron muchas reimpresiones, pero estamos leyendo el comentario de Engels a sólo una de ellas, donde dice: “Esto me ha hecho pensar si el propio Marx la habría aprobado... sin introducir en él ninguna

¹¹ C. Marx F. Engels. *Obras Escogidas*. 1957. Bs. As. Editorial Cartago.

¹² Introducción de F. Engels a *Trabajo Asalariado y Capital*.

modificación.” (41) Ahora presenta otra característica de su noción de unidad: es cambiante. La realidad atendida es cambiante y el investigador es cambiante. Las nuevas informaciones, experiencias y meditaciones hacen cambiar en algo la teoría, o al menos, expresarla mejor. “*Marx habría puesto la antigua redacción, que ya data de 1849, a tono con su nuevo punto de vista.*” Es decir, el *poner a tono* no se referiría a meramente la expresión, sino a algo mucho más profundo, a un cambio de *punto de vista*. Lo cual no implica que esos cambios sean mayores, cosa que se esfuerza en aclarar: “*Introduciendo las escasas modificaciones y adiciones que son necesarias para conseguir ese resultado en todos los puntos esenciales.*” Las nociones, pues, son cambiantes en cierto grado. La noción de unidad varía más o menos, sin parar.

Engels, en ausencia de Marx, dice: “*Mis modificaciones giran en torno a un punto. Según el texto original, el obrero vende al capitalista, a cambio de salario, su trabajo; según el texto actual, vende su fuerza de trabajo.*” (42) Concibe, pues, que existe en la realidad una unidad humana y entiende que sus componentes principales son el obrero y el capitalista. Es claro que otros, atendiendo otros aspectos de la rica realidad, podrían dividirla en otros pares de componentes principales, según los criterios que quieran, o que mejor se adapten al caso real. La unidad humana necesariamente incluye sub-unidades.

“*En cuanto la Economía política se erigió en ciencia, uno de los primeros problemas que se le plantearon fue el de investigar la ley oculta detrás del azar que parecía gobernar los precios de las mercaderías, y que en realidad lo gobiernan a él.*” (42) Está denunciando que las relaciones entre las unidades reales no son tan azarosas como parecen, sino que siguen leyes, aún poco conocidas. Y esas leyes dominan al azar. Leyes que simulen el azar son aplicadas en los programas de computadoras para dar números sucedáneos de los verdaderamente azarosos. Sin entrar a discutir ahora la noción de azar,¹³ es claro que se opone diametralmente a él, lo desprecia como componente de la realidad, pero admite el azar como parte de un conocimiento incorrecto de la realidad. Como si el conocimiento no fuese parte de lo real. Esta actitud era típica en la Mecánica de aquella época, pero que hoy ello es

revisado y se demuestra que es un tema relacionado con la escala de lo real: lo que en una escala es indeterminado, en otra escala es determinado.

Considerando cómo cuantificar el valor del trabajo, denuncia que ello es muy difícil y que hay quienes hablan de costo de producción del obrero: “*Varía según los tiempos y las circunstancias, pero, dentro de un determinado estado de la sociedad, de una determinada localidad y de una rama de producción dada, constituye una magnitud también dada. A lo menos dentro de ciertos límites, bastante reducidos.*” (43) Ahora está agregando una nueva consideración a la cuantificación de una cualidad de las unidades reales: a pesar de las variaciones, en ciertas circunstancias hay valores dados, definidos, más o menos netos. Esto implica que toda realidad es in-terminada, no tiene términos o límites absolutos, pero a veces funciona relativamente tal cual determinada, neta. Los límites siempre son más o menos difusos, pero son nuestros sentidos-cerebro los que nos hiper-definen las unidades concretas que atendemos,¹⁴ y ello nos sirve sólo cuando así nos son de definidos en el caso concreto.

“*Hoy vivimos bajo el dominio de la producción capitalista, en la que una clase obrera numerosa y cada vez más extensa de la población sólo puede existir trabajando, a cambio de un salario, para los propietarios de los medios de producción – herramientas, máquinas, materias primas y medios de vida.*” (43) Hay varios problemas en la noción de unidad implícita en esta frase, sin entrar a su obvio sentido. Si la unidad llamada Humanidad se dividiese sólo entre obreros y capitalistas ¿Dónde quedarían las mayorías que no son ni obreros ni capitalistas? ¿Dónde quedan los marginados? ¿Dónde quedaba el resto del mundo que no tenía una industria y comercio como Alemania o Inglaterra? ¿Qué son los militares? ¿Los estudiantes? ¿Los políticos? ¿De qué lado queda el Estado cuando es productor capitalista? ¿De qué lado quedan los administradores de los bienes comunes? ¿Dónde la burocracia? ¿Dónde quedan los conflictos religiosos? Sin lugar a dudas la división de unidad Humanidad propuesta por Engels es real en ciertas escalas y aspectos, pero no se pueden despreciar otras divisiones reales, acá y allá, ni sus mutuas relaciones.

¹³ *Escalas Cooperantes*, Capítulo V: *In-terminaciones.*, y en plurales pasajes.

¹⁴ *De la Visión a Conocimiento*, Capítulo 2: *La acuidad humana.*

“El capitalista lleva al obrero a su taller o su fábrica, donde se encuentran ya preparados todos los elementos necesarios para el trabajo: materias primas y materias auxiliares (carbón, materias colorantes, etc.), herramientas y maquinarias.” (45) Hay aquí un reconocimiento explícito de que la unidad de la producción no es resultado solamente de los obreros. Una unidad real no tiene modo de ser tal unidad por sólo una de sus partes. También hay equipamientos, técnicas, costumbres, edificios, etc., no humanos. En todo lo que se haga se necesitará territorio, aire, agua, bienes extraídos a la naturaleza, que no son sólo trabajo. La naturaleza es explotada por todos los humanos, no sólo por los capitalistas. Si, a la unidad Humanidad, se le ningunea todo lo que no sea trabajo obrero, se termina omitiendo cuidar el medio ambiente y muchos otros aspectos de lo real. Llega a decir: “La clase obrera es la que produce todos los valores.” (45) ¿No son valores el aire que respiramos, el suelo que pisamos, el planeta que habitamos, la energía del Sol, el organismo que la evolución nos ha dado, la mano que puede trabajar, el cerebro que puede decirnos cómo trabajar? Engels está defendiendo algo que se debe defender: el trabajo. Pero por hacerlo más simple, lo presenta como lo único que nos permite vivir, y no hay modo de que ello sea cierto. Y estos errores conceptuales (no por carecer de verdad, sino por no ser “toda” la verdad), arriesgan el futuro del hombre. Luego veremos que reconoce estos errores.

“La división de la sociedad en una reducida clase fabulosamente rica y una enorme clase de asalariados que no poseen nada...” (46) La noción de *sociedad* (como si la Humanidad se compusiese solamente de humanos: “¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? Es producto de la acción recíproca de los hombres.”(741)¹⁵ Pero tal *acción recíproca* está omitiendo nada menos que al resto de la naturaleza, por lo que, aunque es cierta, no es completamente realista. No hay modo realista de omitir la mochila que va con toda persona, los bienes y estructuras que le acompañan, el territorio de la colectividad, el planeta de la Humanidad. Un mismo trabajo da resultados completamente diferentes en terreno fértil que en el desierto. Algo parecido sucede con otras nociones que Engels usa: *economía, trabajo*, etc. Aunque defiende la unidad integral, cae frecuentemente en

unilateralidades. Pero a veces lo reconoce: “El que los discípulos hagan a veces más hincapié del debido en el aspecto económico, es cosa que, en parte, tenemos la culpa Marx y yo mismo. Frente a los adversarios teníamos que subrayar este principio cardinal que se negaba, y no siempre disponíamos de tiempo, espacio y ocasión para dar la debida importancia a los demás factores que intervienen en el juego de acciones y reacciones.” (773)¹⁶ *Acciones y reacciones* son nociones propias de la mecánica. Para lo palpablemente vivo quizá sea más realista hablar de *estímulos y respuestas*, como él mismo propone luego. Engels, en medio de una cultura plagada de nociones arcaicas y de palabras que escondían trampas, lograba dar pasos gigantescos, pero sería inhumano pedirle que siempre se librara de tales arcaísmos.

Aunque no la firma Engels sino Marx, esta frase es muy clara: “El trabajo no es la fuente de toda la riqueza. La naturaleza es la fuente de los valores de uso (¡que son los que verdaderamente integran la riqueza material!); ni más ni menos que el trabajo, que no es más que la manifestación de una fuerza natural, de la fuerza de trabajo del hombre. Esta frase [Nota, se refiere a que: El trabajo es la fuente de toda riqueza y de toda cultura] se encuentra en todos los silabarios y sólo es cierta si se sobreentiende que el trabajo se efectúa con los correspondientes objetos e instrumentos.” (Pág. 455.¹⁷ El subrayado es mío.) O sea, la unidad real es la Humanidad-en-el planeta, con sus riquezas, en todas sus escalas de sus diferentes aspectos. Y el trabajo es nada menos, pero nada más, que uno de sus componentes. Olvidar esta frase integradora produce enormes conflictos con otras personas y con el resto de la naturaleza misma. Pero casi en seguida regresa a los unilateralismos: “El suelo está comprendido entre los medios de trabajo.” (456) El suelo es mucho más que un *medio* para el trabajo, el suelo es la base esencial de la vida entera.

La división que él considera (obreros y capitalistas), no es absoluta, puesto que, aún con ella, hoy la Humanidad sigue siendo una unidad que existe y se desarrolla. Pero, en el fondo, Engels no estaría criticando la división mencionada, pues en otros pasajes reconoce que trabajo y capital se necesitan y existirán siempre,

¹⁶ Engels a J. Bloch.

¹⁷ Glosas Marginales al Programa del Partido Obrero Alemán.

¹⁵ Cartas Marx a P. V. Annenkov.

sino que la esencia de su denuncia sería el abuso criminal de uno sobre el otro. Dos estrellas en que una fagocita a la otra conforman una unidad que dura quizá millones de años, pero obviamente no es equitativa, ni termina bien. Las comunidades esclavistas también funcionaban como unidad, y no por ello esclavistas y esclavos eran una división admisible. Las unidades funcionales desequilibradas pueden existir un tiempo, pero es claro que no son beneficiosas por igual para las partes, y la cooperación para vivir se vuelve imposible y estallan. Las sinergias no suceden cuando no hay un mínimo de igualdad entre sus componentes para cooperar. Eso es lo que imperiosamente debe ser cambiado. Pero, del punto de vista de su significado en el funcionamiento de las unidades reales, las nociones de “clase”, “ricos”, “pocos”, “enorme”, “asalariados”, “poseer”, todas las cuales encierran verdades, han sufrido con los siglos de nuevos conocimientos.

“Es posible un nuevo orden social en el que desaparecerán las actuales¹⁸ diferencias de clases y en el que –tal vez después de un breve período de transición, acompañado de ciertas privaciones (...) se dispondrá por igual para todos, en proporciones cada vez mayores, de los medios para vivir, para disfrutar de la vida...” (46) Aquí Engels está imaginado que un cambio en la relación entre las partes de la sociedad será breve, con *ciertas privaciones*, sin afectar la unidad general, o mejorándola, logrando grandes beneficios, de los que sólo nombra los que estarían a nivel de las unidades personales. En su opinión, la Humanidad sería una unidad que puede hacer grandes cambios, rápidos y sin sufrimiento, en las relaciones reales entre sus sub-unidades reales. Es decir, la misma unidad que cambiaría mucho en sus escalas micro y meso podría no cambiar dramáticamente en escalas macro. Está usando la noción de escala para concebir grandes cambios en las relaciones laborales, con pocos cambios en el organismo de las personas (o sea, quizá sin muertos) y menos cambios en las nacionalidades. Esto no es un imposible teórico: estamos acostumbrados a operar sobre unas escalas sin afectar mayormente a otras, aunque hoy algunos disponen de recursos para destruir el planeta. Pero lo que sí es necesariamente imposible, es que a las

personas les sucederá sólo lo bueno. De hecho, la praxis dice todo lo contrario.

“La acción brota siempre de impulsos directamente materiales y no de las frases que le acompañan...” (245)¹⁹ Las consecuencias sobre las unidades concretas actuales siempre brotan a impulsos de unidades concretas precedentes. La materia es una categoría que comprende a lo más clásicamente llamado material, pero también a las frases mismas. Ellas no son milagros que nos lleguen misteriosamente de un supuesto mundo no material. Y todos sabemos que las palabras frecuentemente producen hechos. No hay modo que lo real, al alcance de los hombres, esquive a las frases de los hombres, o viceversa.

“Ya en el solo hecho de tratarse de una relación, va implícito que tiene dos lados que se relacionan entre sí. Cada uno de estos lados se estudia separadamente, de donde luego se desprende su relación recíproca y su interacción.” (248) Cada unidad relaciona otras unidades. Cada relación es, a su vez, unidades que relacionan otras unidades. No hay relación sin lo relacionado, ni viceversa. Pero la neta separación entre las unidades y sus relaciones sólo puede ser para estudio, pues en lo real no están tan separadas, son relativas a qué se considera como unidad.

Lo real es **unidad/relación/unidad**. Son uno.

No es: *unidad///unidad///relación*.

En el prólogo a *El Capital*, Engels empieza hablando de algunas creencias de la “*Economía política al uso*”, diciendo que “*Pero nos enseña que existe una especie de trabajo acumulado, al que la Economía da el nombre de capital,*” (317)²⁰ Si paráramos aquí la lectura de la frase estaría diciendo que, según esa enseñanza, que podemos aceptar o no, el trabajo se dividiría en dos sub-especies: trabajo-acumulado y trabajo-actual. Observemos que esto es un insostenible monismo, que estira una noción hasta que parezca comprender a la contraria. El trabajo humano no es todo el hacer humano, a menos que se extienda la noción de *trabajo* hasta que sea lo mismo que *hacer*. Entonces, ¿trabajo = hacer? Por tal camino llegaríamos a creer que el animal aislado recolector o cazador está trabajando, en un sentido social. No funciona. Y si funcionase, ¿para qué usar dos palabras? No todo lo que nos sucede es resultado del trabajo, no todo lo que hacemos es

¹⁸ Se refiere a 1891, en países como Inglaterra y Alemania.

¹⁹ Introducción a la “*Contribución a la crítica de la Economía Política*”.

²⁰ Introducción a “*El Capital*”.

trabajo, el capital no es solamente trabajo-acumulado.

Pero la frase continua y deshace lo afirmado en su primera parte: *“Y que este capital, gracias a los recursos que encierra, eleva cien y mil veces la capacidad productiva del trabajo vivo...”* Si el capital tiene *“recursos que encierra”*, es claro que esos recursos no son solamente trabajo-acumulado. Y si el capital es capaz de elevar *“cien y mil veces la capacidad productiva del trabajo vivo...”*, no hay otro remedio que admitir que trabajo y capital no son la misma cosa. Entonces sí, empieza a ser claro que trabajo y capital no son lo mismo, ni siquiera en diferido, y que habrá que estudiar ambas nociones respetuosamente en sus similitudes y diferencias, dentro de la unidad humanidad-naturaleza, para poder ajustar su relación. Y, para reafirmar que la noción de unidad capital-trabajo es la correcta, y que no lo es la noción unilateral que atribuye falsamente sólo al trabajo todo lo que es la Humanidad, termina el prólogo diciendo: *“Con la misma nitidez con que destaca los lados malos de la producción capitalista, Marx pone en relieve que esta forma social era necesaria para desarrollar las fuerzas productivas sociales hasta un nivel que haga posible un desarrollo igual y humanamente digno para todos los miembros de la sociedad.”* (321) Deja claro que falta investigar mejor la unidad/contrariedad capital-trabajo, si se la quiere cambiar.

No pretendo criticar el contenido de los escritos de Engels, sino solamente en cuanto a sus diversos ajustes a la noción de unidad. Mis disculpas si me desvíó de ese cometido.

“Las condiciones económicas, industriales y agrícolas (...) tienden a reemplazar cada vez más la acción aislada por la acción combinada de los individuos” (437)²¹. *“La acción coordinada...desplaza en todas partes a la acción independiente de los individuos. Y quién dice acción coordinada dice organización.* Está diciendo que una unidad organizada, o en proceso de organizarse (organización), es cuando los componentes entran a coordinarse, a tener acciones combinadas. Esta es una noción de unidad compuesta de sub-unidades que interaccionan, que crean sinergias, y es muy realista. Es inclusiva. Observemos que el organizarse mejor no impide incluir componentes

y grupos no tan organizados, y aún un tanto independientes.

Pero agrega: *“¿Cabe organización sin autoridad?”* Es decir, se pregunta si para mantener la coordinación son imprescindibles personas que manden. Parecería que entra a confundir escalas con jerarquías, como si la organización-con-órganos-en-su-ambiente implicase que la estructura sistémica y central debe comandar a todo lo demás. Incluso luego aclara: *“No se trata de que nosotros demos al delegado una autoridad, sino ¡de un encargo!”*(438) Pero no siempre las funciones necesitan personificarse en personas que las ejecutan, con autoridad o como encargado. *“Hay cuestiones que tienen que ser resueltas al instante, so pena de que se detenga inmediatamente toda la producción. Bien se resuelvan por decisión de un delegado...bien por el voto de la mayoría.”* (438) Es decir, un grupo puede votar y resolver algo. Pero se queda corto. El tema es que aún en las que se necesita rapidez, suele haber previsiones tomadas hace tiempo. Es lo que hace nuestro cuerpo, se prepara para responder a realidades nuevas, que como ya están previstas puede que no haya necesidad de resolverlas concientemente, sino por costumbres, normas, leyes. La comunidad muchas veces decide sin que una persona decida. A veces un manual sustituye con creces a un jefe. Engels omite considerar el capital de conocimientos, experiencias y costumbres que tiene toda comunidad. La unidad comunal no es solamente el cuerpo decisor actual y la masa con su territorio, es también la sabiduría/errores que se heredan de los antepasados.

“La autoridad y la autonomía son cosas relativas, cuyas esferas varían en las diferentes fases del desarrollo social.” Es cierto que son relativas, pero no solamente por gruesas fases del desarrollo de la unidad colectiva, sino que son diferentemente necesarias en muy diversas escalas y aspectos de las diversas unidades humanas. Y, quizá, como Rousseau²², luce muy ingenuo cuando dice que dicen que: *“Las funciones públicas perderán su carácter político, trocándose en simples funciones administrativas, llamadas a velar por los verdaderos intereses sociales.”* (439) ¿No habrá burocracia? ¿No habrá grupos de poder? ¿No habrá figurantes? ¿No habrá locos?

²² *“No se puede trabajar por los demás sin trabajar por uno mismo.”* (J. J. Rousseau) Artículo *Crítica a la noción de unidad presente en El Contrato Social de J. J. Rousseau*, Ariel 16: 9-17.

²¹ *De la Autoridad.*

¿No habrá corrupción? ¿No habrá violencia? ¿No habrá que tomar, nunca más, decisiones políticas? ¿Habrá llegado el fin de la historia política? ¿Cómo se hará para saber cuáles son los verdaderos intereses sociales? ¿Por mayorías, por científicos, por líderes, o por quién tiene las armas?

“De un país a otro, de una región a otra, incluso de un lugar a otro, existirá siempre una cierta desigualdad en cuanto a las condiciones de vida, que podrá reducirse al mínimo, pero jamás suprimirse por completo.” (472)²³ Quizá esta frase nos ayude a inferir algunos rasgos de qué es lo que Engels cree que es una unidad: **Existirá siempre una cierta desigualdad en cuanto a las condiciones de vida.* La igualdad perfecta entre unidades reales es un imposible en lo real. La igualdad es una ficción-orgánica que nos hace que creer que es igual lo que realmente es casi-igual.²⁴ *Por ello, toda unidad real necesariamente tendrá cierto grado de desigualdad con el resto de las unidades- realidades. *Las realidades vivas también son necesariamente en cierto grado diferentes. *Y las *condiciones de vida*, provenientes de su mundo macro, meso y micro, también tienen *cierta desigualdad*. Es decir, el mundo que incluye la unidad con su ámbito cercano tiene desigualdades, pero también lo que la unidad incluye tiene ciertas desigualdades. Al usar la palabra “*cierta*” está indicando que cree que no hay unidades reales perfectamente desiguales, ni igualdades perfectas. *Para indicar la diferencia de lugares considerados usa las nociones de *país* y de *región*, ambas inclusivas, mucho más integrales, aunque no más enteras, que las nociones de sociedad y de territorio por separado. Es decir, implícitamente está estableciendo lazos inclusivos entre lo sistémico, estatal, central o total, con lo local, descentralizado y personal. *Y pueden reducirse las diferencias, eso es una meta humana, pero no suprimirse, dado que es un imposible ontológico, pues *reducir* es un término relativo (1,1/1 es más cercano a 1 que 1,001/1) el problema es qué realidad tomamos como unidad de comparación. De aquí sale la duda de si emparejar para abajo o para arriba. Marx, criticando a los economistas de entonces, dice que, según ellos, *“El socialismo no puede acabar con la miseria, determinada por la misma*

naturaleza, sólo generalizarla, repartirla por igual sobre toda la superficie de la sociedad.” (462)²⁵ *Pero lo que sí se puede cambiar es la proporción de desigualdad, especialmente la demasiada desigualdad, “reducirse al mínimo”. Y de nuevo tenemos otro término relativo: *mínimo*, ¿respecto a qué código de ética? ¿Respecto a qué imagen? ¿Respecto a qué modelo de sociedad? Tal relatividad es real, como en todas las interacciones reales, pero no es ningún inconveniente para luchar contra la desigualdad y reducirla lo que se pueda.

Luego refina su noción de unidad: *“Este aislamiento absoluto entre las distintas comunidades ha creado en el país intereses, cierto es, iguales, pero de ningún modo comunes.”* (484)²⁶ Es decir, igualdad no es lo mismo que cooperación. Dos unidades pueden estar en igual situación, y no por eso cooperan. Las organizaciones estratificadas, donde el igual está hombro con hombro cooperando con su igual, no son el único tipo de organización. Un electrón de aquí no coopera ahora con un electrón igual del otro lado del universo. No por ser del mismo tipo de unidades se tiene mucho en común, ni necesariamente cooperan, ni logran aumentar sus sinergias. De hecho, si es necesario fomentar la unidad entre los iguales, es que no hay suficiente unidad. La cooperación a veces se da entre iguales, pero a veces se da entre diferentes, entre quienes tienen algo que el otro necesita.

Y la refina aún más: *“La Física... llegó a un resultado que apuntaba necesariamente al ciclo eterno de la materia en movimiento como la última conclusión de la ciencia.”* (492)²⁷ Atención, no habla de sólo la materia, sino de la materia-en-movimiento, o sea, habla de la sustancia, de la energía. Su noción de unidad no acepta sólo a los “*entes,, que se mueven*”, sino que concibe a las unidades concretas como *realidades-que-se-mueven*. *“No hay nada eterno a no ser la materia en eterno movimiento y transformación y las leyes según las cuales se mueve y se transforma.”*(498) De nuevo, obsérvese que no habla de la materia, sino de la “*materia en movimiento y transformación*”. Si la noción de materia ya incluyese la de movimiento, no habría necesidad de mencionarlo.²⁸ Y este es

²³ Carta a Augusto Bebel.

²⁴ Escalas Cooperantes, Capítulo VI: La desigualdad de lo igual. De la visión al conocimiento, Cap. 2: La Acuidad Humana.

²⁵ Crítica al Programa de Gotha.

²⁶ Acerca de las Relaciones Sociales en Rusia.

²⁷ Introducción a la “Dialéctica de la Naturaleza”.

²⁸ Categorías inclusivas, capítulo 5: La energía es sustancia y movimiento. Capítulo 12: La materia es masa y organización.

un gran paso que ya estaban dando algunos de su época.

Pero hace un ajuste a la noción de unidad muchísimo más atrevido al decir: “*El supuesto abismo entre la naturaleza inorgánica y la orgánica.*” (492) Es claro que no hay tal abismo, aunque en algunas unidades reales predominen unas leyes y en otras unidades otras leyes. Hay unidades reales inorgánicas y unidades reales orgánicas, pero todas son unidades de la naturaleza, reales, materiales, moviéndose en el mismo mundo.²⁹ Y va aún más lejos: “*La conciencia adquiere conciencia de sí misma en la persona del hombre.*” (495) Es decir, la conciencia de sí misma es parte de la unidad concreta persona, al menos de su sistema nervioso central. Pero la conciencia social es parte de la comunidad: “*Únicamente una organización conciente de la producción social, en la que la producción y la distribución obedezcan a un plan, puede elevar socialmente al hombre sobre el resto del mundo animal.*” (496) Obsérvese que no dice una organización de hombres concientes, dice “**organización conciente**”, o sea que la comunidad, o una parte de ella, es algo que puede ser conciente, aunque no nos demos cuenta. No solamente las personas pueden ser concientes. De esta manera, la consciencia (o algo que mantiene su principio) no es un atributo sólo de las personas, también es una característica de los grupos. Y por ese camino, también es una característica de nuestros órganos, algo que a esta altura, ya está probado.³⁰

Su noción de *unidad real*, al menos en algunos aspectos, estaba muy adelantada a su época. Obviamente, no podría haber adivinado lo que casi siglo y medio de nuevos conocimientos culturales y científicos traería. Luego dirá: “*Los grandes pensadores del siglo XVIII, como todos sus antecesores, no podían romper las fronteras que su propia época les trazaba.*” (525)³¹ Cambiando el siglo, esto sería cierto aún para él. Pero, a pesar de ese corsé cultural, de alguna manera logró superar las nociones de su época. Es que si fuese perfectamente cierto que las fronteras culturales son insuperables, que no permiten y menos fomentan ideas nuevas, habría acabado la

historia de las ideas. Y si, por el contrario, creyese que lo que dice es todo lo nuevo que hay para encontrar, se equivoca, la historia luego de él continuó, para bien y para mal. “*Toda fase histórica tiene su vertiente ascendente, más también su ladera descendente.*” (530) Esta frase podría inducir a creer que ambas laderas son simétricas. En lo real no hay modo de que lo sean perfectamente, desde que las fases históricas humanas están dentro de fases aún mayores, de lo vivo y del planeta entero. O sea, hay ascensos y descensos dentro las grandes tendencias.

No siempre es que no se sabe algo, a veces es que no se quiere o no se puede reconocer. Engels defiende que “*El trabajo es la fuente de todas las riquezas... a la par que la naturaleza.*” (499)³² No tenemos modo de estar *a la par* con la naturaleza, pues ella nos incluye (ver página 455). Además, parecería que relaciona directamente el trabajo con el trabajo manual. “*La mano no es solamente el órgano del trabajo, es también producto de él.*” (500) Pero la mano no es el único órgano del trabajo, ni es el único *producto de él*. Por ese camino monista se produciría un círculo sin salida. Pero la mano no se pudo desarrollar sin cerebro, y éste no sin sentidos, y especialmente, no sin ojos, ni sin palabras. No reconocer la pluralidad de causas reales nos introduciría en una unilateralidad: trabajo = manualidad. Y ya habíamos visto que había otra unilateralidad: trabajo = hacer. Por lo que se llegaría fácilmente a que la mano es lo único que hace a lo humano. Pero hoy esto es insostenible, otros animales tienen manos. La evolución del hacer, el cerebro, la palabra, los sentidos y el trabajo, todos los cuales son solamente componentes del vivir, están indisolublemente unidos. No somos esto o aquello, somos todo eso. Y Engels mismo rechaza los monismos antedichos, en varias páginas (499-503), reconociendo la importancia del cerebro, el lenguaje, el grado de sociabilidad humana, el ojo, el olfato, tacto, etc. “*Gracias a la cooperación de la mano, de los órganos del lenguaje, y del cerebro, no solamente en cada individuo, sino también en la sociedad, los hombres fueron aprendiendo a ejecutar operaciones cada vez más complicadas...*” (503) Así propone una concepción más integradora de la unidad, inclusiva, aunque hoy podemos completar e imbricar mucho mejor esos factores y otros entonces omitidos. Sin embargo, en diversos

²⁹ *Categorías Inclusivas*, capítulo 13: *La organización es animada e inanimada*.

³⁰ *Escalas Cooperantes*: Capítulo XI, *Conciencia de escala y escala de conciencia*. Y *Fisiología de la Conducta*, Neil Carlson, 2000.

³¹ *Del Socialismo Utópico al Socialismo Científico*.

³² *El Papel del Trabajo en la Transformación del Mono en Hombre*.

pasajes posteriores vuelve a hablar del trabajo como única fuente de riqueza: “*Producto exclusivo del trabajo ajeno.*” (540)³³ Y de aquella realidad que piensa como única fuente de cambios: “*No se puede separar el pensamiento de la materia que piensa. Es ella el sujeto de todos los cambios.*” (512). Pero no olvidemos que los movimientos también son sujetos de cambios.³⁴

Todo repercute en todo... a su alcance. “*Nos hallamos en condiciones de prever, y, por tanto, de controlar cada vez mejor las remotas consecuencias naturales de nuestros actos de producción... Y cuanto más sea esto una realidad, más sentirán y comprenderán los hombres su **unidad con la naturaleza**, y más inconcebible será esa idea absurda y antinatural de la antítesis entre espíritu y la materia, el hombre y la naturaleza, el alma y el cuerpo...*” (505) Hay aquí varios aportes notables a la noción de unidad. Ya no es que *la naturaleza está para que la exploremos*, ni que nos pongamos *a la par* de la naturaleza. La unidad real es hombre-naturaleza, no se trata de cuidar la naturaleza como algo aparte de nuestro yo-colectivo, somos parte de ella. ¡La persona no es una unidad completa! La unidad completa, real, concreta, es órganos-persona-comunidad-naturaleza. Estamos entrando en una más realista noción inclusiva de unidad, no estamos ya en la noción tradicional, exclusivista, cegata, intuitiva, de *unidad como ente, como cosa : esta silla , aquella mesa , ese individuo*. Y atribuye esa errada noción al capitalista que, al explotar la naturaleza y las personas, no mide sus consecuencias generales, a largo plazo, en la naturaleza toda. Pero es obvio que tan arcaica concepción de *unidad exclusivista*, intuitiva, ingenua, no es propiedad exclusiva de los capitalistas, está por todos lados, subyace en los mayores pensadores y aún en toda la población. ¡Vemos la realidad como cosas!

Es claro que Engels no concibe las unidades concretas ni de modo visualista, ni al estilo de la mecánica clásica, como si fuesen sólo retazos de realidad que son llevados y traídos por las fuerzas. Las ve como lo capaz de ser afectado y de afectar, o sea, con ciertas capacidades propias. “*Entre las propiedades inherentes a la materia, la primera y más importante es el movimiento, no sólo como movimiento mecánico y matemático, sino más aún como impulso, como espíritu vital,*

como tensión, como <<Qual>>- para emplear la expresión de J. Böhme- de la materia.” (511) Es decir, no ve a las unidades reales como simples marionetas de lo que les suceda, como barcos a la deriva, sino como con motor interno, con timonel propio, como capaces de presentar su inercia, de resistir, y aún, cuando las condiciones lo permiten, responder a lo que les afecte, y en el caso de los seres vivos, incluso sentir y percibir. Esta realista noción de que las unidades siempre tienen algún grado de ser propio capaz de expresarse en sus relaciones, aunque no es original, es por él reconfigurada con claridad, permitiendo así, mediante la comunidad de sus leyes de lo inerte y de lo vivo, la unidad de todas las unidades reales.³⁵

“*¿Cómo sabemos...si nuestros sentidos nos transmiten realmente una imagen exacta de los objetos que percibimos a través de ellos? ... Es ciertamente, un modo de concebir que parece difícil de rebatir por vía de simple argumentación. Pero los hombres, antes de argumentar, habían actuado.*” (513) Antes de haber filósofos que se preguntasen si conocemos o no la realidad, nuestros antecesores tuvieron que vivir y para ello **conocieron-a-los-efectos-de-vivir**, y les dio buen resultado: seguimos viviendo. Pretender que conozcamos una “*imagen exacta*” es un absurdo idealismo. Somos seres finitos en una realidad que nos es como infinita. Apenas se estudian profundamente nuestras capacidades e incapacidades de conocer se descubre que no hay modo, ni necesidad, de conocer el mundo tal cual es. Hoy hay muchas pruebas de esto.³⁶

Cada unidad real suele respetar un tipo de organización en un rango de sus escalas y otro tipo de organización en otro rango de sus escalas. Las diferentes escalas de lo colectivo no son copias achicadas unas de otras, son un tanto diferentes. Esto tiene incontables pruebas en toda la ciencia y en las investigaciones del cómo hacemos para conocer. Es compatible la planificación central en un nivel y la planificación local en otro. “*La producción sin plan de la sociedad capitalista capitula ante la producción planeada y organizada de la naciente sociedad socialista.*” (545) Se refería al nivel central, pero hubo quienes quisieron planificar centralmente lo local. Y eso es insostenible para una u otra escala.

“*Las fuerzas activas de la sociedad obran, mientras no las conocemos y contamos con ellas,*

³³ *Del socialismo Utópico al Socialismo científico.*

³⁴ *Categorías Inclusivas. Capítulo 12: La materia.*

³⁵ *Categorías Inclusivas. Capítulo 13: La organización.*

³⁶ *Procedimientos orgánicos de selección de la información. (POSI).*

exactamente lo mismo que las fuerzas de la naturaleza; de un modo ciego, violento, destructor.” (546) Si bien esto se puede interpretar como un compartible llamado a atender mejor las fuerzas sociales para cambiarlas, la noción de *naturaleza* que menciona no es realista. Lo que Engels expulsó por la puerta se le ha colado por la ventana. Hoy se reconoce que, en general, las fuerzas de la naturaleza se han conjugado en nuestro planeta para favorecer la vida, y en especial la humana. La naturaleza muchas veces nos ataca, pero lo cierto es que vivimos gracias a ella. No podemos volver a concepciones precientíficas, bíblicas, arcaicas de naturaleza, como si fuese algo agresivo de lo cual siempre debemos defendernos y someter. Y en lo social, o mejor, en lo comunitario, en las diversas escalas de lo humano, también es un error. Si no las conocemos y controlamos, serán agresivas o no. Para evitar sus agresiones es que debemos prepararnos. Pero no nos conviene intentar controlar ni la colectividad entera, ni la naturaleza entera. Es absolutamente imposible e inconveniente planificar todo centralmente; alcanza con establecer algunas leyes sabias generales para que lo demás se ordene “solo”. Hay mucha gente pensando para lo colectivo, no solamente los legisladores y gobernantes.

Conclusiones.

No pretendimos recorrer todo el pensamiento de un autor e impulsor tan enorme. Su noción de unidad fue mucho más rica que la de sus coetáneos y aún de la mayoría de los humanos de hoy. Y no se menoscaba su figura si se dice que hay aspectos de las unidades que omitió o en los cuales erró, pues nadie en su época y ambiente podía saber lo que recién ahora se está sabiendo. Pero esto no nos quita la responsabilidad de mencionar sus carencias, aún equivocándonos.

Por decir solamente algunas: *En su época se consideraba que una unidad era tal solamente si era masiva, por ejemplo, algo sólido dentro del aire. Pero hoy se sabe que también son reales las **unidades burbuja**. Y la comunidad está llena de huecos funcionales, de agrupaciones que faltan, de asociaciones que brillan por su ausencia, de necesidad de llamados a la unidad, de personas que no saben defenderse, de violencia doméstica y pública aceptada por el débil, de países pequeños que son avasallados, de pueblos abandonados, de éxodos y extinciones de naciones enteras, de la desaparición

inminente de etnias, etc. Todos esos huecos comunitarios merecen el estudio de la ciencia. *Tampoco desarrolla mucho el reconocimiento de las **unidades fluctuantes** en las crisis periódicas que sí menciona: “*Su bancarrota económica es un fenómeno que se repite cada diez en diez años*” (548), de los vaivenes del poder, de los ciclos imperiales, de las víctimas que se hacen victimarios, de los asesinos asesinados, del abuso de poder de los defensores del débil, de las maldades que se hacen en nombre del bien, de la maldad del bueno, etc. Y todas estas fluctuaciones sociales también merecen ser mejor estudiadas. *Deja claro que, un conjunto de relaciones tiene límite como conjunto. “*La división de la sociedad en clases tiene su razón histórica de ser, pero sólo dentro de determinados límites de tiempo.*” (548), pero no desarrolla la noción de escala implícita; aplica pero no explica la noción de **realidad inclusiva**. *Tampoco desarrolla el **grado de interacción** entre las realidades consideradas: si hay realmente dependencia, o si es interdependencia, o si alguna vez existió alguna realidad perfectamente independiente. Es idealmente muy esclarecedor hablar de malos y buenos, pero es poco realista creer que los haya absolutos. *Tampoco desarrolla el **grado de aislamiento**, de funcionamiento más o menos autónomo en exclusivamente una esfera de escalas de aspectos, de los actores que menciona; o si tienen funcionamiento en todo un rango de escalas de un haz de aspectos. ¿Un obrero manual es pobre en lo económico y sin embargo es rico en responsabilidad social? El trabajo de una persona ayuda al conjunto, ¿la falta de trabajo perjudica el conjunto? *Tampoco profundiza el **grado de unicidad** de una unidad colectiva. Hay asociaciones muy rígidamente unidas: cada cual marcha derechito con el conjunto. Con movimientos sincrónicos. Y las muy etéreas: cada cual hace su baile propio y además van para el mismo lado. Es claro que tales unicidades son respecto a qué, cómo, cuándo, dónde. “*Nada es absoluto y todo es relativo.*” (777)³⁷ *Y profundiza poco el perfil **de las interacciones**, pues a veces ellas suceden por un solo aspecto (cuando todos los demás parecen no cambiar), y a veces sucede por muchísimos aspectos, pero lo más común es que sucedan con un cierto perfil de escalas y aspectos. Respecto a qué somos iguales o diferentes. El mismo explotador puede ser buen padre. El mismo explotado puede ser golpeador. Ya lo decía Vaz Ferreira.³⁸ Y todo esto

³⁷ Cartas.

³⁸ *Lógica Viva*: 197. “*Pedro podrá ser buen padre, ser también buen hijo, y ser mal ciudadano...*”

para nada desmerece la gravedad de la explotación. *Menciona innumerables veces las **escalas** en las realidades humanas, pero en ningún momento las teoriza, y ello le hace volver a usar, sin darse cuenta, nociones pre-científicas a-escalares, por ejemplo, habiendo nacido en las fábricas, la división en clases no es algo que pueda ser lo mismo en todas las escalas. Aunque reconoce implícitamente este problema al decir: “*Contradicción entre la organización social dentro de cada fábrica y anarquía social en la producción total.*” (550) Incluso llega a defender la diferencia entre la escala personal y la escala comunal: “*El hombre necesita en primer término comer, beber, tener techo y vestirse, y por tanto trabajar, antes de poder luchar por el mundo, hacer política, religión, filosofía, etc.*” (555) Esta frase, tan cierta, tiene una falla. En la realidad, cumplir las necesidades personales es simultáneo a cumplir las colectivas, no es que una esté jerárquicamente en primer lugar y la otra en segundo lugar. No podemos entrar al juego del huevo y la gallina de la filosofía del tercero excluido. Más bien es una espiral donde la propia existencia, aún en las peores condiciones, ya es personal y colectiva a la vez. Sin embargo, es cierto que para encarar una nueva etapa social se debe estar en condiciones personales de informarse y de luchar, cosa que no todo obrero puede. “*Es deseable e incluso necesario, que las credenciales sean*

entregadas a personas que tengan tiempo y posibilidades de estudiar a fondo los problemas.” (767) Es decir, profesionalizarse en discusiones a gran escala, dejando de ser obrero como los demás. ¿No es esto contradictorio con “*La emancipación de la clase obrera debe ser obra de los obreros mismos.*”? (770) No, no es contradictorio si reconocemos que unas realidades están dentro de otras mayores. Obreros-luchadores siempre hubo dentro de los obreros. *Y encontramos aplicaciones, pero no tanto profundización teórica, de las **unidades-dispersas**, cuyos componentes no necesariamente son espacialmente contiguos, que están distribuidas por el mundo, como las clases, o ahora Internet.³⁸

En fin, la historia seguirá desarrollándose y seguramente se descubrirán aspectos de las unidades reales que ni hoy, ni entonces, se sospecharon. Nadie sabe toda la verdad, ni sólo queda enseñarla ordenadamente, ni sólo queda actuar para cambiarla.

Aunque hay injusticias que no necesitan mucha más discusión para proceder a evitarlas.

Para seguir leyendo del tema:

Ariel, revista: www.arielenlinea.wordpress.com. Serie *La Noción de Unidad*. Del N° 7 al N° 16.

Bibliografía:

- Aristóteles. 2003. *Metafísica*. Buenos Aires. Andrómeda.
Bardier, D. 2010. Escalas cooperantes. Montevideo. Zonalibro.
 Bardier D. 2013. *Categorías Inclusivas de la realidad*. Montevideo. Zonalibro.
Descartes. 1960. Discurso del Método y Meditaciones Metafísicas. Montevideo.
 James, W. 1980. *El problema de la conciencia*. Montevideo. Editorial Técnica.
Kandel, Eric, y otros. 2000. Neurociencia y conducta. Madrid. Prentice Hall.
 Platón. 1977. *Obras completas*. Madrid. Aguilar.
Rousseau, J. 2004. El contrato social. Buenos Aires. Bureau Editor.
 Savater, Fernando. 1989. *Panfleto contra el todo*. Madrid. Alianza.
 Stuart Mill, John. 2005. *Sobre la libertad*. Madrid. Alianza.
 Vaz Ferreira 1962. *Lógica Viva*. Buenos Aires. Losada.
 Bachelard, Gastón. 2009. *La filosofía del no*. Buenos Aires. Amorrortu.

***Dardo Bardier: Arquitecto. Urbanista. Constructor. Diseñador. Cineasta. Organizador. Vecino. Ciudadano. Ambientalista. Escritor. Investiga la percepción visual y cómo afecta nuestra concepción de lo real. Sobre todo en el color. Coordina la asociación Color Uruguay. www.coloruruguay.bligoo.es . Interesado por saber y meditar temas filosóficos fundamentales, relacionados con cómo es la realidad en general, en especial la humana, y nuestra relación con ella; con fines de cambiarla, sin perder la paciencia.** -



Recibido 10/10/2015. Aprobado: 24/10/2015.

³⁹ *Escalas de la realidad*: 56. Y en plurales pasajes de escalas cooperantes. Y en todo *Categorías Inclusivas*.



<http://www.fantasymundo.com/galeria/imagenes/fountain/fountain03.jpg>

EL SENTIDO DE LA EXISTENCIA: DOS PERSPECTIVAS

Jairo Cardona.

maestrodelclan@hotmail.com

Generalmente podemos entender el sentido de la existencia de dos maneras, la primera, que es la más común, la explicará Frankl como la forma de afrontar cada situación concreta y que siempre se refiere a factores externos al sujeto (realizar ciertas actividades, hacer felices a otros o servir a Dios). La segunda, por el contrario, se refiere a que es uno mismo quien inventa el sentido de su propia existencia, pero, como dirá Sartre, se trata de una búsqueda constante, y no de un sentido completo o definitivo. Trataremos, entonces, de concluir cuál será el modo más conveniente de comprender el sentido de la existencia, si debemos vivir la vida simplemente sin preguntar por un sentido o debemos buscarlo, aunque dicha búsqueda nunca tenga un fin. Palabras clave: situación, resignación, proyecto, libertad, compromiso.

THE MEANING OF LIFE: TWO PERSPECTIVES

Generally we can understand the meaning of life in two ways, the first, that is the most common, will be explain by Frankl as the way to stand to every specific situation and that always refers to factors extern of the subject (doing certain activities, making others happy o serve to God). The second one instead, refers that is yourself who invents the meaning of its own existence, but, as Sartre will say, is about de constant searching, and not about a definitive or complete meaning. We will try therefore to conclude which will be the most convinient method of understandig the meaning of existence, if we should live the life simply without asking for a meaning or if we search for it, even if that search does not have an end. Keywords: situation, resingnation, proyect, freedom, compromise

Si en alguna parte escuchamos sobre “El sentido de la vida”, inmediatamente pensamos en una cuestión filosófica o psicológica pero es evidente que se trata de un tema común a toda persona, en tanto que en algún momento de la vida nos hemos preguntado por dicho sentido, es decir, por el objetivo y el significado de la propia existencia. De esta manera, si un niño pequeño le pregunta

a su madre *¿mami, uno para qué vive?, la mamá le contestaría como la mayoría de nosotros, para estudiar, para trabajar, para tener una familia. Y si el niño la interpelara de nuevo- ¿pero, para qué?- y la madre respondería- para vivir hijo, para vivir. Y es desde el sentido común que podemos decir que se trata de una pregunta filosófica en tanto que busca una respuesta coherente a una inquietud existencial*

que, al parecer, no necesita ni siquiera formularse ya que, en tanto que ya vivimos, no es necesario responder al ¿por qué? o al ¿para qué?, sino asumirlo como algo obvio: estamos vivos, luego, hay que vivir. Respuestas a qué es el sentido de la vida han surgido muchas pero la mayoría están relacionadas con factores externos al hombre: vivimos gracias al azar evolutivo y sólo somos una escala más en ese proceso; vivimos gracias a la acción de un Dios creador que nos dio la vida y hacia él debemos tender; o vivimos simplemente, como comúnmente se cree, porque hay que vivir, aferrados a una lógica de la vida que no nos permite pensar otra cosa.

Trataremos entonces de exponer dos posiciones frente al sentido de la vida, las cuales nos ayudarán a pensar qué es y cómo descubrirlo. La primera posición, guiada por [Viktor Frankl](#), centrará el sentido en la resignación y en factores externos a la propia persona, es decir, descubrimos el sentido de la vida en la medida en que nos dirigimos completamente a un afuera. Dice que cuando creemos que ya no hay sentido aquello que queda afuera nos llama a vivir, y como parte de ese proceso de aceptación de una realidad concreta, interpreta el pasado como algo que hay que superar, a diferencia de Sartre que comprende la libertad del sujeto y su búsqueda de sentido como un proceso inscrito en una temporalidad continua donde el pasado, su historia, tiene un papel fundamental. De esta manera, la segunda posición, representada por Jean Paul Sartre, piensa dicho sentido como algo que podemos inventar a través de elecciones y acciones concretas, aunque pensando siempre en un devenir del sujeto mismo que lo busca.

En busca de un sentido concreto

El psiquiatra Viktor Emil Frankl publicó *El hombre en busca de sentido* en 1946 después de haber sido prisionero en un campo de concentración nazi; en su libro trata de contar la experiencia que había vivido y el drama que otros habían tenido que pasar a su lado, se trataba de una experiencia límite donde al parecer ya no se puede encontrar motivos para seguir viviendo. Internado en el campo, lo importante no era “aquello que podía esperar de la vida” (un sentido proyectado de la vida), sino más bien, lo que la vida esperaba de él, es decir,

seguir viviendo y afrontar las circunstancias; éstas eran lo único real que tenía, y el único sentido que podía encontrar para su vida era buscar la forma de aceptarlas pensando cómo iba a sobrevivir. Para Frankl, es imposible definir el significado de la vida de manera general, la vida es algo concreto, en la situación concreta de cada persona, única y distinta a la de los demás. De esta manera, aquello que llamamos “el sentido de la vida”, no es posible encontrarlo en teorías sino sólo en la vivencia propia de cada uno. En otras palabras:

Ninguna situación se repite y cada una exige una respuesta distinta; unas veces la situación en que un hombre se encuentra puede exigirle que emprenda algún tipo de acción; otras, puede resultar más ventajoso aprovecharla para meditar y sacar las consecuencias pertinentes. Y, a veces, lo que se exige al hombre puede ser simplemente aceptar su destino y cargar con su cruz. Cada situación se diferencia por su unicidad y en todo momento no hay más que una única respuesta correcta al problema que la situación plantea. (Frankl. 1993:82)

Para Frankl, por ejemplo, si un hombre descubre que está destinado a sufrir (como en el caso de los campos de concentración), debe aceptar dicho sufrimiento, debe reconocer que incluso sufriendo está solo, que nadie puede quitarle el sufrimiento o sufrir por él; lo único que puede hacer es trabajar en la actitud que va a asumir para soportar dicha situación, ya que a veces el único sentido que queda es conservar la vida. Así, lo que Frankl plantea es que debemos dejar de preguntarnos por un sentido de la vida y comenzar a tomar conciencia de que tenemos que vivir y afrontar las situaciones que se nos presentan. Así:

Tenemos que aprender por nosotros mismos y después, enseñar a los desesperados que en realidad no importa que no esperemos nada de la vida, sino si la vida espera algo de nosotros. Tenemos que dejar de hacernos preguntas sobre el significado de la vida y, en vez de ello, pensar en nosotros como en seres a quienes la vida les inquiriera continua e incesantemente. Nuestra contestación tiene que estar hecha no de palabras ni tampoco de meditación, sino de una conducta y una actuación rectas. En última instancia, vivir significa asumir la responsabilidad de encontrar la respuesta correcta a los problemas que ello plantea y cumplir las tareas que la vida asigna

continuamente a cada individuo (Frankl. 1993:81)

Para Frankl, corresponde solamente a cada uno encontrar el sentido de su vida, ya que es la única manera de alcanzar un significado verdadero que satisfaga esa “voluntad de sentido”, ese deseo por encontrar el sentido. A Frankl le parece que ese sentido que el hombre puede buscar no se refiere a algún tipo de mecanismo de defensa, sino a ideales y principios. El hombre necesita algo o alguien por qué vivir, así, no se trata de tener fe o esperanza en un sentido proyectado a la distancia, sino de una cuestión de hecho. En cuanto que el verdadero sentido de la vida se trataba de la capacidad para aceptar y afrontar situaciones concretas, Frankl pensaba que los principios morales tenían que ver con la consolidación de un sentido, aunque le pareció más bien, que cualquier connotación moral en muchas ocasiones no sería más que una excusa para ocultar algún trauma del pasado. Los principios morales, entonces, se presentarán como un freno y no como un impulso para encontrar un sentido de la vida, se trata más bien de una voluntad libre la que le ayude a actuar o a no actuar para encontrar el sentido que busca.

Sin embargo, habrá que aclarar que en el hombre no existe un “impulso moral” o un “impulso religioso”, es decir, que el hombre nunca está impulsado por una conducta moral propiamente dicha, sino que en cada caso concreto decide actuar moralmente, pero no actúa de esa manera para cumplir con algún tipo de impulso, si no que “lo hace por amor de una causa con la que se identifica, o por la persona que ama, o por la gloria de Dios” (Frankl. 1993:102). De esta manera, en tanto que el sentido de la vida debe tender hacia lo otro, para Frankl la idea de Sartre de inventar dicho sentido es inaceptable. Para el psiquiatra, no hay manera de que el hombre cree el sentido de su propia existencia, construirse a sí mismo o construir aquello que quiere ser es algo ridículo. Para la logoterapia el sentido no encontramos en ese afuera, ya está dado. En palabras de Frankl:

Por lo que se refiere al argumento de algunos pensadores existencialistas que no ven en los ideales humanos otra cosa que invenciones. Según J.P. Sartre, el hombre se inventa a sí mismo, concibe su propia "esencia", es decir, lo que él es esencialmente, incluso lo que

debería o tendría que ser. Pero yo no considero que nosotros inventemos el sentido de nuestra existencia, sino que lo descubrimos. (Frankl. 1993:102).

Como habíamos dicho antes, para Frankl no puede existir un sentido en términos generales, ya que dicho sentido difiere en cada persona, en cada época y momento. Lo que importa entonces es el significado concreto de la vida de cada individuo en una situación concreta, cada uno tiene una misión en la vida, algo que cumplir, algo que sólo él puede hacer. Así, como lo afirma Frankl, lo que necesita el sujeto no es preguntar por el sentido, sino darse cuenta de que él es el sentido para lo otro (hacer algo, querer a alguien, tener fe en Dios) y debe responder a eso:

Como quiera que toda situación vital representa un reto para el hombre y le plantea un problema que sólo él debe resolver, la cuestión del significado de la vida puede en realidad invertirse. En última instancia, el hombre no debería inquirir cuál es el sentido de la vida, sino comprender que es a él a quien se inquiera. En una palabra, a cada hombre se le pregunta por la vida y únicamente puede responder a la vida respondiendo por su propia vida; sólo siendo responsable puede contestar a la vida. De modo que la logoterapia considera que la esencia íntima de la existencia humana está en su capacidad de ser responsable (Frankl. 1993:110).

De este modo, la capacidad de ser responsable se convertirá en un pilar de la logoterapia, en donde se tendrá como presupuesto, “en primer lugar, que el presente ya es pasado y, en segundo lugar, que se puede modificar y corregir ese pasado: este precepto enfrenta al hombre con la *finitud* de la vida, así como con la *finalidad* de lo que cree de sí mismo y de su vida” (Frankl.1993:111). La idea es que el sujeto se reconozca como responsable ante la sociedad, ante su conciencia o ante Dios, como a cada uno le parezca. Tal responsabilidad también ayuda a comprender al sujeto el sentido potencial de su vida, pero teniendo en cuenta la afirmación reiterada de Frankl: el sentido sólo puede encontrarse afuera como algo que responde a situaciones concretas y no como una inalcanzable realización personal. En otras palabras:

Al declarar que el hombre es una criatura responsable y que debe aprehender el

sentido potencial de su vida, quiero subrayar que el verdadero sentido de la vida debe encontrarse en el mundo y no dentro del ser humano o de su propia psique, como si se tratara de un sistema cerrado. Por idéntica razón, la verdadera meta de la existencia humana no puede hallarse en lo que se denomina autorrealización. Esta no puede ser en sí misma una meta por la simple razón de que cuanto más se esfuerce el hombre por conseguirla más se le escapa, pues sólo en la misma medida en que el hombre se compromete al cumplimiento del sentido de su vida, en esa misma medida se autorrealiza. En otras palabras, la autorrealización no puede alcanzarse cuando se considera un fin en sí misma, sino cuando se la toma como efecto secundario de la propia trascendencia. No debe considerarse el mundo como simple expresión de uno mismo, ni tampoco como mero instrumento, o como medio para conseguir la autorrealización. (Frankl. 1993:112)

Finalmente podemos concluir que la logoterapia de Frankl pretende restaurar la capacidad del individuo para gozar de la vida tal como es, la capacidad de sufrir si fuera necesario, encontrando incluso un sentido a ese sufrimiento. De esta manera, la gente tendría que ser feliz con su vida y la infelicidad se entendería como un síntoma de desajuste: “el sentido de la vida es de tipo incondicional, ya que comprende incluso el sentido del posible sufrimiento” (Frankl. 1993:115). En cierta medida podría considerarse que lo que en el fondo pretende Frankl es invertir el sentido del vacío existencial para pensar, no en lo que falta sino en lo que hay.

Sartre, la existencia como proyecto

Para Sartre, al contrario de Frankl, el sujeto tiene el constante desafío de crear un sentido en tanto que es libre, no es otra cosa que lo que él mismo se hace. Pero “¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Pues queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir” (Sartre.1984:60).

En otras palabras, el hombre no está hecho de forma definitiva como la piedra sino que se construye a sí mismo a través del tiempo. O dicho de otra forma: “el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida” (Sartre. 1984: 78).

Para Sartre, el hombre está condenado a ser libre, ya que no es el fundamento de su libertad, no puede “no ser libre”; y además él mismo es libertad en tanto que elige. Es libre de elegir entre una y otra opción, aunque se angustia por la responsabilidad que conlleva dicha libertad, se angustia porque nada ni nadie lo respalda en su elección y porque, una vez elegida una opción determinada, no sabe a ciencia cierta si eligió correctamente. Sin embargo, cabe aclarar que la libertad que Sartre nos plantea no es una libertad absoluta sino una libertad condicionada por ciertos factores que son inmodificables en nosotros (haber nacido, tener un sexo, una nacionalidad, una familia específica, tener que morir algún día). La libertad que Sartre plantea consiste en elegir a partir de lo que ya soy, entre una opción y otra. En este sentido, podemos decir que en Sartre la libertad no puede entenderse como comúnmente lo hacemos, es decir, como la posibilidad de escapar de algo o hacer lo que nos dé la gana. Se trata más bien de la capacidad del sujeto para escoger entre varias opciones, claro está, siempre dentro de su proyecto existencial. La idea es que el sujeto pueda elegir libremente por sí mismo, sin importar el resultado.

Es de esta manera que el sujeto construye el sentido de su propia existencia, ya que cuando elige, se elige a sí mismo, es decir, se construye a sí mismo a través de las elecciones que toma. Dichas elecciones lo llevarán a formarse como un ser finito, delimitado y moldeado sólo por él mismo, pues la responsabilidad de su elección le pertenece exclusivamente a él. Así, para Sartre: “Ser finito, en efecto, es elegirse, es decir, hacerse anunciar lo que se es proyectándose hacia un posible con exclusión de otros” (Sartre.1993:569) (soy yo mismo como elección) o en otras palabras: “la finitud es una estructura ontológica del para-sí que determina a la libertad y no existe sino en y por el libre proyecto del fin que me anuncia mi ser” (Sartre.1993:568). Pero es en ese preciso

momento en el que elijo donde tomo una conciencia clara de dicha elección y a la vez conciencia (de) mí mismo. En este sentido, al decir: “cuando elijo, me elijo a mí mismo”, estamos afirmando simplemente que elección y conciencia son la misma cosa, ya que necesitamos ser conscientes para elegir y necesitamos elegir para ser conscientes.

Para Sartre, existe en nosotros una intención que nos ayuda a elegir una opción y descartar otras, esa opción limitada nos hace pensar que siempre tenemos una libertad condicionada o restringida en la elección. La intención, entonces, se presentará como la posibilidad de ejercer la libertad de elección por lo menos dentro del conjunto de opciones limitadas. Dicha limitación en el enfoque de la elección la explicará Sartre a través del concepto de "irreversibilidad", por el cual la elección que tomo se temporaliza por medio de las opciones que tengo enfrente, ya que estas son temporales y no se volverán a repetir las circunstancias: así, si me encuentro en un cruce de caminos y elijo el camino A, descartando el camino B, después no podré regresar al cruce para escoger el camino B; ya que la ocasión o ese primer momento en que tenía que elegirlo ya pasó, si lo recorro forzosamente ya no encontraré las personas, oportunidades o situaciones que pude haber encontrado en un primer momento. Así, mi proyecto de vida irá tomando a lo largo del tiempo ciertos caminos concretos y descartando otros, que aunque sé que existen, no puedo ya regresar para recorrerlos, la oportunidad ya se ha ido.

Si hablamos de la búsqueda del sentido de la vida, podemos decir que es en el preciso momento en que elijo cuando adquiero el compromiso de mantenerme en la opción elegida; se trata de una elección que se va actualizando constantemente y que implica pequeñas acciones que irán perfilando el camino hacia aquello que he elegido. Es decir, si quiero proyectarme allende una manera posible deseada, debo comenzar a construir un futuro de mí mismo con pequeños esfuerzos, incluso tratando de vivir ese ser proyectado que soy desde ahora por medio de la elección. En palabras de Sartre: “elegir es hacer que surja, junto con mi compromiso, cierta extensión finita de duración concreta y continua, que es precisamente la que me separa de la realización de mis posibles originales. Así, libertad,

elección, nihilización, temporalización son una y la misma cosa” (Sartre.1993:491).

Podemos decir que en Sartre, el sentido de la vida tiene que ver con una captación del mundo desde una perspectiva propia y particular; no podría ser explicado sino entendido a partir del proyecto del sujeto como totalidad. Por lo tanto, adoptar cualquier sentido impulsado por otros o por factores externos a mí, como lo plantea Frankl; implicaría modificar la elección que he tomado de mí mismo en tanto proyecto. Me capto entonces como injustificable, estando obligado a significar la realidad, a ponerme mis propios límites al determinar mi manera de ser.

A pesar de las diferencias que encontramos entre Sartre Y Frankl, podemos decir que el punto de encuentro es que la vivencia de la situación personal es intransferible. Para Sartre, en consonancia con Frankl, “la situación de cada sujeto se presenta como única, sin posibilidad de ser comparada con la de otro, cada persona no realiza más que una situación: la suya”(Sartre. 1993:573). Tal situación no puede ser explicada, sino únicamente vivida, ya que sólo cada sujeto puede entender su situación, es conciencia de su situación. De esta manera, el sentido de la vida, en Sartre, se convierte en una opción concreta de apropiación de la situación particular del sujeto, ya que no es posible que otros se apropien de su responsabilidad con la vida. Aunque lo que aquí se entiende como “responsabilidad” difiere del concepto de Frankl, más centrado en la resignación y la aceptación de la realidad concreta; para Sartre, tal como le recrimina Frankl, se trata de inventar el sentido, partiendo de una realidad dada en su pasado, de una acción presente que le ayuda a reinterpretar dicho pasado, y de un futuro personal hacia el cual se proyecta el sujeto. Pero hay que aclarar que ese pasado no es algo que hay que eliminar u olvidar, al contrario, es la base para formarme, para hacerme alguien mejor, es parte de mí mismo, ese pasado soy yo. De esta manera, como ya se dijo, el hombre es un proyecto que se temporaliza en un movimiento presente-pasado-futuro y por eso resignarse no es una opción. Para Sartre el hombre es libre, es libertad- el prisionero del campo es libre de aceptar su condición de prisionero o de morir tratando de escapar, en cualquier caso, no puede dejar de ser libre, nada

puede robar al hombre su libertad, nada lo determina.

Cuando el sujeto comprende que el sentido de la vida se encuentra en la búsqueda del sentido, en descubrir constantemente lo que quiere y lo que desea ser, aunque esto implique no siempre ser feliz (ya que un requisito del existencialismo es vivir una vida reflexionada), vivir en la incertidumbre a veces y no poseer un sentido definitivo sino transitorio (pero que responde a situaciones concretas), como lo afirma Frankl; el sujeto se funda en el modo de la elección. Su objetivo concreto sería definir su propio ser, delimitarlo, direccionarlo, y apropiarse de su libertad en la elección. Es por esto que Sartre afirma que en el sujeto, la existencia precede a la esencia, pero “¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define” (Sartre.1984:60).

Finalmente, podemos decir que, para Sartre al igual que para Frankl, también existe un tipo de compromiso, pero no consigo mismo, sino de un tipo desinteresado, es decir, aunque cree que el hombre no se determina por algo exterior a él como son los principios morales, no olvida la comunidad humana a la que pertenece, y con sus acciones y elecciones propone un modelo de vida auténtico para todos (inventa valores), una forma de proceder buena y racionalmente elegida. O dicho de otra manera, el sentido de la vida no lo encuentro en el vacío sino en medio de una comunidad en la que existo.

Bibliografía

- Frankl, Viktor E. 1993. *El hombre en busca de sentido*. Barcelona: Herder.
 Régis, Jolivet. 1953. *Las doctrinas existencialistas*. Madrid: Gredos.
 Sartre, Jean Paul. 1993. *El ser y la nada*. Barcelona: Altaya.
 Sartre, Jean Paul. 1984. *El existencialismo es un humanismo*. Barcelona: Orbis.

Conclusión

Si volvemos entonces a preguntarnos ¿cuál será el modo más conveniente de comprender el sentido de la existencia? Podemos decir que, aunque la primera alternativa, representada por Frankl, nos muestra un sentido que depende de factores exteriores al sujeto, éste puede ayudarnos a responder a situaciones límite, y que por eso tiene un gran valor en el campo terapéutico; su posición se centra exclusivamente en responder a tales situaciones, en que las personas acepten y superen sus problemas al darse cuenta de que, aunque el sentido de la vida parece perdido, todavía quedan cosas por qué vivir. Sin embargo, la alternativa que nos presenta Sartre de inventar el sentido de nuestra propia existencia es más adecuada a la vida cotidiana en la que somos conscientes de que nos hacemos a nosotros mismos en la medida que existimos y que el sentido no depende de un afuera. Somos un proyecto: llegamos a la vida sin un sentido, sin un significado, no somos algo terminado sino que nos hacemos en la medida que elegimos, y en ese camino nos damos cuenta de que **el sentido es la búsqueda del sentido**.

Para seguir leyendo sobre el tema:

[http://www.temas.cult.cu/revistas/43/090-](http://www.temas.cult.cu/revistas/43/090-098georgina.pdf)

[098georgina.pdf](http://www.fgbueno.es/med/dig/gb96s v6.pdf)<http://www.fgbueno.es/med/dig/gb96s v6.pdf>

<http://www.redalyc.org/pdf/279/27921998008.pdf><http://www.monicacavalle.com/wp-content/subidas/2013/01/El-sentido-de-la-vida-humana.pdf>

Jairo Alberto Cardona Reyes: Profesional en filosofía, docente investigador de la universidad del Quindío - Colombia. Algunas publicaciones: *De la futurofobia a la angustia existencial; El suicidio como recuperación de la subjetividad; Cioran, el suicidio como proyecto de vida; Necesidad de reconocimiento de un género intermedio; ¿Por qué la gente se suicida? La otra versión; El suicidio como derecho humano; Cánones de belleza: la alienación femenina.*





Enigma. Autor Marcelo Gambini

EL ENTRAMADO DE PRODUCCIÓN DEL PENSAMIENTO

Marcelo Gambini

marcegambini@gmail.com

La relación del sujeto con el mundo produce puntos de incomodidad, problemas y crisis, que hacen pensar. Pensar no es producir cualquier producción discursiva. Pensar se produce cuando el sujeto tiene que dar cuenta de otro modo sobre su posicionamiento en tanto sujeto en el mundo, implica algo más que un simple argumento ante un problema, implica cierta capacidad de reflexión, cierto nivel de compromiso del sujeto ante sus problemas en el mundo. Pensar implica una reflexión, cierta interrogación que no se produce en el vacío, sino en conexión con nuestra relación con el mundo. Y dicha relación nos lleva a situaciones de fisura donde sufrimos la relación con lo real, en tanto lo real es aquello que es tocado por el problema sin verse ni codificarse, como la cosa en sí del problema, un aspecto que está allí y nos hace pensar aunque no se vea.

Palabras clave: pensar, pensamiento, sujeto, cuerpo-cuerda, mundo.

THE LATTICE PRODUCTION OF THOUGHT

The subject's relationship with the world produces points of discomfort, problems and crises, that thought-provoking. Think is not producing any discursive production. The thought occurs when the subject has to give account of an otherwise its position as a subject in the world, involves more than a simple argument to a problem, it implies some ability to reflection, a certain level of commitment subject to their problems in the world. Think implies a reflection, some question that does not occur in a vacuum, but in connection to our relationship with the world. And that connection leads to situations fissure where we suffer the relationship with the real, while the real is that which is touched by the problem without seeing or encoded, as the thing itself the problem, an aspect that is there and makes us think even if not visible.

Keywords: think, thinking, subject, body-rope, world

En la relación del sujeto con el mundo hay puntos de incomodidad, de problematicidad, de crisis, de duda que le hacen pensar. El pensamiento no es cualquier producción discursiva, es aquella donde se ve reflejado aún en superficie un posicionamiento del sujeto en su relación con el mundo, un argumento ante un problema, cierta capacidad de reflexión, cierto nivel de compromiso ante su lugar como sujeto en el mundo.

Pensar implica una reflexión, cierta interrogación que no se produce en el vacío, sino en conexión con nuestra relación con el mundo. Y dicha relación nos lleva a situaciones de fisura donde sufrimos por lo real, en tanto lo real es aquello que es tocado por el problema sin verse ni codificarse, como la cosa en sí del problema, un aspecto que está allí y nos hace pensar aunque no se vea. Un aspecto que nos obliga a articular un decir simbólico del

problema y ciertos niveles de solución imaginaria con la que se intenta cubrir la fisura que deja la cosa en sí del problema, como si con ello se resolviera el problema.

Pensar implica un movimiento de producción, de conexión entre imágenes, enunciados y relaciones con objetos, que produce cadenas discursivas que se enlazan entre sí, intentando generar un sentido articulado de lo que se piensa, pero dicho pensamiento siempre ocurre en una relación particular del sujeto con el mundo. Como nos muestra Spinoza:

El alma pasa inmediatamente del pensamiento de una cosa al de la otra que no tiene ninguna semejanza con la primera. Por ejemplo del pensamiento del vocablo Pomum, un romano pasará inmediatamente al pensamiento de un fruto que no tiene ninguna semejanza con este sonido articulado, ni nada en común, sino que el cuerpo de ese mismo hombre ha sido afectado por dos cosas, esto es, que dicho hombre ha oído a menudo la voz Pomum mientras veía el mismo fruto y, de este modo, cada cual pasa de un pensamiento a otro según hayan sido ordenadas las imágenes de las cosas por costumbre, en los respectivos cuerpos. Un soldado, por ejemplo, al ver sobre la arena las huellas de un caballo, pasará inmediatamente del pensamiento del caballo al de un jinete, y de ahí al de la guerra, etc. Pero un campesino pasará del pensamiento del caballo al de un arado, un campo etc.; y así cada uno pasará de un pensamiento a tal y cual otro, según se haya acostumbrado a unir y concatenar las imágenes de tal o cual manera.⁴⁰

El pensamiento se produce así como un entramado discursivo que atraviesa el cuerpo, atraviesa la vivencia del significante “cuerpo” que cada uno experimenta en relación al modo

de existencia que compone. Cuando una palabra se escucha, *Pomum* en este caso, se produce una vibración singular según cada sujeto. La cual, genera diferentes niveles de intensidad y resonancia en la vivencia particular de “cuerpo”, produciendo en algunos casos interrogación y dudas. A partir de éstas, se genera un nuevo encadenamiento discursivo, que refleja un modo de relación con el mundo.

Cada sujeto es capaz de ligar, de un modo particular, su experiencia con *Pomum* y ello puede no producir nada, o puede favorecer una nueva producción de sentido orientado.

Si el significante hace producir, lo hace atravesando el cuerpo, en tanto “cuerpo” es el significante central por donde se articulan las vivencias del sujeto y se compone una visión imaginaria de totalidad. Por ello, desde “cuerpo” se ligan las manifestaciones de las variaciones de conexión con el mundo. *Pomum*, puede así componer un punto de conexión en el desarrollo del pensamiento, mediante un atravesamiento corporal del sujeto en su dimensión de *cuerpo-cuerda* en tanto es atravesado como cuerpo y es capaz de vibrar y generar lazos como una cuerda.

El sujeto resuena en su relación con el cuerpo, como un cuerpo-cuerda en relación con el problema. Y es frente a ese nexo con el problema, que el pensamiento realiza un proceso de edición y conexión de fragmentos de cadena de significantes, con ciertas imágenes, paisajes, permitiendo componer ciertas relaciones de producción de su pensar.

El pensamiento se compone así como un encadenamiento de segmentos de cadenas de significantes e imágenes que dan lugar a un entramado, a un *telar* de pensamiento.

Lo interesante es ver como el mismo significante puede producir en sujetos diferentes pensamientos diversos en función del atravesamiento corporal del sujeto en su relación con el mundo. Mientras el campesino de Spinoza liga *Pomum* a su relación con la tierra y aquello que produce en ella, el soldado relaciona las huellas de un caballo con la guerra, colocando las huellas en lugar de signo. El pensamiento, como se ve, se estructura mediante la interconexión de dos modos de producción que atraviesan el cuerpo: uno teleológico, sistemático, organizado en base al desarrollo de encadenamientos de producción de significantes que se ligan en relaciones

⁴⁰ Spinoza B. *ÉTICA* (proposición II, escolio XVII). En Attal J. (2012). *La no-excomunió de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdió a Spinoza*. El cuenco de plata. Buenos aires. p 70.

causales; y otro, más intuitivo, menos organizado, rizomático, más conectado al encuentro de la *Haecceidad*, de los flujos, velocidades, sensaciones y gradientes producidos en el encuentro y la relación con el mundo. Y ambos procesos se retroalimentan.

En este sentido, hay que pensar la palabra en su carácter designativo y en su valor de uso y al lenguaje como aquel Otro, lugar de la palabra que atraviesa el cuerpo en su relación con el mundo.

Como dice Attal en relación al planteo de Bove:

El hombre aprende las cosas, en primer lugar, no en su verdad, sino en su relación con las propias necesidades y, a causa de su cuerpo, las palabras sólo retienen el aspecto más sensible, “el accidente” que nos afecta: pero las aprende asimismo en virtud de su parecido con “otras cosas más familiares...” (2012, p. 52)

El hombre aprende del encuentro con lo real, por asociación azarosa, por conexión con distintos elementos heterogéneos. Se desencadena así inicialmente un entramado de pensamiento rizomático. A partir del cual puede generar series y síntesis que organizan el pensamiento en cadenas productivas que se convierten en discursos por la captura del Otro, en un modo de producción discursivo orientando.

Orientado, pues uno no piensa sólo en su relación con el lenguaje, sino también en

relación a otros con los que vive y hacia los que se dirige. Por lo cual el significado de los enunciados se comprende en la relación del sujeto con el mundo, de modo que los otros significan mi decir, en un modo que tensiona y liga aquel sentido que quise en apariencia decir.

Un significado no se comprende en virtud de su intención que se reduciría a la enunciación, sino al agenciamiento colectivo a partir del cual esta enunciación es posible. (Attal, 2012, p. 74). Esto implica que todo proceso de significación del pensamiento singular es comprensible mediante la interrelación con otros, que desde su dimensión como *cuerpo-cuerda* pueden verse atravesados por mí decir y vibrar con él, afectándolos y afectándome.

El signo entonces produce una sensación afectiva en el cuerpo, y la misma puede ser causa de algún suceso a nivel individual, grupal y colectivo. Dicho suceso puede ser visto como un acontecimiento que ponga en interrogación la propia relación con la vida, generando así nuevas posibilidades de producción de pensamiento.

Para seguir leyendo:

Sobre las relación del sujeto con el mundo:

Heidegger, M. (1977) *El ser y el tiempo*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.

Sobre entramados; Gambini M. (2014). *Entramados de producción social y regulación del poder*. Ariel Revista de filosofía N° 15.

Bibliografía:

Spinoza B. *ÉTICA* (proposición II, esolío XVII). En Attal J. (2012). *La no-excomuni3n de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdió a Spinoza*. El cuenco de plata. Buenos aires. p 70.

Attal J. (2012). *La no-excomuni3n de Jacques Lacan. Cuando el psicoanálisis perdió a Spinoza*. El cuenco de plata. Buenos aires. p 72.

Marcelo Gambini: Licenciado en Psicología. Docente de Enseñanza Media de la especialidad Química. Investigador y colaborador del Proyecto “Formación de la Clínica Psicoanalítica en Uruguay” del Instituto de Psicología Clínica. Facultad de Psicología.-



DISCURSOS CIENTÍFICOS Y RECONTEXTUALIZACIONES MEDIÁTICAS: ANÁLISIS MULTIMODAL DE UN AVISO PUBLICITARIO.⁴¹

Camila López Echagüe
camila.lopez.echague@gmail.com
 Cecilia Molinari de Rennie
cecilia.rennie@hotmail.com

En el marco de los debates contemporáneos en el campo de la Historia, Filosofía y Sociología de la Ciencia, en particular sobre la promoción de la alfabetización científica, este artículo discute desde la perspectiva del Análisis Crítico del Discurso la recontextualización de representaciones científicas en un spot publicitario de productos de higiene personal, problematizando la naturalización de ideologías hegemónicas en textos de circulación masiva. De acuerdo con los objetivos del ACD, nos proponemos revelar las estrategias semióticas por medio de las cuales se introducen en estos discursos elementos ideológicos vinculados a la concepción ingenua de ciencia subyacente al imaginario cultural de occidente, para sensibilizar tanto a los usuarios de estos discursos como a los actores sociales que voluntariamente o no participan en su (re)producción, lo cual constituye un posible obstáculo para los proyectos de democratización del acceso al conocimiento científico.

Palabras clave: Historia, Filosofía y Sociología de la Ciencia; Análisis Crítico del Discurso; Discurso científico; Discurso Publicitario; Multimodalidad

SCIENTIFIC DISCOURSES AND MEDIA RECONTEXTUALIZATIONS: MULTIMODAL ANALYSIS OF AN ADVERTISEMENT.

Within the framework of contemporary debates in the field of History, Philosophy and Sociology of Science, specifically those related to the construction of scientific literacy, this paper discusses, from the perspective of Critical Discourse Analysis, the recontextualization of scientific representations in an advertisement of a personal hygiene product. Within the aims of CDA, our purpose is to reveal the semiotic strategies by means of which these discourses introduce ideological elements related to the naive conception of science which underlies Western cultural representations, to create an awareness both in the users of these discourses and in those social actors who voluntarily or not participate in their (re)production, the hindering effect they can present to projects directed to the democratization of access to scientific knowledge.

Keywords: HPSS, Critical Discourse Analysis; Scientific discourse; Advertising discourses; Science, Technology and Society; Multimodality

Presentación

Vinculada al desarrollo industrial y a la ideología del progreso (Hobsbawm 1996) que se consolida en el S. XIX, “la ciencia” logrará gradualmente asumir el rol de legitimadora del conocimiento anteriormente reservado a la religión –y por un brevísimo período, a la metafísica. Al igual que sucedió en su momento con los saberes religiosos, esto fue posible gracias a una serie de acciones orientadas a la popularización del conocimiento científico – exhibiciones, museos, medios masivos-- que *domesticar* (Fairclough 1995)

los discursos científicos recontextualizándolos en textos de divulgación que, si bien exaltan las virtudes de “la ciencia” en oposición a los vicios de las antiguas “supersticiones”, muchas veces se sirven de las creencias presentes en el imaginario social para potenciar su rol hegemónico como único discurso legitimador del conocimiento.

Los discursos de popularización de la ciencia van a (re)producir una concepción de “ciencia” cada vez más divergente de aquella que se sostiene en los ámbitos de producción y diseminación del conocimiento científico; mientras que la reflexión filosófica sobre la ciencia ha dado un “giro cultural” (Chaney 2002), los discursos de popularización suelen seguir reproduciendo una concepción ingenua del conocimiento científico que sirve a los

⁴¹ Este artículo es un avance de la investigación “La ciencia en avisos publicitarios de productos de higiene para niños: un análisis socio-semiótico orientado a la construcción de ciudadanía científica”, financiado por CSIC en el marco de los proyectos PAIE).

intereses ideológicos de la sociedad capitalista, reproduciendo concomitantemente relaciones desiguales de poder que permiten explotar a los usuarios de los discursos.

Los estudios de Ciencia, Tecnología y Sociedad (CTS) muestran cómo la persistencia de la concepción ingenua de la ciencia es un impedimento para democratización del acceso de los ciudadanos a los ámbitos de discusión y decisión de cuestiones sociales que involucran de alguna forma a la ciencia, y proponen como un objetivo central la *alfabetización científica*. Un obstáculo significativo para la propuesta de la CTS es que alfabetización científico-tecnológica tiene lugar no solo en la educación formal sino también en medios no formales de difusión que escapan al control de las políticas públicas. En particular, los discursos publicitarios suelen recontextualizar contenidos científicos para legitimar el valor de sus productos, especialmente en el caso de productos vinculados con la industria química (alimentos, cosméticos, medicamentos, entre otros). Dado que las decisiones a nivel de la producción de los avisos publicitarios se basan en un análisis detallado de la audiencia objetivo, los elementos que los componen están diseñados deliberadamente de modo de tener el mayor impacto posible en las conductas y creencias de los usuarios, haciéndolos más vulnerables a ser explotados. En vista de la penetración de los discursos de divulgación científica en textos de la cultura popular, y al no poder controlarse estos discursos en su ámbito de producción, resulta apremiante desarrollar una alfabetización científica que permita reconocer las estrategias ideológicas empleadas en la producción de estos textos. Se trata de desarrollar una actitud de “distancia epistémica” (Norris, 1997), un punto medio entre el escepticismo total y la credulidad total, que permita adoptar una actitud evaluativa frente a “la información científica”.

En este artículo analizamos las estrategias de representación de dos objetos científicos empleadas en un aviso publicitario, para mostrar cómo las mismas contribuyen a reproducir ideologías relacionadas con la concepción ingenua de la ciencia, específicamente la creencia en el poder de la ciencia para vencer los peligros que presenta la naturaleza. Abordaremos nuestro objeto desde una perspectiva sociosemiótica, con las herramientas metodológicas del Análisis Crítico

del Discurso aplicadas a los textos multimodales.

Análisis crítico del discurso, discurso científico y discurso publicitario

El ACD entiende el discurso desde una perspectiva sociosemiótica, como una construcción condicionada por ciertas estructuras sociales sobre las cuales a su vez actúa, transformándolas (van Dijk 2009).

Siendo que lo social es constituido y reconstruido discursivamente, el propósito del ACD es develar las formas en que el lenguaje puede contribuir tanto a reproducir como a resistir relaciones sociales de poder (Fairclough, 1995), con el fin de permitir a los receptores del discurso ser conscientes de ellas. En este sentido, el ACD se presenta como instrumento valioso para los propósitos de la CTS, ya que permite mostrar cómo se utilizan los recursos de un código semiótico para introducir elementos ideológicos imperceptibles sin un análisis, y para empoderar a los usuarios de estos códigos, democratizando el acceso a sus recursos.

Entendemos por *discurso* (Kress y van Leeuwen 2001, p. 4) aquellos conocimientos socialmente construidos sobre algún aspecto de la realidad. Los discursos circulan y se desarrollan en contextos sociales específicos según los intereses de los actores involucrados, realizándose de formas distintas. Por ejemplo, los “discursos de la ciencia” pueden realizarse en un ámbito académico, en un artículo de prensa, en una conversación informal, en un aviso publicitario, en un aula. Cada uno de estos contextos realizan tanto un discurso como un tipo particular de interacción entre los participantes.

Si los discursos a la vez permiten y restringen lo que puede decirse, escribirse y pensarse dentro de un contexto histórico dado (McHoul & Grace 1993:40), el ACD puede utilizarse para sacar a luz la artefactualidad de los textos y las prácticas científicas, mostrando las estrategias por las cuales los discursos de la ciencia han logrado y consolidado su estatuto privilegiado en la cultura occidental.

El discurso científico presenta características léxico-gramaticales que lo hacen fácilmente reconocible para el público general; estos rasgos incluyen el uso de términos técnicos, nominalización y frases nominales, voz pasiva, entre otros (Halliday & Martin 1995).

También las imágenes científicas presentan rasgos que dan cuenta de su “cientificidad” (Kress y van Leeuwen, 2006) –por ejemplo, las representaciones abstractas o fotografías de muestras vistas bajo el microscopio, o el uso escaso de color. Las imágenes en estos discursos sirven para analizar, describir y comprender los fenómenos y objetos científicos, independientemente de la especialización científica del público al cual se dirigen (Christidiou et al 2009: 107). Los textos científicos suelen ser multimodales, combinando lenguaje verbal con ilustraciones, fotografías, diagramas, tablas, cada una sujeta a sus propias convenciones, que permiten resaltar o suprimir distintos ítems de información –entidades, vínculos, etc. (Kress & van Leeuwen, 2006; Kress, 2010).

Un rasgo característico de los textos publicitarios es que no disponen de recursos propios, sino que apelan a recursos lingüísticos, retóricos, visuales, materiales, pertenecientes a otros géneros. Esta identidad fluida de los textos publicitarios ha llevado a conceptualizarlos como un tipo de discurso “débil” (Matheson, 2005: 54), “inquieto” (Cook, 1996:178), “contaminado” (Amalanci, 2012: 210), “parasítico” (Cook, 1995:21), o “coexistente” (Koll-Stobbe, 1994: 386). Esta hibridación se encuentra en el centro mismo del discurso publicitario (Amalanci, 2012), donde las expectativas de género fluyen constantemente, realizándose en textos que combinan y recambian significados, en procesos de mediación que incluyen “technological, social, institutional and content perspectives on media without confounding them” (Graham 2004: 54).

Corpus y metodología

En este trabajo analizamos comparativamente las representaciones de dos objetos científicos en el spot “Historias”, producto audiovisual con fines publicitarios emitido por la televisión uruguaya durante los años 2013 y 2014 para el jabón “Lifebuoy” de la empresa Unilever.⁴² El aviso está dirigido a una audiencia femenina, entre 25 y 50 años, pertenecientes al segmento sociocultural de

clase media (CA1, C2 y C3) que es o ejerce el rol de madre o se identifica como tal.

Para nuestro análisis recurrimos a las herramientas metodológicas de la Gramática Visual que Kress y van Leeuwen (1996, 2001, 2006) adaptan de la Lingüística Sistémico-Funcional (Halliday 1994). En esta perspectiva, el significado se construye en la intersección de tres dimensiones o *metafunciones* del lenguaje, que se realizan a nivel sintáctico y léxico: la dimensión *representacional* o ideacional refiere al mundo (real o imaginario) que aparece en el texto, y se realiza por medio de procesos (eventos o estados) y sus participantes. La dimensión *relacional* o interpersonal pone en juego las relaciones que involucran a los participantes interactivos del mensaje (el productor de la imagen y la audiencia) y los participantes representados en la imagen, que proyectan las relaciones entre productor y receptor del texto. La dimensión *composicional* o textual del significado es la organización de los textos en complejos con cohesión interna y coherencia en relación al contexto dentro del cual y para el cual fueron producidos. El análisis del discurso multimodal (Kress, 2001) se centra también en cómo los distintos códigos semióticos (imagen, audio, texto verbal, entre otros) actúan conjuntamente para reforzar o expandir el significado del texto.

Comenzaremos nuestro análisis con una descripción de nuestro texto focal (las representaciones de los objetos que llamaremos Germen y el Active 5), centrándonos en los aspectos visuales y en la forma en que los distintos modos contribuyen al significado del texto como totalidad, sea reforzando los significados visuales o introduciendo nuevos significados. En base a nuestro análisis extraeremos conclusiones sobre la forma en que el texto está diseñado para movilizar creencias relacionadas con la concepción heredada de la ciencia.

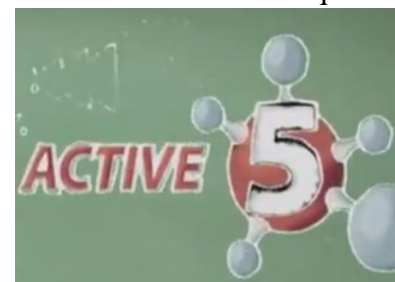


Figura 1 - Active 5 (Fuente: <http://www.youtube.com/watch?v=311UEWqCnmw>)

⁴² Agencia Publicitaria FREAK. Corto: “Historias”. Producto: Lifebuoy. Cliente: UNILEVER Argentina. Duración: 30”. Disponible en <http://www.youtube.com/watch?v=311UEWqCnmw>.

Descripción y análisis

Los *significados representacionales* se expresan por medio de dos tipos de procesos y los participantes involucrados en ellos: los procesos narrativos vinculan a los participantes en procesos que describen eventos o cambios en el tiempo y/o espacio, mientras que los procesos conceptuales representan la esencia generalizada de las entidades representadas en términos de su carácter intemporal, en términos de su clase, estructura o significado (Kress y van Leeuwen 2006: 70; van Leeuwen & Jewitt 2008: 144).

Como muestra la Imagen 1, el compuesto identificado como “**Active 5**”, aparece involucrado en un proceso conceptual de tipo analítico, enfatizando la estructura del objeto representado y la relación entre las partes que lo constituyen. **El germen** por el contrario aparece como participante de un proceso narrativo, realizado por medio de dos imágenes que dan cuenta de un cambio físico y comportamental.



Figura 2 - Germen (Fuente: <http://www.youtube.com/watch?v=311UEWqCnmw>)⁴³

Otros elementos de la imagen también contribuyen a los significados ideacionales, por

⁴³ El audio refuerza la función de los dos procesos: en el caso del Germen aparece un proceso narrativo, “cambiar” (ellos cambian), y luego “evolucionar” (“un germen común puede volverse evolucionado”). En el caso del Active 5 aparece en primer lugar un proceso conceptual “contiene 5 ingredientes” y luego se agrega un proceso narrativo que vinculan al Active 5 el Germen respectivamente como actor y receptor del proceso “eliminar”: “Elimina hasta los gérmenes evolucionados”.

ejemplo la elección de los planos, la presencia de elementos contextuales, y la elección del tipo de representación. En nuestro corpus estos tres elementos se manipulan de modo de reforzar la idea de enfrentamiento entre naturaleza y ciencia: el Germen se presenta en primer plano, enfrentado a la audiencia, sugiriendo una proximidad amenazadora, mientras que el Active 5 aparece por primera vez en plano entero, enfrentado al Germen y no a la audiencia. Los elementos contextuales proporcionan información adicional sobre las entidades representadas; el Germen aparece ocupando casi toda la imagen excepto por las manos de la niña, quedando así localizado en el ámbito del hogar y vinculado al conocimiento infantil; el Active 5 está enmarcado en el pizarrón de un aula, detrás del médico, que se ve de cuerpo entero. De este modo queda vinculado a la ciencia (representada por el médico), al saber que debería impartirse en la escuela⁴⁴, y contextualizado en una problemática que corresponde a los adultos enfrentar.

Los rasgos faciales o características corporales asociadas a los seres humanos o animales, que permite ver en las entidades representadas de emociones positivas o negativas, contribuyen también a los significados ideacionales.

El recurso a la ilustración infantil del Germen permite introducir abiertamente elementos de este tipo, reforzando la idea de amenaza. Feng & O'Halloran (2012) identifican tres elementos que los productores de este tipo de ilustración utilizan para expresar emoción: el rostro, el tacto y la dirección del cuerpo.

El germen “común” tiene los ojos muy abiertos, las cejas levantadas y la boca cerrada y tensa, con los dientes apretados, mostrando una actitud de furia reprimida. Los brazos tensos y extendidos y las manos abiertas intensifican la amenaza. El “germen evolucionado” tiene la boca abierta, con dientes afilados, dando una impresión de violencia desatada; el espiral en la garganta refuerza la idea de furia (Forceville, 2011), extendiendo la información aportada por los rasgos faciales; también hay un mayor número de extremidades, ahora en movimiento, y partículas que se desprenden del cuerpo, que

⁴⁴ Es interesante aquí la ausencia de la maestra, tal vez sugiriendo una falla en el sistema educativo que el aviso ofrece remediar.

indican una mayor amenaza que en el germen común.

Los **significados interpersonales** expresan relaciones más o menos asimétricas entre los participantes en el discurso, sean participantes interactivos (el productor y el receptor del mensaje) o participantes representados en el texto, que suelen actuar como mediadores de las relaciones entre los participantes interactivos. El aviso construye dos relaciones de poder: entre el Germen y la audiencia y entre el Germen y el Active 5. La relación entre el Germen y el ser humano (la audiencia objetivo del aviso representada por la niña) es significativamente desigual, ubicando al Germen en una posición de mayor poder.

La amenaza que representa la “evolución” del germen para la audiencia (mediada por la niña) se resalta interpersonalmente de varias formas: el uso de la perspectiva y los movimientos de cámara muestran al germen “común” en un ángulo vertical (lo vemos “desde arriba”, mientras que el germen evolucionado se ve de frente, más cerca, mostrándolo en un ángulo oblicuo, creando así la impresión de que se abalanza sobre la audiencia. El audio resalta también el peligro por medio de rasgos prosódicos – “e-volu-cio-naaaa-do” en la voz de la niña. *Un considerable número de textos culturales ha preparado a la audiencia para asociar el cambio del germen con un peligro para la salud – por ejemplo información en la prensa sobre las cepas de virus resistentes a las vacunas, o seriales de televisión de consumo masivo que tratan de forma más o menos explícita sobre epidemias.*



Fig. 3: Germen y Active 5.

La desigualdad de poder entre el Germen y el Active 5 se resuelve como es de esperar a favor del producto publicitado: el ángulo horizontal muestra al Active 5 enfrentado a la imagen del Germen (Fig 3), pero un tamaño

mayor y levemente más alto. La composición de la imagen resalta el mayor poder de “la ciencia” frente al Germen, que aparece como “atrapado” entre el médico y el Active 5. La Fig 3 se presenta a la audiencia en una perspectiva directamente frontal, que se utiliza para indicar una actitud objetiva, mostrando “las cosas como son”: que el producto publicitado es más potente que el “germen evolucionado”. El audio refuerza esta idea, en la voz del médico: “por eso recomiendo Lifebuoy, que elimina hasta 99% de los gérmenes evolucionados”.

Los significados interpersonales también se realizan introduciendo claves textuales sobre la credibilidad de la imagen, creando un alineamiento entre la audiencia y los elementos representados. Estos significados se entienden en un continuo entre “real” e “imaginario”, que se interpreta según el código utilizado para la representación: el Active 5 está representado siguiendo un código abstracto, asociado con las élites socio-culturales tales como las comunidades científicas; en este tipo de representaciones una mayor abstracción se interpreta como mayor credibilidad. Los colores no modulados, la falta de contextualización y perspectiva, refuerzan el carácter abstracto—y por lo tanto “científico” de esta representación. La representación del Germen, por el contrario, sigue un código naturalista, que apunta a representar las cosas tal como se presentan al ojo humano. En este caso, al utilizar el recurso al dibujo infantil, la imagen del Germen se muestra como la producción de un usuario no totalmente competente, lo cual se expresa en el uso del color (colores muy saturados y con baja modulación, imagen descontextualizada y con poca profundidad, con alto grado de brillo pero sin juego de luz y sombra) característico de las imágenes producidas por niños. De este modo, mientras que el Active 5 se acerca al polo de “realidad”, el Germen se acerca al polo “imaginario” – la oferta del personaje infantil de mostrar “cómo son” los gérmenes se resuelve en una representación de “cómo son para la niña”, lo cual refuerza aún más la idea de amenaza.

Discusión

Si los productores del texto “Historias” manipulan las elecciones a nivel de las distintas dimensiones de significado de modo de construir y enfatizar la idea de amenaza intencional en la representación del Germen,

como hemos visto en la sección anterior, también la audiencia está preparada para aceptar como natural esta idea, ya que el aviso recontextualiza discursos de divulgación científica familiares para la audiencia objetivo, que facilitan la interpretación deseada por los productores.



Figura 5 - Imagen obtenida con microscopio electrónico 3D del Bacteriófago T4 (Fuente: Leung et al 2012. Reproducida con autorización de los autores) Figura 6 - Imagen generada en base a fotografía de microscopio electrónico 3D del bacteriófago T4 (Fuente: <https://twitter.com/MicroscopePics>)

Esto puede apreciarse en las Fig. 5 y 6 que muestran dos imágenes del bacteriófago T4, un virus que infecta bacterias *Escherichia coli*, obtenidas con microscopio electrónico 3D (Lang et al 2012); la primera (Fig. 5), en blanco y negro, pertenece a un texto académico; la Fig. 6 es una versión coloreada de la anterior, y circula en varios sitios web de divulgación científica⁴⁵. Es interesante notar que si bien aparentemente se trata de la misma imagen, la versión en color parece tener rasgos faciales, lo cual permite al lector común, sumado a su conocimiento de que se trata de un virus, personificar la amenaza aunque no sepa en qué consiste – a diferencia de la imagen en blanco y negro que sólo permite apreciar el peligro que puede representar el virus si se sabe cómo actúa.

Nuestro análisis multimodal permite también mostrar cómo la imagen del Germen hace intervenir otros contextos discursivos que no están presentes en el modo verbal, y que identificamos como *narración popular infantil*.

Este género está presente en cuanto a la *forma* -la personificación del germen como antagonista, el *argumento* que presenta posiciones polarizadas de bien/mal, y el *motivo* de la metamorfosis-- , y en cuanto a la *función*: el actuar como vehículo de conocimiento

cultural valioso para la comunidad (Ramón Torrijos 2005).

“Ellos cambian... pueden enfermarnos muuuucho”, expresado en la voz de la niña y visualizado en las imágenes que ella dibujó, y nos remite a una narrativa perteneciente al mundo infantil, algo que no es perceptible en la dimensión representacional ya que se realiza a nivel ideacional. Siguiendo la clasificación de Nikolajeva y Scott (2001), vemos que en este tramo del aviso las imágenes amplían los sentidos de las palabras, ofreciendo otras posibilidades de interpretación. Este discurso se mantiene casi hasta el final del aviso, lo cual da cuenta de su importancia para los propósitos comunicativos del texto, sosteniendo la aparente contradicción entre el mundo mítico de la imaginación infantil y el mundo racional donde actúa el producto publicitado. El motivo de la metamorfosis atraviesa el universo imaginario del niño, aludiendo a un peligro presente no solo en cuentos y fábulas tradicionales sino también en textos contemporáneos – por ejemplo los “Transformers” (foto) que aparecen en textos escritos, en dibujos animados, películas, o juguetes. El juguete infantil de la figura 4 muestra este tipo de metamorfosis donde un objeto inanimado se transforma en un peligroso guerrero.

Conclusión



Figura 4 – Transformers (Fuente: [http://transformers.wikia.com/wiki/Movie_\(toyline\)](http://transformers.wikia.com/wiki/Movie_(toyline)))

Al desplegar una fuerte narrativa cultural sobre una vida mejor, basada en el progreso, la eficiencia y el valor de lo novedoso (Blakely, 2011:686), los discursos publicitarios se encuentran inseparablemente ligados al “espíritu del capitalismo” (Chiapello & Fairclough 1999). Cuando se apela a la ciencia para validar estos contenidos ideológicos, la publicidad recurre a una visión simplificada e ingenua de la ciencia, que el público está preparado para aceptar como natural ya que es la misma concepción que circula en otros contextos discursivos. Un elemento central de esta concepción es la idea de que la naturaleza presenta peligros para el bienestar humano que sólo la ciencia puede enfrentar y superar.

⁴⁵<https://twitter.com/MicroscopePics>

Utilizando las herramientas teóricas y metodológicas del análisis crítico del discurso multimodal, nuestro análisis del spot publicitario “Historias” nos permite mostrar cómo se codifican estos elementos ideológicos de modo que resultan imperceptibles para la audiencia, manipulando estratégicamente elementos léxicos y sintácticos de modo de construir una oposición entre la naturaleza (representada por el Germen) y la ciencia (representada por el Active 5). En la dimensión representacional, el uso de procesos narrativos en el caso del Germen y conceptuales en el caso del Active 5 contraponen lo peligrosamente cambiante a lo seguro e inmutable; en la dimensión ideacional se muestra un fuerte desequilibrio entre los seres humanos más vulnerables y la amenaza representada por el Germen, tanto en lo real (el peligro de enfermedad) como en lo imaginario (el lugar del Germen en el mundo de los temores infantiles); el compuesto Active 5, contenido en el producto publicitado, se presenta como solución para vencer esta amenaza en el plano real donde actúan los adultos: los científicos – representados por la figura del médico— crean y ofrecen la solución, pero depende de las madres proteger a los niños adquiriendo y utilizando el producto. En el plano compositivo, el conocimiento sobre los agentes patógenos está presente en el hogar, y el producto publicitado se ofrece como un nuevo logro de la ciencia en su lucha por la salud humana. Asimismo, los modos interactúan reforzando tanto la idea de una naturaleza amenazadora profundamente enraizada en nuestra cultura como la imposibilidad de enfrentarla sin la ayuda de “la ciencia” – entendida en su concepción más ingenua como un saber y una actividad monolítica y unificada que por su vínculo privilegiado con “la realidad” logra alcanzar verdades inaccesibles para otros saberes. Esta es la versión de la ciencia que sirve a la ideología del progreso, ya que si se hiciera referencia a una ciencia falible, sujeta a juegos de poder, intereses económicos y políticos, en definitiva una actividad social cambiante y heterogénea, no se estaría en posición de hablar de una ciencia incuestionable en la cual basar la legitimidad de ciertas afirmaciones.

Las acciones en pro de la alfabetización científica que promueve la CTS se topan con el

obstáculo que representa esta concepción ingenua que continúa circulando en los discursos de la ciencia no solo publicitarios. Para superarlo es necesario proporcionar a los ciudadanos herramientas conceptuales y metodológicas para poder desconstruir estos discursos, y comprender de qué formas se connotan elementos ideológicos en los textos que recontextualizan “el discurso científico”. Pero no basta con saber qué connotan, sino cómo connotan, de qué modos, con qué estrategias; el tema es de qué forma lo denotado dirige a los significados connotados. (Machin 2013). La publicidad de artículos vinculados con la industria química recurre a estrategias discursivas orientadas a manipular al consumidor, previamente identificado en cuanto a su identidad y sus expectativas, lo cual lo hace más vulnerable. Al revelar la forma en que los discursos publicitarios están diseñados para movilizar nuestras creencias de sentido común sobre la ciencia y su alcance, las herramientas del ADM pueden contribuir significativamente a los objetivos de la CTS.

Adoptar una actitud evaluativa frente a “la información científica” significa ubicarse entre los polos del escepticismo total y la credulidad total. Por una parte, es necesario “creer” en el valor de los enunciados científicos. Adoptar una perspectiva sociosemiótica de la comunicación nos permite comprender que la “objetividad” en su sentido ingenuo es imposible, pero a la vez podemos diferenciar entre contenidos ideológicos relativos a (la axiomática (cfr. van Dijk) y contenidos ideológicos propiamente dichos. Por otra parte, para evitar la credulidad total, es necesario poder examinar los discursos que se presentan como “científicos”, no sólo en su contenido (algo sólo parcialmente posible para los legos) sino en cuanto a su forma. El AD nos ayuda a adoptar una actitud crítica al revelar las estrategias discursivas disponibles al productor de los textos de divulgación para crear un “efecto científico”.-

Referencias

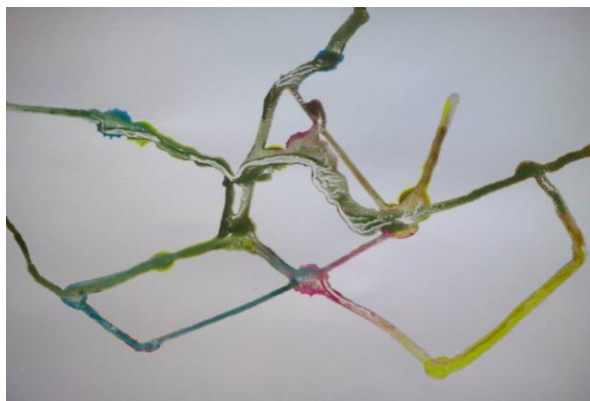
- Amalanci, B. (2012). "Argutie et publicit ." The scientific Journal of Humanistic Studies 7(Year 4, No7): 208-214.
- Blakely, B. (2011). "iPods, Viagra, and the Praiseworthy Life: epideictic rhetoric in technology and medial print advertising." The Journal of Popular culture 44(4): 684-703.
- Chaney, D. (2002). The cultural turn: Scene setting essays on contemporary cultural history: Routledge.
- Chiapello, E. and N. Fairclough (2002). "Understanding the new management ideology: a transdisciplinary contribution from critical discourse analysis and new sociology of capitalism." *Discourse & Society* 13(2): 185-208.
- Cook, G. (1996). *The discourse of advertising*. London: Routledge
- Fairclough, N. (1995). Media discourse. London: Arnold.
- Feng, D., & O'Halloran, K. L. (2012). "Representing emotive meaning in visual images: A social semiotic approach". *Journal of Pragmatics*, 44(14), 2067-2084
- Forceville, C. J. (2011). REVIEW of Media Borders, Multimodality and Intermediality: Lars Ellestr m, Ed., Palgrave MacMillan, Houndmills, Basingstoke, 2010, 270 pages, 15 b/w illustrations, ISBN: 978-0-230-23860-2, £ 55 (hardback): Elsevier.
- Graham, P. (2004). Predication, propagation and mediation: SFL, CDA, and the inculcation of evaluative-meaning systems. *Systemic functional linguistics and critical discourse analysis. Studies in social change*. L. Young and C. Harrison. London, Continuum.
- Halliday, M. (1994). *An Introduction to Functional Grammar*. London: Arnold.
- Halliday, M. A. K., & Martin, J. R. (1994). *Writing science: Literacy and discursive power* (Vol. 8): CRC Press.
- Hobsbawm, E. (1996). *The age of Revolution 1789-1848*. New York: Vintage.
- Koll- Stobbe, A. (1994) Message merchants: cognitive aspects of advertising cultural discourse. *Folia Linguistica XXVIII/3-4* pp.385 - 398
- Kress, G. (2010). *Multimodality. A social semiotic approach to contemporary communication*. London: Routledge.
- Kress, G., & Van Leeuwen, T. (2001). *Multimodal discourse: The modes and media of contemporary communication* London: Edward Arnold.
- Kress, G., & van Leeuwen, T. (2006). *Reading images. The grammar of visual design*. Second Edition. London: Routledge.
- Machin, D. (2013). "What is multimodal critical discourse studies?" *Critical Discourse Studies*, 10(4), 347-355.
- Matheson (2005). *Analysing media discourse*. New York: Open University Press
- Nikolajeva, M., & Scott, C. (2001). "Images of the mind: The depiction of consciousness in picture books". *CREArTA*, 2 (1), 12-36.
- Norris, S. P. (1997). Intellectual independence for nonscientists and other content- transcendent goals of science education. *Science Education*, 81(2), 239-258.
- Torrijos, M. D. M. R. (2005). Literatura infantil de tradición oral: una aproximación desde sus géneros. *Garoza: revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular*, (5), 10.
- Van Dijk, T. A. (1995). Opinions and ideologies in editorials. En: *4th International Symposium of Critical Discourse Analysis, Language, Social Life and Critical Thought, Athens* (pp. 14-16).
- Van Dijk, T. A. (2009). *Society and discourse: How social contexts influence text and talk*: Cambridge University Press.
- van Leeuwen, T., & Jewitt, C. (Eds.). (2008). *Handbook of Visual Analysis*. London: Sage.



Cecilia Molinari de Rennie- Dra. en Educación (UDE); Docente de Historia y Filosofía de la Educación y de Historia y Filosofía de la Ciencia (UDELAR); Miembro de la Unidad de Investigación de la Facultad de Educación (UDE). Orientadora del proyecto PAIE de investigación "La ciencia en avisos publicitarios de productos de higiene para niños: un análisis socio-semiótico orientado a la construcción de ciudadanía científica", financiado por CSIC.



Camila López Echagüe – Lic. en Filosofía (UDELAR); Prof. de Filosofía (CFE- CODICEN), Col. Hon. del Departamento de Historia y Filosofía de la Educación (UDELAR). Participante del proyecto PAIE "La ciencia en avisos publicitarios de productos de higiene para niños: un análisis socio-semiótico orientado a la construcción de ciudadanía científica", financiado por CSIC.-



Autor: Roberto Marcelo Falcón. Técnica: tinta.
Título: Salud Imaginal, Versailles 2015

ENCONTRAR DE NUEVO LA SALUD IMAGINAL

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

La experiencia artística ligada a los procesos terapéuticos, de salud, participa de un desafío metadisciplinar, que eyecta un conocimiento situacional. La formación, investigación y terapia a través de la experiencia sensible, nos invita a vivir una activa identificación corporal, mental y psicológica, que revela la existencia de una *anatomía afectiva* de lo social. Estamos ante experiencias que visibilizan un lenguaje de comunicación afectivo, que impulsa el *renacimiento imaginal* de las personas y su saber deontológico.

Palabras claves. Salud, arte, persona, conocimiento y deontologías.

REDISCOVER THE IMAGINAL HEALTH

Artistic experience is lived and offered as a therapeutic guide, training and research metadisciplinary acquires the force of a language of knowledge creation and support staff and community deployment. Artistic training and research paths knotting Medicine, Sociology, Arts and Philosophy, a situation from which emerges the notion of imaginal health, in which the imaginary of people join in their physical and social health are deployed.

Keywords: Health, art, person, knowledge and deontologies

Introducción

Cuando la experiencia artística es vivida y ofrecida como vía terapéutica, de formación e investigación metadisciplinar, adquiere la fuerza de un lenguaje de creación de conocimiento y de acompañamiento del despliegue personal y comunitario. Realidad que se entretije en la creación, restauración y restitución de los imaginarios de las personas, que inciden en su perfil de salud, que puede entenderse como complejo genético y cultural, unido a las historias de vida y lo somático- simbólico. Desde la formación y la investigación artística, se despliegan trayectos que anudan Medicina, Sociología, Arte y Filosofía, situación de la cual emerge la noción de *salud imaginal*⁴⁶, en la cual

se incorporan los imaginarios de las personas en su salud física y social. El reencantamiento de la vida también transita por la experiencia artística, sensible e imaginal, desde donde se amplifican las fuerzas vitales de las personas. Vivencia que puede inflamar los canales de comunicación y fomentar una circulación restauradora de la salud colectiva, mejorando los procesos médicos ligados a ella. Desde el esfuerzo filosófico desarrollado en el Laboratorio de Ética médica, Universidad Paris Descartes V, unido a las investigaciones ofrecidas desde la Sociología Comprensiva impulsada por Michel Maffesoli del CEAQ, Universidad Paris Descartes V, más los trayectos de investigación del GREAS, de la misma universidad, se logra entender que las experiencias artísticas, nos invitan a comprender el cuerpo de las personas como territorios plurales de relación vital. Estamos ante vivencias

⁴⁶ Noción emergente del trabajo interdisciplinar de Roberto M. Falcón, entorno a la relación Formación artística, Sociología, Filosofía y Medicina. Paris V, La Sorbonne, Universidad René Descartes. Donde el término *imaginal* designa la experiencia sensible y colectiva, entendida como

pasaje hacia un conocimiento táctil que conforma y vitaliza a las personas.

que también ayudan a reducir el margen de error de las intervenciones clínicas, es decir, sus efectos psicológicos, éticos, estéticos y sociales.

La experiencia artística como destino sensible

Abrir canales sensibles de relación entre las personas a través de la experiencia artística colectiva, nos aventura en un presente vivo, entendido como relaciones sensibles cotidianas que no son consecuencia de un proyecto controlador. El presente sensible, lejos de ser utilizado como momento de creación de un futuro anhelado, destila la riqueza de estar juntos, se dona como oportunidad de tomar contacto con el entorno, con las personas, sin el afán de un fin a ejecutar. Esta experiencia compartida, hace de la formación y la investigación artística, un lenguaje de comunicación sensible o complejo que se reinventa en cada situación vivida, en cada presente entendido como sorpresa. Estar junto a los demás y al mundo desde un diálogo afectivo, emocional, artístico y situacional, facilita la presencia de un conocimiento encarnado en el instante compartido. Donde la desproyectualización⁴⁷ de la experiencia, ofrece un saber colectivo y sensible, un gusto por estar juntos comprendiendo, en este sentido, atendiendo la etimología compartida de saber y sabor. La emergencia de lenguajes emocionales que nos invitan a saborear el saber a través de la experiencia vivida colectiva, tal como lo hacemos desde el grupo de investigación doctoral GREAS, Universidad Paris Descartes V, hace posible la aparición de un conocimiento que nace entretejido al mundo, es decir, unido a la vida manifestada en lo actual, en lo cotidiano, en las palabras de Emmanuel Levinas:

“Presencia como un dejarse prender, ocasión del comprender: el conocimiento permanecerá vinculado a la percepción y a la aprehensión y a la prensión hasta en el concepto o el Begriff, el cual retiene o recuerda la concreción de la prensión y, en sus síntesis, las imita, sin que importe el grado de idealización del que es capaz el saber como mirada: síntesis como un tener en sus manos y un ensamblar” (2006: 25).

Este estar juntos creativamente en una situación artística, pone en manos de las personas

un conocimiento sorprendente, que le impulsa a continuar buscando colectivamente desde las experiencias sensibles, estéticas. Es así que las personas se destinan por los canales afectivos de comprensión y atendiendo las singularidades de cada situación, amasan un saber no abstracto, sino encarnado en la experiencia vivida. El conocimiento que se filtra en estas experiencias, oxigena la vida poseída y compartida, descubriendo que la persona es un territorio colectivo que se dona. La presencia de lo vital, de un conocimiento que se deja prender a través de la experiencia estética, provoca situaciones e invoca circunstancias sorprendidas. Sumergirse en un saber afectivo, colectivo y artístico, nos invita a crear lo cotidiano por fuera de toda anticipación racional. Saber, saborear el conocimiento sensible, implica en estas realidades, presencia de la vida compartida desde lo artístico. Desde donde es posible aprehender un conocimiento que impulsa el despliegue sin urgencias de la persona. La experiencia vital, desde los procesos artísticos ligados a la investigación, nos invita a conformar un conocimiento que destina a las personas en canales de relación fecundos, podríamos decir, en ancestrales vías de comunicación a través de las cuales se **hechiza el mundo**. Compartir un universo hechizado, hace posible tener en las manos un presente activo. Donde es posible la acción de un saber colectivo, de una potencia grupal que no está inerte en un pasado (*ahora-ya-no*), que deja de sacrificarse por un futuro (*todavía-ahora-no*), para vivir en un presente táctil, activo y compartido (*ahora si*).

Reconocerse a sí mismo en los pasillos cotidianos de la vida compartida, es respirar el presente, un ahora sí que se afianza. Experiencia en la cual se descubre una activa **ipseidad colectiva** que nos lanza a los confines creativos del mundo, a sus potencias arquetipales encarnadas en el presente (Derrida, 2000). El ser personal queda enredado y aumentado en lo comunitario, en lo tribal, en un presente activo que le espera y le ofrece, haciendo posible la unión de los opuestos como trayecto de creación, de continuación colectiva. Ligado a los demás y a sí mismo, busca y encuentra, responde y duda, toma contacto con verdades relativas emergentes de estas experiencias sorprendidas. Estar junto a los demás y a un conocimiento conectivo, nos puede impulsar a generar trayectos de búsquedas seductores que fertilizan el presente y destina a las personas a un universo errante. Destinarsé de

⁴⁷ Ver tesis doctoral, Roberto Marcelo Falcón, Sentido del proyecto afectivo, Universidad de Barcelona, Junio 2010. <http://www.tdx.cat/handle/10803/1381>

este modo, es aumentarse en una deriva fecunda, en una comunión sensible, en una seductora y presente ipseidad tribal. La acción de enriquecer la vida colectiva, es un darse y reservarse, un destinarse, en las palabras de Martín Heidegger: “*A un dar que se limita a dar su don, su dádiva, y que, sin embargo se reserva a sí mismo y se retira, a un tal dar lo llamamos destinar*”. (2006: 28).

Este ambiente vivo nos pone en contacto con la arquitectura sensible del destino, concebida como una estructura invisible que conforma las situaciones presentes y sus ecos, es decir, en *instantes eternos* según Michel Maffesoli, que nos ponen en contacto con un vivo *ordo amoris*, desde Max Scheler. Reunirse con este arquetipo vital o bioarquetipo, nos pone en contacto con lo cotidiano de otro modo, podríamos decir sensiblemente alertas, situación que nos invita a recrearle continuamente. La persona sensible convertida en potencia creadora, puede ser imaginada como una fuerza clandestina que actúa incesantemente en la recreación del mundo, en su destino incierto. La acción artística es una bioexperiencia que engendra, restaura, fertiliza, protege la vida y la encomienda sensiblemente. Corriente portadora de un saber vital que remedia la infertilidad, la impotencia de nuestras sociedades desbastadoras y muertas por su obsesión de futuro. La desproyectualización del mundo, es un movimiento sensible e instintivo, una corriente que impulsa el desarrollo de las personas y que florece por inmersión en las experiencias artísticas. De este modo, es posible participar de la restauración de la salud de las personas, al ponerlas en correspondencia con los demás y con las potencias arquetípicas de la vida colectiva. La vida relacional enriquecida por la formación artística, fertiliza el magma dúctil de lo heterogéneo, un destinarse en lo sensible. Las relaciones vitales evidenciadas en la experiencia artística, en un pensamiento artístico⁴⁸, que conforma una capa inmunológica que busca los medios de proteger la vida, muchas veces de modo clandestino, silencioso o discreto. Estamos inmersos en un estadio imaginal que reanima las personas, invitándolas a respirar en un ambiente de *interfecundidad artística*.

Restauraciones

La formación artística como colectiva dimensión imaginal, es una corriente seductora que participa de la restauración y desobstrucción de los canales de comunicación desarrollados entre las personas. Presenta, dona y ofrece diversos dinamismos situacionales en los cuales las personas renuevan o reactivan sus energías vitales, resistiendo a todo aquello que les aísla, detiene o deteriora. La obstinación colectiva y emocional contra todo lo que entumece y fragmenta, constituye una clara opción de reencantamiento social. Situación que hace posible, bucear en una sensible acción restauradora que aumenta las posibilidades de estar ligado al mundo. La *salud societal* impulsada por la formación a través del arte, se nutre de sus experiencias, reincorporando continuamente la fuerza vital de las personas. La práctica artística colectiva ofrecida por la formación sensible, recupera canales de relación, remedia lo desligado y celebra uniones, matrimonios de fuerzas antagónicas. Los lenguajes de comunicación sensible, facilitan la unión de lo que se atrae, vuelven a poner en estado a las personas al reunir las dignamente con aquello que les hace respirar nuevamente. La vida compartida desde esta situación sincera, reencanta la inmunidad de las personas, vigoriza la salud pública ya que queda participando de un himno grupal y holístico.

Reencontrar las potencias vitales de las personas, a través de una activa salud imaginal, impulsa la creación y restauración de sus universos simbólicos. El reencantamiento de la *vida imaginal* por contacto emocional, genera un contagio vital que se expande incontrolablemente. La epidemia de vida, el *contagio imaginal*, inflama de nuevo los canales perdidos de comunicación, la circulación de una fuerza restauradora que irriga lo que ahí late. La formación a través de lo artístico, entendido como *interfecundidad contagiosa*, reencanta la salud imaginal de las personas, ambiente que repercute en la salud pública o comunitaria. Ingresar en estas vivencias es participar de un gran organismo activo y recreador, en una energía de sanación grupal que consigue auto-recuperarse, auto-regenerarse y auto-hechizarse a través de diversas acciones artísticas. La formación artística como energía vital, recubre y recobra lo vivo, activa los climas deontológicos

⁴⁸ Ver Falcón, Roberto, “Pensamiento artístico”, Revista Fermentario N. 9, Vol. 1 (2015)

que vivifican las personas. Dentro de esta realidad, el conocimiento es un néctar vivo, una experiencia agrídulce que hace de la formación y la investigación, un proceso aventurado en lo ligado, holístico. Aquí el saber encarnado es un envoltorio real que nos sostiene, que nos viste, que nos engalana y protege. Ropaje majestuoso o potencia activa que participa de la salud imaginal colectiva, de esta dúctil membrana vital que nos transporta hacia la riqueza de lo heterogéneo.

Envoltorios saludables

Volver a poner en estado la vida, estar con ella en cada uno de sus estadios según la realidad deontológica, es una de las tareas de la formación a través del arte. Sumergirse en una heterogeneidad existencial, revela la persona como un territorio colectivo y dinámico. La *persona múltiple* es una fuerza viva que busca una auto-restauración permanente, insistente, subsistente, cuyos actos provocan efectos cicatrizantes y fecundos. Fecundidad que evidencia la existencia de una defensa activa y colectiva, de un vitalismo que lleva a encontrar de nuevo los lenguajes de comunicación sensible. La experiencia artística, ofrece el contacto con estos lenguajes comunicativos, que participan del reencantamiento de la salud imaginal y colectiva, al nutrir su tejido inmunológico. Envolverse o empaparse de estas experiencias, constituye un medio de restauración que refina el gusto por la vida e indudablemente, dota de sentido los procesos formativos y de investigación que eyectan un conocimiento situacional. La salud del cuerpo societal, de las comunidades afectivas, es una *membrana imaginal* que circunda las personas y que se ofrece como una fuerza ética, intelectual y mental que sostiene lo vital. Recubrir la vida con experiencias artísticas hace posible recuperar su estado fértil, es decir, impulsarla a dar y destinarse. Engendrar actos fructíferos desde una necesaria economía vital – sin derroche – centuplica repercusiones fecundas. Hecho que simultáneamente se transforma en un hábito de defensa y desarrollo biocognitivo, de actos que acompañan el desarrollo de las personas y su salud. Indudablemente la interfecundidad brota o estalla dentro de las experiencias colectivas y artísticas, ya que logra dar el calor necesario para la auto-transformación. Presenciamos una *ductilidad orgánica* ofrecida por la formación artística, que envuelve a las personas dentro de

una red vital que incrementa su salud imaginal. Los trayectos artísticos son una viva *convección colectiva* que dona, lleva u ofrece lo necesario, según circunstancias. La inmersión en situaciones artísticas nos invita a un viaje de reencuentros, donde el espacio, las materias y el tiempo, se mezclan en una viva armonía cambiante y creadora. Inflamar la vida es posible al invocar sensiblemente el ser comunitario de las personas.

Tomar contacto con un lenguaje sensible y artístico, es contactar con la estructura viva de lo real, de lo cotidiano. Donde proteger la vida es impulsarle, envolverle, acompañarla convenientemente. El destino de lo vital va tejiendo una biorealidad emocional, materia con la cual trabaja la formación artística. Gracias a ello, es posible encontrar nuevamente una comunicación holística e interfecunda, que entendemos como medio ancestral de relación y restauración de vínculos vitales. Vivencia que nutre la salud imaginal, que logra retomar canales de comunicación sensibles y fértiles. Alejados de todo lo insípido e insalubre impuesto por las sociedades contractuales, las experiencias artísticas son un pasaje abierto a la vida perdida, al apetito por lo verdaderamente vital. Este pasadizo invocado por los formadores, es un absoluto presente que sostiene la permanencia de lo vital para el desarrollo personal y societal, en las palabras de Martín Heidegger: “*Permanecer quiere decir: no desaparecer y, por tanto, estar presente. De este modo resulta el tiempo determinado por un ser*”. (2006: 21). Destinarse de este modo, es respirar el tiempo, es vivir un viaje de conexiones que progresivamente nos despiertan el gusto por la vida, es decir, por una imaginación encarnada en un presente relacional.

Imaginar con alegría nuestra vida, es comenzar a esbozar nuestra salud, es obtenerla como efecto directo del estar juntos, realidad que estimula la formación a través del arte. Es así que nuestro cuerpo deja de estar aislado, para integrarse en una acción sensible. Fuera de una realidad corporal *estigmatizada, racializada y normalizada*⁴⁹ por el otro, podemos reencontrar nuestro cuerpo y su salud. *Dignidad imaginal* que propicia estados saludables en el cual desarrollarse, y que puede aportar sustancialmente en aquellos casos clínicos en los cuales las personas requieren de la aceptación de

⁴⁹ Verbatims des Rencontres d’Hippocrate 2009-2012, Revue générale de Droit Médical, Paris Descartes, Faculté de médecine, Hors séries, 2014.

la alteridad. Específicamente, tomamos contacto con la noción de *Allotransplantation*⁵⁰, término médico que corresponde a un injerto de rostro, en el cual constatamos el desafío de aceptar al otro en mí, la alteridad en nosotros. Toda cirugía restauradora necesita de un proceso sensible de la persona en esta situación, en el cual está convocada la experiencia afectiva y artística que venimos mencionando. La ciencia en estos casos, se tiene que abrir a la experiencia artística y de este modo, puede aventurarse en una potente restauración de la dignidad de las personas y de su salud física e imaginal. Por lo tanto, los trayectos de investigación híbridos nos invitan a ligar conocimientos aparentemente distantes, que nos ayudan a evitar todo estatismo del pensamiento y de los procesos de búsqueda. La formación y la investigación artística hermanada con la médica, abre procesos vivos contextualizados en las personas y sus historias de vida. Contexto que nos indica que el conocimiento no puede tomarse como una verdad marmórea, sino como una *verdad situacional* enriquecida por la confluencia disciplinar.

Siendo desconfiados en la incidencia de la experiencia artística en la salud de las personas, no es posible negarle su efecto de falso medicamento, es decir, entenderle como un *placebo psicoactivo e imaginal* que genera mejorías en las personas. Si fuera así, desde la investigación y formación artística, se estaría satisfecho, pues, esta mínima incidencia coronaría todos los esfuerzos por mejorar la vida de las personas y la salud comunitaria. Desde esta posición, la sugestión que ofrecería la experiencia sensible, participaría de un encantamiento vital que restauraría ciertos canales relacionales de la salud colectiva y pública. Es esta realidad la que impulsa e estimula a los científicos a transformarse en investigadores poly-competentes y pluri-disciplinarios, ya que ello le ofrece la oportunidad de tomar contacto con un conocimiento activo. Circular, atravesar, aventurarse clandestinamente fuera de las fronteras impermeables de las disciplinas, es respirar un ambiente distinto donde el conocimiento germina vitalmente. Fuente de néctar fecunda que se ofrece a los investigadores migrantes y marginales, es decir, a

aquellas personas que son capaces de encontrar fuera del sentido único disciplinar. Por ende, las experiencias sensibles que ofrecen los formadores artísticos con estas características, abren la puerta a la vivencia de situaciones que restauran y potencian la salud imaginal de las personas. Fuera de toda presunción artística, estamos ante experiencias que se nos revelan como *cirugías sensibles*, fenómenos compartidos que ingresan sin cortes, en las zonas oscuras de las personas y colectivos. Los formadores e investigadores que donan estas experiencias, pueden ser considerados *artistas-cirujanos* que ingresan en la *anatomía sensible* de lo social.

Imaginarios híbridos

La *identificación corporal* en una realidad imaginal colectiva, hace de nuestros cuerpos, rostros, sonrisas y en definitiva, de las personas y de las sociedades, espacios de relación que favorecen la vida. En este escenario de atracciones, es posible reparar todo aislamiento personal, impulsando decididamente el *renacimiento imaginal* de la vida en comunidad. Aquí las personas logran una continua *reincorporación imaginal del cuerpo* y de su ser colectivo o plural, evidenciando asimismo, la fertilidad de toda comunión de lo heterogéneo. La formación artística como sendero que nos inicia en una reunión de lo sensible y lo racional, nos lleva a una *errancia relacional*, a una circulación imaginal que restaura nuestras sonrisas como manifestación de una viva identificación de lo diferente. Las experiencias artísticas, nos invitan a incorporar nuestro cuerpo en una realidad sensible que nace al margen de todo lo proyectado, donde la razón queda invitada a participar. De este modo, asistimos a una necesaria pérdida del cuerpo individual para reinventar un cuerpo plural en comunión con el mundo. Los ambientes emocionales que impulsan lo creativo como acto colectivo, como experiencia no rehén de finalidades preestablecidas, propicia e impulsa una auto-sanación grupal. Nuestro cuerpo dejando de estar encerrado en una identidad definida y consciente, participa de una creadora y restauradora identificación colectiva. La circulación imaginal entre las personas, restaura su vida y logra ofrecerle una dignidad que le engalana. La experiencia artística se nos presenta como un trayecto que impulsa la circulación sensible, configurando la *sonrisa imaginal* del colectivo.

⁵⁰ Lantieri L. 2014. Verbatims des Rencontres d'Hippocrate 2009-2012, En : Revue générale de Droit Médical, Paris Descartes, Faculté de médecine, Hors séries, 2014. pp. 225.

Encontrar de nuevo la vida imaginal de nuestro ser, espíritu, mente y cuerpo, es posible durante la inmersión en lo sensible, donde además, nuestra naturaleza y la tecnología, se entrelazan. Estamos dentro de una identificación colectiva que promueve una **socialización imaginal**, es decir, modos de estar juntos más afectivos y respetuosos de la alteridad. Situación que evidencia la existencia de una vivaz **rehumanización postmoderna**, entendida como un volver a encontrar las inteligencias sensibles que reencantan lo cotidiano. Las personas **conjugadas imaginalmente** expanden lo que son, alabean lo real hacia lo subterráneo, hacia lo afectivo. Tal comunidad heterogénea crea una sociedad afectiva, a manera de una **biocenosis social** que no estigmatiza o normaliza el cuerpo de las personas. Aquí, *persona, lugar y acto*, conforman una dimensión que enriquece e impulsa a ser en relación con toda la riqueza que ofrece el tiempo, que podemos entender como bellas **esporas viajeras** (Torregrosa A. y Falcón R. M. En: Huerta, de la Calle, 2013: 125). Estamos ante un proceso vivo que dignifica lo humano, las sociedades y los colectivos sensiblemente activos. Ambiente en el cual los formadores e investigadores, dejan de estar atrapados en un profesionalismo utilitario, funcionalista, para parecerse más a **artesanos sensibles**, es decir, a maestros y buceadores que acompañan el desarrollo natural de las personas y que encuentran la miel que allí se dona. La salud imaginal del conjunto, el conocimiento de éste, depende de esta realidad. El efecto placebo de estas intensidades relacionales, restaura las zonas desencantadas de las personas sin cortes violentos, convirtiendo a los formadores e investigadores, en cirujanos imaginales que ingresan en la anatomía sensible de los colectivos. Reencantar lo desencantado desde

esta biocenosis social, recupera sentidos vitales y aumenta la belleza de las personas.

Los maestros de la restauración imaginal, estos artesanos de un conocimiento práctico, ofrecen un saber táctil, es decir, que se adquiere por contacto directo con ellos. Es así que la experiencia convertida o investida en maestra imaginal, es una ensalmadora que restaura lo vital, es una potencia que hace posible reencontrar nuestro rostro colectivo. Sus microcirugías imaginales, son la resonancia de una pedagogía nómada, no dogmática, que genera procesos terapéuticos que reconstruyen la anatomía plural y compleja de las personas. Lo físico, psíquico y emocional participan de la salud imaginal, situación que destila la emergencia de un conocimiento deontológico que atiende especialmente las historias de vida de las personas. Circunstancias que hace viable la inserción y reinserción social de las personas aisladas, ayudándonos a comprender que todo hándicap nos impulsa a crear y a inventar trayectos de vida compartidos. Finalmente, estamos ante un renacimiento imaginal, ante una realidad interfecunda que abre canales relacionales y facilita encuentros disciplinares, logrando que el conocimiento sensible inflame las personas y les impulse en un destino colectivo.

Para seguir leyendo del tema:

Éthique de la recherche et éthique clinique, Christian Hervé, l'Harmattan, Paris, 1998.

Visions éthiques de la personne, Christian Hervé, l'Harmattan, Paris, 2001

Verbatims des Rencontres d'Hippocrate 2012-2013, Christian Hervé, Revue générale de droit médical, Numéro spécial, Paris, 2013.

Tavares Bastos Barbosa, Ana Amália, Além do corpo, San Pablo, Cortez, 2015

Bibliografía

Derrida, J. 2000. *Dar la muerte*. Barcelona, Paidós.

Heidegger, M. 2006. *Tiempo y ser*. Madrid. Tecnos.

Levinas, E. 2006. *Trascendencia e inteligibilidad*. Madrid, Encuentro.

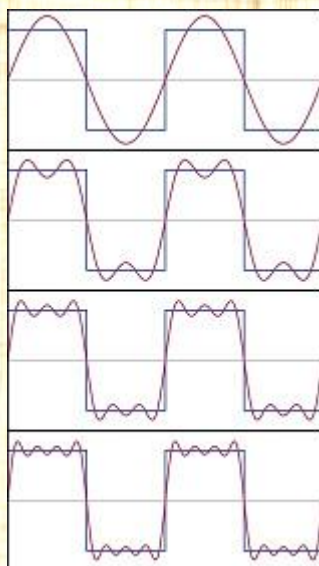
Torregrosa A. y Falcón R. 2013. Patrimonios instintivos En: Huerta R. Y de la Calle R. (eds): *Patrimonios migrantes*, PUV. Valencia. pp. 125-131.

Verbatims des Rencontres d'Hippocrate 2009-2012, Revue générale de Droit Médical, Paris Descartes, Faculté de médecine, Hors séries, 2014.

Roberto Marcelo Falcón: Doctor en filosofía del ecoproyecto o trayectos sensibles, Universidad de Barcelona; post-doctoral sobre procesos de investigación y educación erráticos, CEAQ. Paris V, La Sorbonne, Universidad René Descartes. Responsable del grupo de investigación GREAS/Laboratorio de Ética médica y Derecho médico, Paris V, La Sorbonne. Investigador OEPE, Universidad de Valladolid y CUICA, Universidad Autónoma de Madrid.-

Recibido 27/09/2015. Aprobado 25/10/2015.





PRIMERAS CUATRO
APROXIMACIONES
A UNA FUNCION
PERIODICA
ESCALONADA

LA CONSTRUCCIÓN DE LA REALIDAD SEGÚN FOURIER

Helios Pazos
helios.pazos@gmail.com

Me sucedió hace un tiempo una cosa curiosa. La resumo. Pasaba unos días con mi esposa en una casa a punto de ser terminada, donde durante el día se oía un gran estrépito, suma del sonido del trabajo de carpinteros, albañiles, su infaltable radio, sus conversaciones a gritos. Pocos minutos luego de las 5 de la tarde, todo esto desaparecía.

A la noche el silencio se tornaba cada vez más espeso; era una zona entonces poco poblada, no había vecinos ni circulaban vehículos en las proximidades. El cielo, poblado de estrellas que brillaban con total entusiasmo al no ser opacadas por las luces de la ciudad, tampoco se dignaba emitir ningún sonido y permanecía en un silencio estruendoso. Tal como sucede con lo que vamos descubriendo en la oscuridad, cuando nuestra visión se va adaptando a la falta de luz y comienzan a percibirse en blanco y negro las formas hasta entonces ocultas, a medida que el reloj fabricaba su personal tiempo, comencé a escuchar muy tenues sonidos, el de algún lejano y trasnochado pájaro, o incluso el producido por el golpe de mis propios párpados al cerrarse. Y fue en medio de estas gratas sorpresas que me iban acompañando, que comencé a oír una imposible música. No existía a priori ninguna fuente razonable para ella, de modo que creí que era

una pura recreación de mi mente, alguna de esas melodías que generan un estado de armonía en quien las escucha y luego en algún momento tienen la gentileza de reaparecer en nuestro cerebro cuando les parece oportuno. Una cuidadosa atención bastó para desechar esa hipótesis. Sin duda la música tenía su origen en algo exterior a mí. Inmediatamente me iluminé: los obreros dejaron una radio prendida, con el volumen muy bajo. Estuve a punto de dejar las cosas así, y que la música, ya opacada por el sonido de los engranajes de mi cerebro, siguiera su moderado curso, pero no pude resistir la necesidad de verificar el statu- quo supuesto. Me levanté, busqué la esquiva y traviesa radio, y con alegría por la confirmación realizada la encontré en la mesa de la cocina. Mayor fue la sorpresa al comprobar que estaba apagada. Y no había otra posible fuente de sonido en la casa.

Volví a acostarme, apesadumbrado: mi mente no tolera misterios inexplicados, aunque conviviendo con el placer que constituyen los desafíos, especialmente si tienen la apariencia de magia. Todo vestigio de sueño estaba automáticamente desechado.

En esa hora nocturna y a oscuras, la mente es capaz de elaborar razonamientos que justifiquen que los dinosaurios revoloteen como

pajaritos. En esa época mi profesor de matemática enseñaba series de Fourier, no recuerdo con exactitud su aplicación (teoría, proceso de señales, acústica, etc.) y menos su cálculo, pero era algo así como que una función periódica de cualquier forma podía descomponerse en una suma de funciones sinusoidales muy simples. Entonces, me dije, yo tengo, de todos los sonidos que se escuchan, el viento en los árboles, su roce con las paredes, el agua que fluye, un conjunto que puede tener sus partes periódicas. La función que describe este conjunto (diría mi profesor) la puedo descomponer como suma de simples ondas sinusoidales. Y aquí viene la gracia de esto: yo no tengo porqué prestar atención a **todos** los términos que componen la serie. Tal como sucede si estamos en una reunión hablando con cuatro personas y de pronto nos atrapa algo dicho por alguien detrás nuestro, y a partir de allí dirigimos nuestra atención direccionalmente a una sola fuente y prácticamente dejamos de registrar lo dicho por quienes están próximos; o cuando separamos un ritmo de candombe entre las múltiples series de sonidos que emite un tren en marcha; yo puedo elegir, conscientemente o no, cuales términos de la serie de Fourier

obtenida voy a escuchar. Y lo que es mejor aún, con la suma de los términos seleccionados puedo obtener una función y un sonido totalmente nuevo y diferente del complejo original. Por lo tanto, mi cerebro puede elaborar música a partir del ruido.

EUREKA! Una jauría persiguiendo un gato puede ser escuchada como Adagio de Albinoni! Ya me puedo ir a dormir.

Corolario:

Si generalizamos un poco este hallazgo, podemos desconfiar de todos nuestros análisis y percepciones; por qué no suponer que pueda haber algo como meta-series de Fourier para los sentimientos, los afectos, los valores, y que a partir de ellas podamos construir cualquier cosa? Sospecho que a menudo realmente lo hacemos: de este señor, tomamos esta actitud, aquel gesto, y algo que nos dijeron, y a partir de allí componemos una imagen de personalidad, que, curiosamente, no tiene nada que ver con la opinión de respetables seres que lo conocen mejor que uno. Naturalmente meta-Fourier es aplicable no solo a los demás sino a nosotros mismos: ¿somos generosos? ¿estamos enamorados? ¿somos totalmente honestos?

Ingeniero Civil Univ. de la República - 12 Cursos y Seminarios técnicos. Actividad Prof.: ANCAP 1958-1978. Privado: Estructuras en Artigas, Canelones, Colonia, Maldonado y Montevideo; - Elaboración de software - Normalización - Peritajes y Arbitrajes judiciales y privados. Publicaciones: "Determinismo y Causalidad" 1^{er} Premio Ensayo 1984; "Error en Gödel / Mistake in Gödel" 2013 ISBN 978-9974-99-089-0. - 9 artículos en Revista de Ingeniería.-



Presentado: 17/09/2015. Aprobado: 19/10/2015.



LA ÉTICA ANTE EL VACÍO DE LA EXISTENCIA⁵²

Francisco Marín

coraxthelastone@hotmail.com coraxthelastone@yahoo.es

¿Qué es bueno? – Todo lo que eleva el sentimiento de poder, el poder mismo en el hombre.

¿Qué es malo? – Todo lo que procede de la debilidad.

¿Qué es felicidad? – El sentimiento de que el poder crece, de que una resistencia queda superada.

Nietzsche

El profundo miedo a vivir del esclavo propicia la integración funcional de la manada, donde el buen pastor, el líder moral, el caudillo carismático, etc., sólo es otro esclavo que goza del engañoso privilegio de someterse al bienestar del rebaño, a través de la preservación del sistema de sometimiento de los corderos. Mandar obedeciendo, gobernar sirviendo. El insaciable apetito vital propio del guerrero, por su parte, genera misántropos ascetas, desarraigados de su contexto y de su tiempo específico de vida. Construir destruyendo los sentidos de la existencia, destruir construyendo los significados de la vida.

I

Los valores no son simples lances regulatorios de la conducta social humana, sino que definen el sentido y el significado de la existencia misma de la especie, los pueblos y los individuos. La ética de una época determina la identidad histórica de la sociedad y la singularidad personal de los individuos que la conforman. La sociedad construye sus prácticas éticas en la interacción socio-histórica con otros pueblos, bien sea por tradición, aculturación, inculturación o transculturación; mientras tanto los individuos conforman su eticidad particular por disciplinamiento, agenciamiento, resistencia o afirmación existencial. Los valores encadenan, liberan o desquician la vida

individual y/o social del ser humano. Y aun cuando todos los valores son sociales, no existe una continuidad necesaria entre la moral social y la ética individual. Los valores que posibilitan la cohesión social pueden dislocar la vida de un individuo y viceversa; es decir, los valores que sustentan el instinto vital de una persona, pueden provocar la anomia en un tramado comunitario. En sentido estricto, la pragmática de los valores define la *moral de esclavos*, la *ética de libertad* y la *deontología paranoica*.

La moral de esclavos, siguiendo a Nietzsche (2006), subordina la vida del individuo y de la propia sociedad a los valores tradicionales de la manada, que fundamentan el sistema de dominio prevaleciente. La voluntad de servidumbre es el sustrato de la moral de esclavos. La aspiración central de la voluntad de servidumbre es que el estatus social y el Estado –en cuanto organización política de la sociedad y situación histórica del orden cultural–,

⁵² Una versión del primer aforismo ya fue publicado en: *Microfilosofía*:
<http://www.microfilosofia.com/2015/06/laetica-ante-el-vacio-de-la-existencia.html>

predominen por sobre el deseo y las voluntades colectivas e individuales. La moral de esclavos se significa en el control sistemático e institucionalizado de las apetencias, los intereses y las aspiraciones comunitarias y particulares; el desorden, el caos, amenaza la estabilidad social y debe ser exiliado del seno de la comunidad. Las revoluciones sociales rompen el orden y el control de la sociedad; por eso mismo, la manada se organiza para demandar e imponer nuevas formas de regulación comunitaria; es la causa principal de que toda revolución social termine con la instauración de una dictadura –pues, parafraseando a Fernando Savater (2007), bien es posible afirmar que «las revoluciones sólo han servido para reforzar más el poder de la autoridad e intensificar la separación de los agentes de dominio». En la perspectiva de la voluntad de servidumbre, la vida sólo puede cobrar sentido como parte del desarrollo socio-histórico de los valores, del progreso de la moral, de la maduración ética del ser humano; de ahí, entonces, que la propia libertad se convierta en una condena histórica, en un destino social, en un legado político, del cual es imposible escapar. Para la moral de esclavos, la conquista de la libertad no proviene de la afirmación de la propia singularidad, del deseo de ser y/o de la voluntad performativa de crear, sino que es un legado del desarrollo socio-histórico, de la maduración humana. La historia, en cuanto desarrollo progresivo de las disposiciones originarias de la especie humana, constituye la realización del fin moral supremo, esto es, la concreción de la libertad como bien trascendental, de acuerdo con la concepción kantiana. El culto cívico a la *experiencia de la libertad* es una refinada trampa del poder, puesto que la ritualización intelectual del pensamiento libre y de las prácticas autónomas sólo pretende encubrir las nuevas formas *flexibles, líquidas, blandas*, de ejercer el dominio político y de arraigar la vocación de servidumbre, en aras del bienestar y la estabilidad social. A la libertad no se le debe culto político, ni ritual religioso; sólo se le puede honrar en la discreta afirmación de sí, o en la estridente creación performativa. Ahí donde la libertad se ritualiza en credos políticos, o en dogmas de religiosidad cívica, los individuos emancipados y las comunidades libres son una simple ficción que se aferran al dominio social, para no desvanecerse en el

vacuo desierto de la historia. El paladín libertario sólo es un obseso esclavo que subyuga al alucinante vuelo de los estandartes de la libertad.

La ética de libertad potencia las fuerzas performativas que comporta el devenir de la vida, la cultura y la sociedad, pese a la naturaleza contingente de la existencia mundana; de hecho, el carácter inexorable de la muerte y la entropía que parecen disolverlo todo en la nada, la conciencia plena de la finitud humana y del propio cosmos, es el factor determinante para que la voluntad de poder instaure un sistema de valor que posibilita el ejercicio de la libertad en el plano ontológico, histórico y social. La libertad no es un valor per se, sino un sistema de valoración que, a través de las fuerzas performativas y de su correspondiente dialéctica de la creación-destrucción, destrucción-creación, impulsa la transformación permanente del individuo, la sociedad, la cultura y el mundo. El ser libre nunca permanece idéntico a sí mismo. La voluntad de poder (*Der Wille zur Macht*) es la esencia de la ética de libertad. La certeza de lo fugaz de la existencia en el mundo, la conciencia de finitud, afirma la voluntad de poder ante el carácter inapelable de la muerte, y son las fuerzas performativas las que constituyen las condiciones de posibilidad de la transformación onto-histórica. La voluntad de poder y el recurso de las fuerzas performativas no se oponen a la muerte, no pretenden combatir la función disolutiva de la entropía, sino más bien, hacer de la existencia, por efímera que ésta sea, un acto de singularidad creadora-destructora, ¿o acaso destructora-creadora?; la dialéctica performativa no es unidireccional. ¿Acaso no dijo Nietzsche: *Este es mi universo dionisiaco que se crea y se destruye perpetuamente a sí mismo?* La singularidad onto-histórica es la consecuencia definitiva de la voluntad de poder, la cual no es propiedad natural de todos los seres, sino sólo de aquellos que están determinados por el instinto de afirmación de la diferencia, de la pulsión de autoafirmación del ser; de ahí, entonces, que no exista una cierta ética trascendental de la libertad, sino, más bien, una pluralidad de sistemas éticos de libertad, tantos como guerreros existen, o han existido, en el devenir de la historia. Sí, los valores de libertad conforman la ética del guerrero. Y el auténtico

guerrero puede crear a partir de la destrucción, o también puede destruir partiendo de la creación, conforme a la disposición que haga de las fuerzas performativas de su contexto socio-histórico, en la afirmación libre de su ser. No hay libertad en la indeterminación, el verdadero acto libre sólo puede acontecer en el marco de las determinaciones onto-históricas. La vocación del guerrero es la transformación permanente del orden existencial, histórico y social prevaleciente.

La deontología paranoica somete el devenir de la vida individual y colectiva al delirio del deber que instauran los principios fundamentales de la existencia, sean divinos, naturales y/o históricos. El ser es, no puede ser siendo porque implicaría que el no ser puede devenir ser; en consecuencia, el ser del ente es una necesidad metafísica, un deber trascendental. El dogma deontológico dona sentido y significado existencial al ser humano, en función del deber trascendental. Así, entonces, la voluntad del deber es el sustrato de la deontología paranoica. Los principios trascendentales que sustentan el sistema de valores de la deontología paranoica son revelados por la voluntad divina, reconocidos de las leyes metafísicas o naturales por la razón o derivados lógicamente de la dialéctica socio-histórica por el pensamiento materialista y, en consecuencia, no pueden, no deben cuestionarse a riesgo de convertirse en apóstata, mitómano o contra-revolucionario. De ahí, entonces, que los delirios deontológicos tengan un carácter sagrado, formal o socio-histórico, pero siempre revestidos de un cierto sentido religioso. Religión de lo divino, filosofía metafísica, ciencia natural o culto cívico. El acontecer de la vida es contingente pero los valores trascendentales son universales, unívocos, trans-histórico e irrecusables, por ende, allende la voluntad individual y/o popular, son los verdaderos determinantes de la vida recta, el destino justo y la salvación humana. En tal perspectiva, acaso no fue Lenin quien planteó: *¿Libertad? ¿para qué? La libertad y la igualdad sólo existirán en el orden establecido por los comunistas*; un orden que sólo deviene inexorable de la resolución socio-histórica que impone la dialéctica materialista. En cuanto contingente, la vida siempre se encuentra en falta, en deuda, en penuria, y sólo puede ser resarcida, redimida y consumada mediante la

observancia del deber trascendental. La deontología paranoica funda la **Metafísica Binaria de Oposición** con que se encadena el instinto vital a los valores trascendentales.

En síntesis, la significación y el sentido de la vida, en la moral de esclavos, proviene del sistema de dominio vigente, mientras que en la ética de libertad deviene de la afirmación de la singularidad del ser y en la deontología paranoica deriva del deber trascendental. La voluntad de servidumbre genera esclavos, la voluntad de poder guerreros y la voluntad del deber profetas, misioneros. Para el esclavo la revolución es un medio de renovación del poder, para el guerrero un dispositivo de transformación onto-histórica y para el profeta-misionero un estado de transición al destino humano verdadero.

II

Al definir el sentido y el significado de la existencia, a su vez, los valores determinan las diferentes formas de relacionarse, de comprometerse, de involucrarse, de asumir el instinto vital propio del ser humano; de tal manera que el esclavo sólo permanece sumiso ante el devenir de la vida, el guerrero la habita con insaciable apetencia y el profeta-misionero se deja arrastrar disciplinado por los rígidos preceptos que dictan el recto vivir. La mansedumbre es la actitud humana fundamental para la voluntad de servidumbre, porque comporta la renuncia de sí, la renuncia del mundo y de los avatares del destino que conmocionan las emociones, las pasiones, las pulsiones, los apetitos del cuerpo y del espíritu, subvirtiendo la estabilidad orgánica del orden establecido en el cosmos. El esclavo siempre percibe la vida como una pesada carga, como un lastre del cual debe despojarse por entero para poder existir en comunión absoluta con el sistema de dominio prevaleciente. En consecuencia, la resignación a la vida y sus aciagas contingencias es la columna vertebral del sistema moral del esclavo. Por su parte, la asertividad es la actitud sustantiva para la voluntad de poder, dado que implica la afirmación de sí, de la propia singularidad del ser, la afirmación de los envíos vitales con todas sus inesperadas emergencias, aun cuando conmocionen el equilibrio de la corporalidad, del pensamiento y del alma. El guerrero anticipa la vida como una oportunidad siempre abierta

para instaurar nuevas formas de ser, para revolucionar el orden de la existencia y crear modos alternativos de vivir. La provocación continua de los sentidos, de las pulsiones, de las sensaciones, de las facultades, es una copa que el guerrero degusta con divino placer. En tal perspectiva, la autodeterminación vital de la existencia, pese a todos sus impredecibles riesgos, es el valor nodal del sistema ético del guerrero. La autodeterminación del ser es el sustrato de la libertad. Y en tanto, la docilidad disciplinada –no la *docilidad servil*, propia del esclavo– es la actitud nuclear de la voluntad del deber porque compromete las tensiones de la vida a la rectoría de los valores trascendentales, universales, primordiales, tales como la felicidad, la salvación, el honor, la justicia y/o la bondad, entre otros. El profeta-misionero advierte la vida como una oportunidad cerrada para alcanzar la existencia justa mediante la dialéctica de oposición, es decir, niega las pulsiones vitales para afirmar la “vida verdadera” subyacente en los valores que le preceden y le trascienden. La afirmación de la vida deviene por efecto de la negación de los instintos vitales y la aceptación de los azares de la existencia, a los cuales, instintos y azares, el profeta-misionero no teme de forma alguna, ni los asume como un peso insufrible, todo lo contrario, representan la ocasión para resistir la intemperancia y confirmar la templanza necesaria, la moderación indispensable, que imponen los valores trascendentales. A mayor intensidad de los instintos le es directamente proporcional la fuerza del estoicismo para resistirlos; a mayor adversidad de los infortunios del destino le corresponde una virtud superior para afirmarse en sus valores. La vida es un simple decurso de valores trascendentales en donde el profeta-misionero navega, fiel, sin

desviarse un ápice del sino correcto, a riesgo de perderse, de condenarse. Así, entonces, la fidelidad es el valor primordial del sistema deontológico del profeta-misionero. La identidad onto-histórica de la voluntad del deber se realiza en la fidelidad irrestricta e intolerante a los valores que dotan de propósito final a la vida. El profeta-misionero prefiere martirizar la vida, renunciar a ella, antes que traicionar los valores mediante los cuales define su propia existencia.

El profundo miedo a vivir del esclavo propicia la integración funcional de la manada, donde el buen pastor, el líder moral, el caudillo carismático, etc., sólo es otro esclavo que goza del engañoso privilegio de someterse al bienestar del rebaño, a través de la preservación del sistema de sometimiento de los corderos. Mandar obedeciendo, gobernar sirviendo. El insaciable apetito vital propio del guerrero, por su parte, genera misántropos ascetas, desarraigados de su contexto y de su tiempo específico de vida. Construir destruyendo los sentidos de la existencia, destruir construyendo los significados de la vida. En tanto, la irrevocable fidelidad al ideal de vida del profeta-misionero provoca la constitución de legionarios, de milicianos, de congregaciones, cuyo adalid suele ser el más fervoroso creyente, el más intolerante piadoso, el más devoto místico, dueño exclusivo de la única verdad que norma el devenir del destino humano. Existir legislando, promulgar viviendo.

Para seguir leyendo:

***Nietzsche, Friedrich. (2006) *La Genealogía de la Moral*. Alianza Editorial, España**

***Savater, Fernando. (2009) *La Tarea del Héroe: Elementos para una Ética Trágica*. Ariel, España**

Bibliografía: Nietzsche, Friedrich. (2006) *La Genealogía de la Moral*. Alianza Editorial, España

- (2006) *La Voluntad de Poder*, EDAF, España

- (2007) *Política para Amador*. Ariel, España

- (2012) *Más Allá del Bien y del Mal*. Alianza Editorial, España

Savater, Fernando. (2008) *Ética para Amador*. Ariel, España

- (2009) *La Tarea del Héroe: Elementos para una Ética Trágica*. Ariel, España

Francisco Marín: Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco (UAM-X). Profesor-Investigador de la Unidad 161, Morelia, de la Universidad Pedagógica Nacional (UPN). Ganador del X Certamen Nacional de Ensayo: “Alfonso Reyes”, convocado por el Consejo para la Cultura de Nuevo León, el Ayuntamiento de Monterrey, el Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, y la Universidad Autónoma de Nuevo León (1998). Ganador del 1^{er} Lugar de Poesía en Español, categoría adultos, del *International Poetry Competition “Féile Filíochta*, convocado por Dún Laoghaire-Rathdown County Council, Irlanda. (2003).-





CONTRA EL IDIOTISMO [APOLITICISMO]⁵⁴

Jaime Araujo Frias
jaraujofrias@gmail.com

Cuando se abriga una convicción, no se la guarda religiosamente como una joya de familia ni se la envasa herméticamente como un perfume demasiado sutil: se la expone al aire y al sol, se la deja al libre alcance de todas las inteligencias. Lo humano está, no en poseer sigilosamente sus riquezas mentales, sino en sacarlas del cerebro, vestirlas con las alas del lenguaje y arrojarlas por el mundo para que vuelen a introducirse en los demás cerebros.

Manuela Gonzáles Prada.

La política, tradicionalmente ha sido conceptualizada como el ejercicio de un poder unilateral, sin referencia dialéctica a su sede, la voluntad popular. De este modo, los representantes políticos una vez elegidos no tienen que dar cuenta a nadie de nada, e incluso, pueden usar el monopolio legítimo de la violencia para mantener el orden estatal (Weber, 1972: 83). Lo cual ha degenerado que en Perú, como en otros países, la actividad política sea vista por los ciudadanos en general como un oficio de gente deshonesto, malvada y sin escrúpulos.

En nuestra opinión, concebir la política como un poder unilateral sin referencia al poder que lo funda, la voluntad popular, es un despropósito que merece ser denunciado. Y, asumir que la política es un oficio de gente deshonesto es un grave peligro para la convivencia social democrática, que debe ser extirpado con urgencia. Reflexionemos brevemente por qué.

Lo político tiene que ver con el concepto, mientras que la política refiere a la praxis. Así,

⁵³ Estudiantes universitarios de la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa-Perú, manifestándose en defensa del “Valle de Tambo” y contra el “Proyecto Minero Tía María”. Foto: Helard Añamuro Chambi (Mayo del 2015)

⁵⁴ Parte del presente ensayo ha sido publicado previamente en el sitio web: <https://jaraujofrias.wordpress.com/>

toda política [praxis] presupone lo político [el concepto]. La política es la gestión de los asuntos comunes en un determinado Estado con personas con quienes no se ha elegido vivir. En otras palabras, es el oficio de gestionar el poder al servicio del bien de todos. Por lo anterior, Aristóteles conceptualizó al ser humano como un animal político: un ser que solo puede vivir y desarrollar su proyecto de vida con los otros, los socios [de aquí la palabra ciudadano].

Previamente, cabe advertir, que el concepto de poder, tradicionalmente ha sido entendido como la “probabilidad de imponer la propia voluntad dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera sea el fundamento de esa probabilidad (Dussel, 2009: 23). Es decir, el poder ha sido conceptualizado como potestad para dominar al gobernado. En síntesis, la política desde la perspectiva malintencionada ha sido [y lamentablemente sigue siendo] el arte de expropiar la voluntad de los otros para someterlos y no para servirlos, que es lo que pensamos que debe ser la política.

Porque en efecto, de una lectura atenta de Spinoza, Dussel (2009: 59) encuentra que la noción de poder depende de la constitución de dos conceptos que lo definen: el poder como *potentia* y el poder como *potestas*. La *potentia* es el poder popular, comunitario que al delegarlo para que alguien la ejerza (autoridad) se

convierte en *potestas*. Es decir, la *potentia* constituye la *potestas*. O, dicho de otro modo, el poder originario, el primer poder, es el instituyente, que lo tiene el pueblo; éste elabora la Constitución sobre la cual se constituyen las instituciones: el Estado. De ahí que quienes mandan tienen que hacerlo obedeciendo⁵⁵ a quienes les confiaron el poder originario: el pueblo (Bautista, 2014: 49). Es decir, la política es una actividad humana que se ocupa de la gestión del poder de los ciudadanos de un determinado Estado para ponerlo al servicio los intereses comunes y públicos. De manera más simple: *es un servicio a quien la hace posible, el pueblo*.

Conceptualizada así, la política necesariamente presupone la contradicción, el desacuerdo con toda acción de la autoridad que no esté encaminada a satisfacer los intereses comunes de aquellos que le confiaron su poder y con él sus intereses colectivos y públicos. Es decir, al delegar su poder en una persona concreta (presidente, congresista, alcalde, etc.) lo mínimo que tienen que hacer los socios es intervenir cuando dicho encargo no sea satisfecho o sea traicionado.⁵⁶ Porque el pueblo no renuncia a su poder [como enseñaron Hobbes y luego Weber para justificar la política como dominio] si no que solamente lo delegan, y por ello puede recuperarlo cuando la autoridad devenga en tiranía.

Y esta es, entre otras cuestiones, la razón fundamental por la que intervenir en los asuntos de interés común y público era para los griegos la actividad social más preciada: *todo ciudadano tenía el deber de hacerlo*. De tal manera que quienes se abstendían eran considerados enfermos⁵⁷. Padeían la terrible enfermedad del “idiotismo”. La palabra idiota proviene del griego *idios* que significa privado, uno mismo; hostilidad a las cuestiones de interés común y

público. Este término se utilizaba para nombrar a los ciudadanos egoístas que vivían inmiscuidos en sus problemas personales y no se interesaban por los asuntos comunes, es decir por la política. Así lo confirma Savater cuando dice que los griegos utilizaban la expresión *idiotéz* para referirse a quién no se metía en política.

De modo que, participar en las cuestiones de interés común era síntoma de salud social y de honorabilidad para los contemporáneos de Pericles, Sócrates y Aristóteles. Pero también para nuestra cultura andino-amazónica, participar en las tareas comunitarias, en los asuntos que benefician a todos, es señal de pertenencia y de armonía con los miembros de la comunidad: el *ayni*, la *minka*⁵⁸, el trueque, etc., son expresiones de que la política es praxis comunitaria, servicio a la comunidad y no servirse de la comunidad⁵⁹.

De aquí que la política posibilite lo más aberrante que hay el ser humano, lo cual explica por qué la política puede degenerar tanto que da asco. Pero también ser lo más noble que hay en la condición humana. El sacrificio personal por la humanidad.

Sin embargo, hoy la expresión *política* ha sido degenerada, vaciada de su contenido humano y llenado de inmundicia y engaño⁶⁰. Se nos ha hecho y continúa haciendo creer⁶¹ que es un oficio de gente despreciable y sin escrúpulos. ¡Dedícate a cualquier cosa, menos a la política!, se nos aconseja.

Pero, ¿es esto casual? No. Hay todo un programa diseñado para ahuecar las palabras y

⁵⁵ El presidente Boliviano Evo Morales acuña la expresión “poder obediencial” para designar la política como servicio al pueblo y no para servirse del pueblo.

⁵⁶ Los socios del Contrato Social [Estado] jamás renuncian a su poder, sólo lo delegan.

⁵⁷ La OMS define la salud como “un estado de completo bienestar físico, mental y social, y no solamente la ausencia de afecciones o enfermedades”. De modo que podemos decir que el apoliticismo [idiotismo] es una enfermedad social. Pero no cualquier enfermedad, sino para decirlo con Voltaire, “una enfermedad extraordinaria, porque no es el enfermo el que sufre con ella, sino los demás.”

⁵⁸ Son formas de comercio tradicionalmente de ayuda mutua practicada en comunidades indígenas conocidas como topo en los Andes. Así se presenta como un sistema de trabajo de reciprocidad familiar entre los miembros del ayllu, donde miembros de la comunidad ayudan a otros miembros en sus tareas particulares cuando se necesita ayuda, como en labores agrícolas y las construcciones de casas. Consistía en la ayuda de trabajos que hacía un grupo de personas a miembros de una familia, con la condición que esta correspondiera de igual forma cuando ellos la necesitaran, como dicen: “Hoy por ti, mañana por mí” y en retribución se servían comidas y bebidas durante ese tiempo. Véase, Wikipedia.

⁵⁹ El presidente Boliviano Evo Morales en sus diferentes discursos lo expresa así: “La política debería ser la ciencia de como servir al pueblo y no cómo servirse de él”.

⁶⁰ El capitalismo neoliberal no solamente ha elaborado su propia gramática. También ha inoculado una semántica que legitime sus intereses.

⁶¹ Es sabido que muchas repeticiones hacen una verdad. Los medios de comunicación [sobre todo, la televisión] son en este sentido, grandes industrias de verdades.

llenarlos de contenido que legitime el modelo económico dominante. El mismo que preconiza que la política debe someterse a la economía. De modo que, los bienes de interés común (reservas naturales, agua, luz eléctrica, educación salud, trabajo, etc.) desde esta perspectiva, deben de estar subordinados a la escala de intereses privados.

Contrariamente pensamos que debemos subordinar lo económico (y con ello los intereses privados) a lo político, que no es otra cosa que ponerlo al servicio de los intereses comunes. Dicho de otro modo, al servicio de la vida sin adjetivos, y de todo mecanismo que la posibilite, que la produzca y reproduzca. Porque la economía ha de servir a la vida de todos y dejar de exigir que se la sirva y, ello solo es posible, si expurgamos el mal que llevamos a cuevas: el idiotismo.

Finalmente, incitamos a los ciudadanos a intervenir en la política.⁶¹ No hacerlo es

renunciar a ser saludables para malvivir en la agonía crónica, a la espera que un mundo mejor nos será dado por arte de magia. Mientras tanto seguimos haciendo de nuestra desgracia y miseria el fundamento del derroche de unos cuantos, de aquellos que nos dicen que la política es un asunto que los ciudadanos honestos deben evitar. ¡Desidioticémonos! Participemos en política. La política es del pueblo (potentia)⁶² y debemos usarlo para el beneficio común. Porque no es poder para dominar, sino, poder para servir a aquello que la hace posible, la vida, y la vida de todos los seres humanos. Si no lo hacemos, seremos despiadadamente castigados.

Lectura recomendada:

Bautista S., J.J. (2014) *¿Qué significa pensar desde América Latina?* Madrid: Akal. Y *Hacia una racionalidad transmoderna y post occidental.* Madrid. Akal.

Dussel, E. (2006). *20 tesis de política.* México: Siglo XXI.

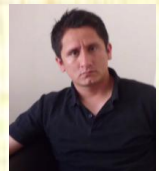
Referencias bibliográficas:

Bautista, J. J. (2014). *¿Qué significa pensar desde América Latina? Hacia una racionalidad transmoderna y post occidental.* Madrid: Akal.

Dussel, E. (2009). *Política de la liberación: Arquitectónica.* Vol. II. Madrid: Trotta.

Weber, M. (1972). *El científico y el político.* Madrid: Alianza Editorial.

Jaime Araujo Frias: (jaraujofrias@gmail.com). Abogado y Filósofo. Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa- Perú. Miembro del Comité de Relaciones Académicas de la Revista Humanidades Populares de la Academia Libre y Popular Latinoamericana de Humanidades con sede en Concepción-Chile.-



Recibido 22/9/2015. Aceptado 26/10/2015.

⁶² Así como tenemos el derecho de elegir a nuestras autoridades, tenemos el deber de intervenirlas cuando no trabajen por los intereses por los cuales los hemos elegido.

⁶³ El pueblo, dice Enrique Dussel, es la sede del poder, no es el Estado, ni el líder, ni ninguna corporación económica, ni nadie. Todos, absolutamente todos están al servicio de la voluntad popular, porque la sede del poder reside en ella y las autoridades e instituciones ejercen un poder delegado.



EL DEVENIR MINORITARIO EN DELEUZE Y GUATTARI

María Luz Baravalle
luzbaravalle90@hotmail.com

La elaboración que se presenta a continuación tiene como objeto exponer las reflexiones de los autores sobre los fenómenos de resistencia a la captura capitalista por parte de las minorías y a las relaciones estrechas que se establecen entre el deseo y el poder, es decir, la relación que se establece entre la producción de energía de los cuerpos y la memoria en los agentes, gestada por el capitalismo para producir excedentes materiales y libidinales, asegurando así sus intereses y la reproducción social.

Las minorías que componen lo social, con sus prácticas y estados nomádicos problematizan el orden instituido, y descubren la manera en que el poder incide sobre lo social y en la construcción de las subjetividades.

De este modo, se pretende exponer la posibilidad de las rupturas en los órdenes socio-políticos y productivos del capitalismo, y la desarticulación de prácticas que determinen un cuerpo social homogéneo.

Palabras claves: Deseo-Poder-Capitalismo-Pensamiento nómada-Resistencia.

I. El devenir minoritario

La presente elaboración dirige sus interrogantes al campo de lo político cuando reflexiona sobre la ontología del cuerpo social que expone Gilles Deleuze y Félix Guattari. Los autores la abordan como un conjunto de agenciamientos de los fenómenos que tiene lugar en un enfrentamiento entre fuerzas, donde terminan por prevalecer unas fuerzas por sobre otras.

La realidad en general, y lo social como parte de ella, es entendida como el resultado de la interacción entre centros de fuerza; los cuerpos físicos que la componen interactúan por

relaciones de oposición o colaboración de fuerzas, son asimismo efectos de las relaciones de poder diferenciales de estos centros de fuerzas.

Todas las relaciones posibles entre los cuerpos o complejos, es decir, todas las relaciones que se pueden establecer en el cuerpo social son de poder y de deseo. El encuentro de fuerzas donde algunas prevalecen sobre otras da cuenta de la idea de poder a la que referimos; mientras que el deseo, queda manifiesto en las líneas de territorialización, y de desterritorialización de un individuo o de un grupo.

Es preciso mencionar que a esta interacción se añade la idea deleuziana del tiempo, inspirada en Friedrich Nietzsche, que está basada en el movimiento, a partir de ello se entiende que todos los acontecimientos y fenómenos del mundo se encuentran en constante devenir, sujetos al cambio y a la mutación.

Por lo que sigue, los autores en su lectura de la realidad, observan que las formaciones sociales se definen en función de procesos maquínicos, que muestran dos matices: en primer lugar, la máquina capitalista, que mediante fuerzas estatales convierte el espacio social en estriado y homogéneo.

En segundo lugar, los márgenes o minorías, equivalentes de la máquina de guerra, que surgen en periodos en los que el Estado como organismo tiene problemas con su propio cuerpo, y en el reclamo de privilegios, lo fuerzan a abrirse a ellas, que lo desbordan. Sin embargo, estos son cortos instantes revolucionarios en los que a partir de la movilidad y de la huelga, dejan de obedecer a las conveniencias del Estado.

El Estado como ofensiva, ha tenido como tarea acabar con el nomadismo de un cuerpo, sedentarizando la fuerza de trabajo, regulando los movimientos en el flujo de trabajo, creando corporaciones y recurriendo a mano de obra entre los indigentes.

Instalando el nihilismo en las formas de sentir, pensar y hacer, es que el Estado favoreció la permanencia en un estado de debilidad/docilidad y la imposibilidad del hombre de devenir desterritorializado, sin una identidad estable; y si nos referimos al cuerpo social, la imposibilidad de devenir como cuerpo móvil.

Ello trajo aparejado la dificultad para pensar el fenómeno mismo de las minorías, en el intento de obstaculizar las condiciones para que se gesten e introduzcan prácticas de libertad, heterogeneidad y metamorfosis en el cuerpo social.

Las líneas desterritorializadas son aquellas que amplían los espacios para la multiplicidad ya que permiten desvincular el deseo de las capturas del aparato estatal capitalista; a sabiendas que el deseo impregna todos los procesos sociales, políticos y productivos y que está unido a flujos y complejos, es que puede provocar rupturas y movimientos como los de devenir-animal, devenir-niño y devenir-mujer.

Además, el deseo se encuentra conectado con el sentimiento de poder, este último se ve realzado o agotado en la medida que aumenta la capacidad de afectar o ser afectado, por lo que tiene lugar el proceso de devenir, que es contenido del deseo.

Las minorías a partir de la introducción de sus prácticas nomádicas posibilitan entonces nuevas capacidades de sentir, de ser influido y de accionar en los individuos dentro del campo político, independientemente de su raza, género o status social.

El capitalismo, por el contrario, tiene como fin la reproducción social y la producción de excedentes materiales y libidinales para su propia conservación. Su forma de operar es que los agentes sociales produzcan energías que posteriormente sean reprimidas, generando una esquizofrenia social. De este modo se alimenta la maquinaria capitalista, maximizando sus beneficios y sedimentando la estructura social homogénea.

Comprendiendo el punto de partida teórico de los autores, es posible exponer dos actitudes para interpretar los fenómenos y que se emparentan por un lado, a la perspectiva del aparato estatal, y por otro, a la mirada de las minorías que surgen en su interior:

a. Reproducir, que implica la permanencia de un punto de vista fijo, exterior a lo reproducido.

b. Seguir, que es algo distinto, donde la búsqueda de las singularidades de una materia o de un material, no se dirige hacia el intento de descubrir una forma.

A partir de ello los autores afirman que “uno no cesa de reterritorializarse en un punto de vista, en un campo, según un conjunto de relaciones constantes, pero según el modelo ambulante, el proceso de desterritorialización, constituye y amplía el propio territorio”⁶⁴. Por tanto, es posible seguir un flujo en un campo de vectores en el que las singularidades se distribuyen como otros tantos “accidentes”.

Se pone de manifiesto así, la rivalidad entre estas dos actitudes donde la que se define como “ambulante” o “nómada” no está destinada a tomar un poder, ni a un desarrollo autónomo. Carece de medios para ello, se subordinan todas

⁶⁴ DELEUZE Gilles y GUATTARI, Félix. *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Trad. José Vázquez Pérez. Pretextos. Valencia, 2004. Pp.378.

las operaciones a las condiciones sensibles de la intuición y de la construcción, conectando con el espacio liso.

La perspectiva “nómada” plantea más problemas de los que puede resolver: lo problemático sigue siendo su único modelo. Por el contrario, lo característico de la perspectiva basado en lo “real”, es sustraer todas las operaciones a las condiciones de la intuición para convertirlas en verdaderos conceptos intrínsecos o categorías, esto quiere decir, que aquí la desterritorialización implica una reterritorialización en el aparato conceptual, que dificulta que las operaciones diferenciales *sigan* la evolución de un fenómeno.

Esta perspectiva que obedece al aparato estatal no confiere un poder a los intelectuales o creadores de conceptos, sino que los convierte en un organismo estrechamente dependiente, cuya autonomía sólo es ilusoria, pero que es suficiente para anular toda capacidad a aquellos que ya sólo hacen reproducir o ejecutar.

Esto no implica que el Estado no tenga dificultades con ese cuerpo de intelectuales que él mismo ha engendrado, que reivindican nuevas pretensiones nomádicas y políticas. El Estado se ve constantemente obligado a reprimir la labor nómada porque implica oposición a las normas del Estado en lo referente a la organización del campo social y a la división del trabajo, a saber, una sociedad dividida en gobernantes-gobernados, en intelectuales-manuales, en teórico-práctico.

Ante esta forma de pensar que Deleuze y Guattari confieren al “pensador privado” porque carga con cierta idea de una interioridad que fabrica el pensamiento, los autores proponen un *pensamiento del afuera*. Poner al pensamiento en relación inmediata con el afuera, con las fuerzas del afuera, convertir el pensamiento en una máquina de guerra, que tenga como problema no el modelo arquitectónico, sino el problema del relevo.

De acuerdo a como expresan los autores: “Este contra-pensamiento habla de una soledad absoluta, es una soledad extraordinariamente poblada, como el propio desierto, una soledad que ya enlaza con un pueblo futuro, que invoca y espera a ese pueblo, que sólo existe gracias a él, incluso si todavía no existe... carecemos de esta última fuerza, a falta de un pueblo que nos empuje. Buscamos ese apoyo popular... Todo pensamiento ya es una tribu, lo contrario de un

Estado. Y esa forma de exterioridad para el pensamiento no es en absoluto simétrica de la forma de interioridad. La simetría solo podría existir entre polos o núcleos diferentes de interioridad. Pero la forma de exterioridad del pensamiento- la fuerza siempre exterior a si misma o la última fuerza- no es en modo alguno, otra imagen que se opondría a la imagen que se inspira en el aparato del Estado. Al contrario es la fuerza que destruye la imagen y sus copias, el modelo y sus reproducciones, toda posibilidad de subordinar el pensamiento a un modelo de lo Verdadero, de lo Justo o del Derecho”.⁶⁵

Esta forma de exterioridad sitúa al pensamiento en un espacio liso que debe ocupar sin poder medirlo y el cual no posee método posible, ni reproducción concebible sino únicamente etapas, reactivaciones.

En este sentido los artistas y los filósofos, manifiestan aquella forma de pensamiento que se ejerce a partir de un desmoronamiento central que solo puede vivir de su propia imposibilidad para crear forma, poniendo de relieve únicamente rasgos de expresión en un material, desarrollándose periféricamente en un puro medio de exterioridad, en función de singularidades no universalizables, de circunstancias no interiorizables.

Tomando distancia de la perspectiva que defiende la interioridad central del concepto como medio de control, control de la palabra, de la lengua pero también control de los afectos, de las circunstancias e incluso del azar, se opone el pensamiento de los artistas, como proceso y desarrollo, actuando como debería hacerlo una máquina de guerra o un cuerpo que se carga de intensidad pura. Necesidad de no tener el control de la lengua, de ser un extranjero en su propia lengua, para que la palabra venga hacia uno y se dé lugar a la creación de algo incomprensible.

Gestando un pensamiento que enfrenta fuerzas exteriores en vez de recogerse en una forma interior; que actúa por etapas en lugar de formar una imagen; un pensamiento-acontecimiento en lugar de un pensamiento-sujeto; un pensamiento-problema en lugar de un pensamiento esencia; un pensamiento que recurre a un pueblo en lugar de tomarse por autoridad.

La imagen clásica del pensamiento y el estriaje del espacio mental que ella obtiene,

⁶⁵ *Ibíd.* Pp. 382.

aspira a la universalidad. Todos los géneros de lo real y de lo verdadero encuentran su sitio en un espacio mental estriado, desde el doble punto de vista del Ser y del Sujeto, bajo la dirección de un “método universal”.

Por eso el pensamiento nómada que rechaza ese tipo de imagen y procede invocando una raza singular y se despliega en un medio sin horizonte como espacio liso, estepa, desierto o mar. La raza aparece aquí definida como “tribu” y el espacio liso definido como “medio”. Una tribu en el desierto, en lugar de un sujeto universal bajo el horizonte del Ser englobante. La tribu-raza solo existe al nivel de una raza oprimida, toda raza es inferior, minoritaria, no hay raza dominante que se defina por su pureza, sino por la impureza que le confiere un sistema de dominación. Bastardo y mestizo son los verdaderos nombres de la raza.

II. Conclusiones

A partir de lo expuesto se concluye que Deleuze y Guattari encuentran en la figura de los filósofos y artistas representado el *pensamiento del afuera*, un pensamiento que se define como una máquina de guerra, ya que posibilita nuevas capacidades de sentir, de ser influido y de accionar en los individuos dentro del campo político.

Esto naturalmente repercute en contraposición a las conveniencias del aparato estatal que enlazado al capitalismo, tiene como fin la homogeneización del cuerpo social que con su fuerza de trabajo lo consolidan y esto favorece al objetivo de erradicar el nomadismo, ya que los individuos se concentran en desarrollar tareas productivas y operan al modo de máquinas.

De este modo, se constituye un orden social que tiende a la reproducción y a la sobreproducción material y libidinal, para su propia conservación.

Bibliografía:

- CANGLI, Adrian. Deleuze. Una introducción. Ed. Quadrata. Buenos Aires, 2011.
DELEUZE, G. Nietzsche y la filosofía. Trad. Carmen Artal, Anagrama, Barcelona, 1971.
DELEUZE, G. y GUATTARI, F. Mil mesetas. Trad. José Vázquez Pérez. Pretextos. España, 2002.
MENGUE, P. Deleuze o el sistema de lo múltiple. Trad. Julián Manuel Fava y Luciana Tixi. Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008.
PATTON, Paul. Deleuze y lo político. Trad. Margarita Acosta. Prometeo Libros, 2003.

María Luz Baravalle: Becaria de la Secretaría General de Ciencia y Técnica. Universidad Nacional del Nordeste. Facultad de Humanidades. Resistencia, Chaco, Argentina. Año: 2015. Estudiante de la licenciatura de Filosofía. Universidad Nacional del Nordeste. -

En este sentido el pensamiento nómada de los intelectuales que se alza con pretensiones políticas cuestiona la organización del campo social y la división del trabajo, permite ampliar espacios para lo múltiple y liberar los flujos de deseo para que constituyan líneas desterritorializadas en un espacio liso.

Los flujos de deseo liberados provocan movimientos y rupturas, permiten que se generen múltiples maneras de devenir, y que estos movimientos desterritorializados *puedan ser examinados* incluyendo perspectivas marginales. En este proceso de territorialización y desterritorialización la actitud “nómada” no está destinada a tomar un poder que abogue respecto a lo Verdadero y lo Justo, a mantener un punto de vista fijo, a buscar un modelo conceptual al cual ajustar la realidad, sino a exponer la evolución de un fenómeno de acuerdo a operaciones diferenciales/diferenciantes, que carecen de método.

El pensamiento nómada rechaza un pensamiento que le otorgue reconocimiento al Sujeto y a las esencias, que tenga como fin dominar exhibiendo una imagen universal de la realidad.

El pensamiento nómada se define como creación que prioriza el acontecimiento, el problema, y el pueblo. Los bastardos y mestizos, las minorías, son la máquina de guerra que se presenta como puente hacia el futuro en la producción de lo nuevo, lo heterogéneo, lo marginal, lo autónomo, todo aquello que resiste a la captura capitalista con su existencia, relatos y prácticas nomádicos.

Para seguir leyendo:

- DELEUZE, G. y GUATTARI, F. Mil mesetas. Trad. José Vázquez Pérez. Pretextos. España, 2002.
MENGUE, P. Deleuze o el sistema de lo múltiple. Trad. Julián Manuel Fava y Luciana Tixi. Las Cuarenta, Buenos Aires, 2008.
PATTON, Paul. Deleuze y lo político. Trad. Margarita Acosta. Prometeo Libros, 2003.



LA PARANOIA

Mariela Rodríguez Cabezal
marielarcbz@hotmail.com

¡Qué cerca está la locura de la cordura! Surgió dentro del período de entreguerras el método paranoico-crítico de Dalí, un método dispuesto a quebrar “la realidad”, cuando la realidad que se vivía era para muchos algo que en nada tenía que ver con la realidad de los ideales.

La paranoia pretende vivir otra realidad. Y hay que ver que a veces la realidad está hecha de sueños de la razón que producen monstruos.

La fuerza del método paranoico-crítico reside en el poder del inconsciente, en dejarlo fluir para hacer valer al principio del placer enfrentado al de la realidad.

Bien, la paranoia se enfrenta al supuesto estado de cosas real de un modo muy parecido. Dalí decía que la diferencia entre él y un loco era que él no estaba loco.

Y hay que ver que la cultura occidental, basada en la represión y la doble moral, da ganas de subvertir las cosas, de vivir una realidad interior –por así decirlo-. A lo que hay que agregar que hay un control social indiscutible, hay sistemas de vigilancia que inducen con fuerza a la paranoia.

¡Qué cerca está la locura de la cordura! Si interpreto las letras y los números de la matrícula de los autos de un modo persecutorio, estoy en el error, pero si lo hago como quien se vuela de la realidad poéticamente, estoy haciendo algo creativo. Los surrealistas examinaron la locura y sus recursos como herramientas creativas.

La locura, una manera de soñar despiertos. Todo es creación de símbolos y de interpretaciones de los mismos. Hay una forma también de conocimiento irracional y no sólo porque los sueños tienen mucho que decir; el

delirio pinta igualmente verdades de la personalidad y por qué no de ciertos aspectos de la sociedad. Hay un código latente de contenidos que descifrar. Breton, en el Manifiesto Surrealista, hablaba de liberar a los humanos del imperio de la lógica e introducirlos al mundo de los sueños.

¿Qué es la paranoia? Una forma de relacionar persecutoriamente objetos que, aparentemente- desde una perspectiva racional- no tienen conexión ninguna.

¡Qué cerca está la locura de la cordura! Proyectamos lo subjetivo cuando decimos conocer “la realidad”. Bien, en la paranoia se proyecta enfáticamente el mundo interior de miedos y fantasías. Y hay que ver que todos –es una cuestión de grados- tenemos ciertos rasgos paranoides que sirven de protección frente al medio en situaciones de riesgos.

La confusión entre realidad e irrealidad no es un asunto de más o menos inteligencia, el delirio es un estado mental que en nada tiene que ver con eso.

Según Laing, este tipo de estados psicóticos se produce por el “atascamiento” existencial en el que ciertas personas tienden a entrar por una predisposición unida a determinados condicionamientos ambientales.

La esquizofrenia, la personalidad dividida, escindida de los otros y de sí misma, es más pasible de un análisis existencial que de otra cosa. Esto está en la base del sistema social. Surge ante el choque contra una “realidad” pobre medida en función de aspiraciones en las que el yo desearía encontrarse. Cuando lo ideado no condice con cierta realidad asumida desde parámetros racionales. Y así la irracionalidad irrumpe y gana terreno, como en el sueño.

Adiciónese a esto, como ya anoté, los índices de vigilancia que esta sociedad posmoderna tiene cada vez más. Es muy interesante que Laing diga que mientras existe una palabra para designar el sentimiento de existencia de una persecución imaginada, no hay una palabra que designe la situación en la cual no se toma conciencia de que se está siendo perseguido cuando esto es real, como tampoco hay una palabra que designe a los perseguidores que no toman conciencia de que lo son.

La sociedad se defiende. ¡Qué cerca está la locura de la cordura!

La película “La isla siniestra” de Martín Scorsese, protagonizada por Leonardo Di Caprio, ilustra a través de sueños, y sueños de sueños, la posible racionalidad de la locura y la posible irracionalidad de ciertas costumbres, entre ellas las del tratamiento de la locura.

El confinamiento, la exclusión y la represión policíaca que se usan para aislar al “loco”, reducido a una condición animal o bestial, están presentes en dicho film; y por lo tanto, entre otras cosas, recuerdan los análisis de Foucault en su libro “Historia de la locura en la época clásica”.

Lo que la sociedad no parece querer ver es que muchas causas de los síntomas de locura que se diagnostican a algunas personas, forman parte medular de los ejes de la propia sociedad, o del núcleo familiar de donde provienen los supuestos locos. Porque la conducta es en estos casos el emergente de un campo.

Se actúa por la fuerza, se margina, se quiere exorcizar el mal de la locura, cuando en

realidad muchas causas están en el seno de las estructuras del medio de donde proviene el bien o mal diagnosticado “insano”.

La hospitalidad policial se justifica bajo el supuesto de la necesidad de seguridades ante quienes se ven como un peligro social. Todo esto mientras muchos signos de la civilización son asimismo peligrosos en la misma medida en que se dictaminan como normales (¿?). Y es que la “normalización”, como forma de socialización es cuestionable.

Terremos la idea con dos citas de Foucault, la primera es una descripción relacionada con el tratamiento de lo que se ha dado en llamar la enfermedad de la locura que no dista mucho de la actualidad, y la segunda es una conceptualización que sirve como mensaje:

1) “Extraña es la superficie que muestra las medidas del internamiento. Enfermos venéreos, degenerados, disipadores, homosexuales, blasfemos, alquimistas, libertinos: toda una población abigarrada se encuentra de golpe, en la segunda mitad del siglo XVII, rechazada más allá de la línea divisoria, y recluida en asilos que habían de convertirse, después de uno o dos siglos, en campos cerrados de la locura.”

2) “Es decir, nunca hay locura más que por referencia a una razón, pero toda la verdad de ésta consiste en hacer brotar por un instante una locura que ella rechaza, para perderse a su vez en una locura que la disipa.”

**Para seguir leyendo del tema:
Toda la obra Foucault.**

Mariela Rodríguez Cabezal (n.1964) es egresada en Filosofía del Instituto de Profesores Artigas. Ejerce la docencia de dicha asignatura en Enseñanza Secundaria. Ha publicado varios artículos en semanarios como “La República de Platón”, y en la revista electrónica “Ariel”. Y ha publicado también los siguientes libros: “Artesanías con Palabras”, “Dudas que ahogan”, y “Como fue después. El debate modernidad-posmodernidad”.-



¿QUÉ IMPLICAN FILOSÓFICAMENTE EL MIMETISMO Y LA OSTENTACIÓN?



Una niña experimentando qué sucede cuando se pinta la piel y así va viendo cómo cambia su visión de sí misma. www.elpaisdelashadas.com

Cualquier superficie, incluso la piel humana, puede ser utilizada para pintar en ella, con diversas técnicas. Podemos escribirnos un número de teléfono en la mano, probar un color que vamos a pintar, ensuciarnos las manos, etc. Se hace probablemente desde que somos humanos. La piel se puede usar como fondo donde representar o crear alguna figura, símbolo, código (número en los campos de concentración) o indicación, y la lista de usos es similar a la de todas las pinturas y escrituras comunes. La piel se usa como el papel o la pared para graficar, con la diferencia de que es de un ser vivo. Pero en este caso el fondo participa activamente de la imagen.



Podemos usar el color para producir desconcierto en nuestros procesadores de unidades percibidas. *Planeta en expansión ¿Qué es body painting?*

Aunque no nos demos cuenta, la cancha siempre participa del partido.

Pero hay casos en que lo que se busca es cambiar la apariencia del mismo fondo, los límites de la unidad real atendida a los efectos de alguien que atiende. El camuflaje y la ostentación existen desde antes de que siquiera existiesen los humanos. Su efecto suele ser cambiar, mediante cambios de formas, cesías⁶⁶ y colores, las radiaciones emitidas hacia algún receptor sensible a ellas. Lo hacen los animales y el hombre, desde siempre. Como si en la cancha desdibujásemos sus límites y pintando el césped la hiciéramos parecer otra cosa. Es decir, en algunos caso deformamos la imagen para que el fondo parezca otra cosa, o más grande o más chico, o más lindo o más feo, o más peligroso o más inocente, o uno o plural.



Podemos hacer absurdas nuestras unidades percibidas, con tan solo un poco de pintura. *Hikaruchō. www.mdz.com*

Podemos modificar lo real y con ello su apariencia probando por acierto y error, o podemos estudiar e investigar nuestras capacidades e incapacidades de percibir (nuestras restricciones orgánicas para conocer), de tal modo de saber cómo engañar al ojo y al cerebro. Entonces la ciencia y la técnica pueden ayudar a “engañar”, para bien, para mal, o por simple diversión.

Pero lo curioso es que también sucede lo contrario. De los engaños, de los accidentes, de las ilusiones ópticas, podemos aprender cuáles

⁶⁶ *Cesía*, noción del mismo grado que el *color* o la *forma*: transparencia, reflexión, difusión, brillo, opacidad, etc. de la superficie en profundidad.

son nuestras capacidades e incapacidades y cómo es la realidad atendida. Se está aprendiendo cuáles son nuestras restricciones biológicas para conocer. La técnica puede ayudar al artista, pero el artista puede ayudar a la técnica. Y si uno busca en Internet por “*Pintura sobre piel*” encuentra fácilmente innumerables obras artísticas que desafían nuestras capacidades de discernir y las ponen en crisis. Muestran con exactitud dónde entramos en crisis. Y de aquí, de un diálogo entre arte y ciencia, podemos extraer temas filosóficos claves. Por ejemplo, que hace tiempo que sabemos que las apariencias a veces engañan, pero es hora de librarse del prejuicio de que entonces *siempre engañan*. Y para tener una más realista noción de qué tan representativas son nuestras imágenes de la realidad no hay otro camino que criticarlas, llevarlas a los límites que nos digan qué tan capaces somos de ser realistas y qué tanto idealizamos. Cosa hoy mucho más posible que antes, cuando no se sabía nada de la biología humana del conocimiento. Porque vivimos de nuestro ajuste para-vivir entre lo que percibimos y concebimos versus la realidad que nos afecta.

Y cuando se trata de percepción relacionada con el sexo, los descubrimientos pueden ser sorprendentes en los próximos años.

Si de percepción visual se trata, inevitablemente pasa por la pupila, la retina y la corteza visual. Y ya es claro que el efecto es diferente si el color es de la piel natural, o es un

azul o un verde. Y que las formas, si son de cierta curvatura (radio y tamaño), estructura y composición, tienen efectos diferentes que si son de otra manera. Y la combinación de los colores, las formas y el cómo se mueve denotan las consistencias. Y cómo todo ello depende de complejos procesos neuronales profundos o, sorprendentemente, de procesos orgánicos sencillos, periféricos, en la retina misma.



¿Tan excitante como desnuda? En realidad casi lo está. *You Tube: Mujer Se Pinta El Cuerpo y sale a Caminar.*

La discusión no es, entonces, entre polarizadas dicotomías arcaicas llamadas *apariencias* y *esencias*, o *hechos* y *fenómenos*, o *superficie* y *profundidad*, sino del cómo sucede realmente el camino causal de la información a lo largo de las vías que la especie ha establecido en nuestro cuerpo, según la evolución, la comunidad y el aprendizaje.-

[NOTICIAS DE FILOSOFÍA](#)

¿PARA QUÉ EDUCARNOS HOY?

A fines de octubre 2015, la Asociación Filosófica del Uruguay invitó a un evento a realizarse el 7 de noviembre, en Espacio Café de la Pausa, Teatro Florencio Sánchez, Grecia 3281, Montevideo, mediante le siguiente comunicado:

La Asociación Filosófica del Uruguay

Se pregunta y a su vez pregunta:

¿Para qué educarnos hoy?

Lanza con esta interrogante su propuesta de hacer con todos filosofía en la ciudad, como aporte a la reflexión y el debate de asuntos de actualidad cotidiana en espacios públicos de encuentro.

Y tiene el placer de invitarlos a reflexionar y a participar activamente en este diálogo sobre educación y sociedad, en el que dialogaremos con el Dr. Pablo Martinis y otros invitados.-



UNA MIRADA VAZFERREIRIANA A LA CIENCIA (parte II)

En la edición 15 de la Revista Ariel, dentro de esta columna, hemos comentado lo que pensaba nuestro filósofo vernáculo, Carlos Vaz Ferreira, acerca de la relación entre filosofía y ciencia,

en la que coincidía con algunos aspectos de las reflexiones realizadas por Husserl y Hawking. En primer lugar sobre la minimización de la enseñanza de la filosofía y sobre el peligro de abandonar la especulación filosófica. Básicamente planteaba que si los científicos tuvieran una base filosófica mejor, sabrían interpretar más claramente qué es trascendente y que es netamente práctico dentro de sus disciplinas particulares. Esto haría que los científicos se dedicaran a estudiar filosofía para hacer sus interpretaciones ellos mismos, abandonando su hostilidad e indiferencia hacia dicha disciplina.

Esta vez iremos un poco más al interior de la concepción vazferreiriana de ciencia en general y en particular de las matemáticas, a través de su texto *Trascendentalizaciones Matemáticas Ilegítimas y Falacias Correlacionadas*⁶⁷.

En este texto, Vaz afirma⁶⁸ básicamente:

Las matemáticas no son representación ni descripción de realidades, sino, diremos, medios de hacer presa sobre las realidades; medios, por una parte, de servirse de realidades, y por otra, de preverlas y de descubrirlas.

No son descripciones –en el verdadero sentido– de la misma realidad, sino (importantísimo comprenderlo) son como un *instrumento* que se aplica a la realidad para la *maîtriser*.

Luego explica, para que no queden dudas de sus creencias, que una fórmula es una descripción en sentido simbólico, no en sentido literal. En términos de Vaz: “morder” la realidad no es ser “igual a” la realidad. Cuando tomamos

“la fórmula o los procedimientos matemáticos como las representaciones de las realidades en sí, es cuando caemos en la falacia de trascendentalización ilegítima”⁶⁹.

Lo que afirma es que las matemáticas, cuando son aplicadas a la realidad como –por ejemplo– en la Física, son una herramienta que podemos utilizar para apoderarnos, adueñarnos de la “realidad” (sea lo que ésta sea), manejarla a nuestro antojo (en mayor o menor medida), predecirla y mejorar nuestro conocimiento de ella, acercándonos asintóticamente a ella; pero no para describirla tal cual es, como es en sí. En otras palabras, la realidad no está “escrita en lenguaje matemático”.

Este pensamiento instrumentalista se refiere básicamente a su concepción de lo que opinaba de algunas partes del cuerpo teórico de la Teoría de la Relatividad en su momento y acerca de lo que fueron sus conversaciones con Einstein (o por lo menos una parte conocida de ellas).

Así como mucha gente lo ha seguido a Vaz en este instrumentalismo, obviamente, también generó críticas. Una de ellas, que genera un muy interesante contrapunto entre ese instrumentalismo y la visión realista de la ciencia, es la que realizó el filósofo uruguayo Mario H. Otero en el artículo *De Falacias y No-Falacias en Vaz Ferreira*⁷⁰.

Esta crítica comienza desde el punto de vista histórico de la génesis de las matemáticas en el antiguo Egipto, donde surgió como formalización de aplicaciones prácticas de medición mediante generalizaciones inductivas. Según Otero, esas generalizaciones eran trascendentalizaciones legítimas y Vaz estaba equivocado al creer que no lo eran⁷¹.

Luego, continúa atribuyendo a Vaz un cierto *whiggismo* cuando éste analizó estos antecedentes históricos desde la perspectiva de principios del S. XX. El argumento utilizado por Otero para mostrar este nuevo error de Vaz incluye el afirmar que muchas teorías científicas

⁶⁷ Vaz Ferreira (1939).

⁶⁸ Ib. (74).

⁶⁹ Ib. (75).

⁷⁰ Otero (1996).

⁷¹ Ib. (53).

longevas y aceptadas por toda la comunidad científica (aquí aparecen implícitas y mezcladas una variante de la falacia ad populum –el argumento de la multitud- y la falacia ad verecundiam⁷²) están basadas en trascendentalizaciones de ese tipo⁷³. Otra razón más, relacionada con lo anterior, que Otero aduce para rechazar la visión de Vaz sobre las matemáticas y la física, es que la exposición de Vaz sólo incluye ejemplos de trascendentalizaciones ilegítimas pero no ejemplos de trascendentalizaciones legítimas⁷⁴. Otro caso es que las matemáticas se ocupan de pseudo objetos (es abstracta) y sus enunciados son hipotéticos: “no se sabe de qué se habla y no se está seguro de lo que se dice”⁷⁵.

También critica el criterio de verdad dependiente de la exactitud de los enunciados que, según Vaz, se aplica en las matemáticas, mientras que, según Otero depende de la relación argumental entre teoremas y axiomas. Este es un tema en el que se mezclan dos ramas diferentes de las matemáticas: uno se refiere a los cálculos matemáticos y el otro al cuerpo lógico-deductivo que compone la cadena de deducciones del análisis o la geometría y que no discutiremos aquí por un problema de espacio.

Pasando a la órbita de la Física, sobre la Teoría de la Relatividad⁷⁶, Vaz tiene una visión instrumentalista que Otero identifica como *idealista*. Además, éste afirma que el primero tiene un concepto *psicologista* de la observación científica. Esto puede significar que, cuando se aplica el concepto de simultaneidad en la Teoría de la Relatividad, las observaciones de los “percipientes” –como les llama Vaz- pueden no ser del todo objetivas. Eso para Otero es inadmisibles ya que considera a los científicos como percipientes/observadores más calificados, para generar datos objetivos en sus observaciones, que un simple observador humano.

Otras observaciones no menos fuertes que realiza Otero, aunque leyendo el diario del lunes, son:

- ¿Por qué las ciencias se aplican tan eficientemente? No olvidemos que Vaz afirmaba que se acercan a la realidad

como instrumento de dominio de la misma, pero eso no quiere decir que sean iguales a ella.

- El instrumentalismo ha sido abandonado (esta afirmación contiene implícito un argumento de la multitud más).

El artículo finaliza con una afirmación que es casi un taque ad hominem: Vaz Ferreira no tenía suficientes conocimientos matemáticos para opinar.⁷⁷

Sin embargo, en el discurso científico se siguen dando afirmaciones como las que Vaz hacía referencia. Por ejemplo, en Hawking⁷⁸:

No poseemos todavía una teoría completa y consistente que combine la mecánica cuántica y la gravedad. Sin embargo, estamos bastante seguros de algunas de las características que una teoría unificada de ese tipo debería tener. Una es que debe incorporar la idea de Feynman de formular la teoría cuántica en términos de una suma sobre historias. Dentro de este enfoque, una partícula no tiene simplemente una historia única, como la tendría en una teoría clásica. En lugar de eso se supone que sigue todos los caminos posibles en el espacio-tiempo, y que con cada una de esas historias está asociada una pareja de números, uno que representa el tamaño de una onda y el otro que representa su posición en el ciclo (su fase). La probabilidad de que la partícula pase a través de algún punto particular, por ejemplo, se halla sumando las ondas asociadas con cada camino posible que pase por ese punto. Cuando uno trata realmente de calcular esas sumas, sin embargo, tropieza con problemas técnicos importantes. La única forma de sortearlos consiste en la siguiente receta peculiar: hay que sumar las ondas correspondientes a historias de la partícula que no están en el tiempo «real» que usted y yo experimentamos, sino que tienen lugar en lo que se llama tiempo imaginario. Un tiempo imaginario puede sonar a ciencia ficción, pero se trata, de hecho, de un concepto matemático bien definido. Si tomamos cualquier número ordinario (o «real») y lo multiplicamos por sí mismo, el resultado es un número positivo. (Por ejemplo, 2 por 2 es 4, pero también lo es -2 por -2.) Hay, no obstante, números especiales (llamados imaginarios) que dan números negativos cuando se multiplican por sí mismos. (El llamado i ,

⁷²Copi(1976).

⁷³Otero (1996:53).

⁷⁴Ib. (54).

⁷⁵Ib.

⁷⁶Ib. (56).

⁷⁷Ib. (58).

⁷⁸Hawking (1988:122-123). Pido disculpas por la cita tan larga pero creo que merece la pena leerla completa ya que no tiene desperdicio alguno.

cuando se multiplica por sí mismo, da -1 , $2i$ multiplicado por sí mismo da -4 , y así sucesivamente.) Para evitar las dificultades técnicas en la suma de Feynman sobre historias, hay que usar un tiempo imaginario. Es decir, para los propósitos del cálculo hay que medir el tiempo utilizando números imaginarios en vez de reales. Esto tiene un efecto interesante sobre el espacio-tiempo: la distinción entre tiempo y espacio desaparece completamente. Dado un espacio-tiempo en el que los sucesos tienen valores imaginarios de la coordenada temporal, se dice de él que es euclídeo, en memoria del antiguo griego Euclides, quien fundó el estudio de la geometría de superficies bidimensionales. Lo que nosotros llamamos ahora espacio-tiempo euclídeo es muy similar, excepto que tiene cuatro dimensiones en vez de dos. En el espacio-tiempo euclídeo no hay ninguna diferencia entre la dirección temporal y las direcciones espaciales. Por el contrario, en el espacio-tiempo real, en el cual los sucesos se describen mediante valores ordinarios, reales, de la coordenada temporal, es fácil notar la diferencia: la dirección del tiempo en todos los puntos se encuentra dentro del cono

de luz, y las direcciones espaciales se encuentran fuera. En cualquier caso, en lo que a la mecánica cuántica concierne, podemos considerar nuestro empleo de un tiempo imaginario y de un espacio-tiempo euclídeo meramente como un montaje (o un truco) matemático para obtener respuestas acerca del espacio-tiempo real.

Creo que este texto habla a las claras a lo que se refiere Vaz con trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas.

Concluyendo, el contrapunto entre Vaz y Otero resulta muy interesante como objeto de estudio. Según el planteamiento de Otero, el lector puede tomar partido por la opción con la que tenga más afinidad intelectual porque es, más que nada, una crítica cuyas raíces parecen estar en las diferencias ideológicas entre el crítico y el criticado. El antagonismo parece entablarse entre un instrumentalismo/idealismo versus un realismo/materialismo y parece que no hay un término medio: se concuerda con uno o con otro.

BIBLIOGRAFÍA

VAZ FERREIRA, Carlos (1939). *Trascendentalizaciones Matemáticas Ilegítimas y Falacias Correlacionadas.* En *Homenaje de la Cámara de Representantes de la R. O. del Uruguay (1961)*. Tomo XI. *Algunas Conferencias Sobre Temas Científicos, Artísticos y Sociales*. Montevideo. Pp. 68-102.

OTERO, Mario H. (1996). *De Falacias y No-Falacias en Vaz Ferreira.* En Miguel Andreoli (Comp.), *Ensayos sobre Vaz Ferreira*. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación – Universidad de la República O. del Uruguay. Montevideo. Pp. 47-58.

HAWKING, Stephen (1988). *Historia del Tiempo, del Big Bang a los Agujeros Negros.* [Acceso 19/10/2015] Disponible en (http://antroposmoderno.com/word/Stephen_Hawking_Historia_del_Tiempo.pdf).

COPI, Irving (1976). *Introducción a la Lógica.* EUDEBA. Buenos Aires.-

NOTICIAS DE FILOSOFÍA

El grupo de filosofía *Zetesis* realiza, desde 1994, frecuentes foros, tertulias y conferencias de filosofía y temas conexos. Se reúne todos los viernes para comentar y discutir textos de reconocidos filósofos, y una vez por mes organiza una conferencia sobre un tema de filosofía, o que interesa a la filosofía.

En los últimos meses los temas han sido: en agosto, el Dr. Roberto B. García expuso sobre *Algunos experimentos e ideas de la física cuántica que cuestionan nuestra noción de realidad*. En septiembre, el Dr. Fis. Teórica Prof. Rodolfo Gambini expuso sobre *Una Introducción a la Mecánica Cuántica y sus implicaciones ontológicas*. Y en octubre, el Arq. Dardo Bardier expuso sobre *Percepción y realidad de la Homogeneidad y de la Heterogeneidad*.

Por más información: robertobgarcia897@gmail.com .

La *Asociación de investigación del color, la cesía y la iluminación Color Uruguay* está en proceso de fundación. Luego del éxito del Encuentro Regional realizado en mayo, donde se pudo traer a muy destacados investigadores de Chile y Argentina, ha realizado varias asambleas fundacionales y ha establecido equipos de investigación y difusión, así como la correspondiente Coordinadora. Asimismo ha organizado un ciclo de conferencias que está en pleno desarrollo, que incluye novedades técnicas y filosóficas sobre estos temas, de acuerdo a los últimos descubrimientos que cuestionan duramente nuestra noción de realidad ingenua. Por más información:

www.coloruruguay.bligoo.es y dbardier@gmail.com .-



UNIVERSIDAD
DE LA REPÚBLICA
URUGUAY

IV COLOQUIO DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA

“Perspectivas sobre el lenguaje científico”

4 al 6 de mayo de 2016. Rodó 1866, Montevideo.

Este evento está organizado por el Instituto de Información de la Facultad de Información y Comunicación de la UdelaR. Por más información, contactarse con: pablo.melogno@fic.edu.uy



III COLOQUIO INTERNACIONAL DE CIENCIAS COGNITIVAS,

ONLINE Y PRESENCIAL – 26 al 28 de Agosto 2015. Durango. México.

Las Ciencias Cognitivas estudian todas las manifestaciones de la cognición humana, de forma transdisciplinar. En la misma línea de ediciones anteriores, este Coloquio tuvo el propósito de difundir tanto en México como en Latinoamérica los estudios de CC y proporcionar un espacio de discusión para los investigadores en el área. El programa, textos y varias ponencias están disponibles en: <http://www.centrolombardo.edu.mx/iii-coloquio-internacional-de-ciencias-cognitivas/>.



“FILOSOFÍA Y VIDA COTIDIANA”

En el marco de las actividades académicas organizadas por la Biblioteca Nacional, se llevó a cabo en el mes de setiembre un ciclo de conferencias a cargo de Horacio Bernardo. Esta actividad estuvo orientada a acercar al público general herramientas filosóficas para la comprensión de la cotidianidad. Puede encontrarse más información sobre estos contenidos así como una serie de audiovisuales que abordan las temáticas del ciclo en <http://filocot.blogspot.com>.

Novedad Editorial

RECONOCIMIENTO

¿UN NUEVO PARADIGMA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA Y SOCIAL?

Autor: Gregor Sauerwald, Editorial Abya Yala. Año de edición: 2015. La obra discute las relaciones, positivas o conflictivas, entre Europa y América Latina en el campo de la filosofía, proponiendo el reconocimiento como una categoría aún vigente y con potencial para la unión y transformación entre ambas partes.



Revista de filosofía “LA LÁMPARA DE DIÓGENES”

Semestral, de acceso abierto. Edita el Centro de Investigaciones Filosóficas de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México. Es de filosofía, ética, humanidades. Incluye diez a quince artículos académicos de filosofía, y tres reseñas de textos filosóficos. Los autores de estos trabajos son de distintas nacionalidades, principalmente estudiantes, docentes e investigadores de filosofía.

lamparadediogenesbuap@yahoo.com.mx , <http://www.ldiogenes.buap.mx>



Revista de filosofía “REFLEXIONES MARGINALES”

Revista bimestral de acceso abierto. Editada por la Fac. de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Aborda diversos problemas filosóficos desde la frontera que linda a los distintos saberes que conforman a las Humanidades. Los autores son de nacionalidades diversas, estudiantes, docentes e investigadores. www.reflexionesmarginales.com -



El peso de Alfama.

Autora: Laura Pinto Araujo. 2015. Lo que se ve a través de la reja es el barrio de Alfama, en Lisboa. La reja tiene esa particular forma que parece darnos una visión diferente, enmarcada por un signo muy sugerente de uno de los lugares más bellos del mundo. Además, Alfama es el barrio del fado, de la *saudade*, de la nostalgia.

[Nota del RR.: Todo lo cual es un tanto diferente al verlo a través del signo de \$. Nota de H. Pazos, Eladio Dieste dijo: “Estoy muy lejos de la que podríamos llamar escuela que pretende hacer de la ciencia una especie de gran contabilidad; para mí la ciencia es como una escalera con la que subimos a una ventana que nos permite ver un paisaje más amplio.”]-