

ARIEL

12

REVISTA DE FILOSOFÍA

JULIO 2013

ARTE, CIENCIA Y FILOSOFÍA

PSICOLOGÍA Y FILOSOFÍA

CINE Y FILOSOFÍA

LIBROS RECIENTES DE FILOSOFÍA

EVENTOS DE FILOSOFÍA

CIENCIA Y FILOSOFÍA

FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

DIGITALIZACIÓN Y FILOSOFÍA

APUNTES DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

FILOSOFÍA EN OTROS LUGARES

PAN Y VINO

POR QUÉ LA PRÁCTICA FILOSÓFICA...

¿POR QUÉ EL SABER TIENE EL PODER?

CRÍTICA A LA UNIDAD DE BACHELARD

EN BÚSQUEDA DE EXPERIENCIAS COMUNES

HISTORIA Y FICCIÓN

BACHELARD E CONHECIMENTO

EPISTEMOLOGÍA ISLÁMICA

INTERCAMBIO CON ESTUDIANTES LICEALES

ISSN 1688-5558

SUMARIO

EDITORIAL 4

SECCIONES



ARTE, CIENCIA Y FILOSOFÍA 5

PSICOLOGÍA Y FILOSOFÍA 6

CINE Y FILOSOFÍA 9

LIBROS RECIENTES DE FILOSOFÍA 10

EVENTOS DE FILOSOFÍA 11

CIENCIA Y FILOSOFÍA 13

FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN 15

DIGITALIZACIÓN Y FILOSOFÍA 16

APUNTES DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA

URUGUAYA 18

FILOSOFÍA EN OTROS LUGARES 20



ARTÍCULOS

PAN Y VINO

Roberto Marcelo Falcón 22



**POR QUÉ LA PRÁCTICA FILOSÓFICA
RESULTA ESENCIAL PARA LA FORMACIÓN PROFESIONAL**

Rosana Gallafent y Juan Pablo Esperón 26



¿POR QUÉ EL SABER TIENE EL PODER?

Graciela Burgues 30

**CRÍTICA A LA NOCIÓN DE UNIDAD
EN LA *FILOSOFÍA DEL NO* DE BACHELARD**

Dardo Bardier 35





EN BÚSQUEDA DE EXPERIENCIAS COMUNES
Aproximación a la filosofía de Humberto Giannini
Francisco Roco Godoy 43

HISTORIA Y FICCIÓN (SOCIO-FICCIÓN)
UNA APROXIMACIÓN A TRAVÉS DE LA TEORÍA DEL CINE
Jhon Alexander Herrera 5

BACHELARD E A NATUREZA PLÁSTICA DO CONHECIMENTO
Regina Schöpke 56



EL PROYECTO DE UNA EPISTEMOLOGÍA ISLÁMICA
¿NOVEDAD O ILUSIÓN?
Alejandro Miroli 58

OTRAS TEXTURAS



INTERCAMBIO CON ESTUDIANTES LICEALES
Mauricio Langon 66

Revista ARIEL. N° 12, julio 2013. <http://arielenlinea.wordpress.com>

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

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

Redactor Responsable: Dardo Bardier.

Consejo de Redacción: Fernando Gutiérrez y Ricardo Viscardi.

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

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

Comité Académico. En formación.

Dirección, edición, diagramado y compaginado de la revista: Dardo Bardier.

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

Obra en portada: Título: "**Palacio Salvo con Luna**". Autor: Enrique J. Echegoyen Ron.
2010. Técnica utilizada: Acrílico sobre madera. Tamaño: 1,60 x 1,30 metros.

Próximo cierre de recepción de materiales para el N° 13: 10 de noviembre 2013.

CONTENIDO Y FORMA

EDITORIAL

Cuando se miran revistas de filosofía actuales, es fácil observar que presentan cierta variedad en sus modos de ser. Cada cual tiene su manera de ordenar y de encarar la expresión de los artículos, notas y noticias, aunque no sean demasiado diferentes.

Hay revistas que mantienen formalidades propias del siglo XIX, en las que parecería que, ser una *revista seria*, implicaría una expresión completamente descarnada, insulsa, sin diseño alguno, escrita en letras antiguas (o supuestamente modernas), sin variedad de expresión formal, sin colores, ni figuras, ni gráficos ni fotos, sin recomendaciones, evitando cualquier sospecha de querer atraer al lector, absolutamente limitadas a una sola forma de comunicación de ideas (la oral escrita), sin complementación alguna. Como dando por supuesto que el contenido es lo único importante y que la forma es tan sólo un adorno prescindible. En ciertos ámbitos catedráticos, académicos, esa manera de expresión y comunicación de bajo tono, suele ser considerada como *respetable*. No presentan casi ninguna evolución expresiva, ni qué hablar de revolución. Pero es cierto que en ellas se suele encontrar artículos muy valiosos, y que no es fácil lograr publicar allí.

En la actualidad, en las revistas electrónicas surge una expresión diferente. Hay nuevas posibilidades de interacción y derivación pinchando un enlace (*link*), y de diseño de la pantalla. Pero muchas veces aparecen metodologías de búsqueda muy poco amigables y muy des-contextuadas. Hay veces que parecería que, para buscar lo que a uno le interesa, primero hay saber qué puede ser, para recién entonces empezar a buscarlo. Sin hablar de fuentes que exigen haberse registrado previamente, o pago, o pertenecer a cierto ámbito, o pedirle permiso al Papa. Es como hacer un pedido al supermercado sin ir, sin siquiera ver la variedad de ofertas que tienen, pero salvando pruebas de competencia. Y, en cuanto a los diseñadores de las páginas, algunas son funcionales al interés de búsqueda previamente definida, pero no a la búsqueda semi-errática, tan propia de la búsqueda de lo nuevo. La mayoría parecen haber sido diseñadas por personas que quizá saben mucho de computadoras, pero que saben poco de los particulares requerimientos que los humanos tenemos para informarnos mejor. A veces se exigen series de definiciones y accesos ramificados que los humanos no necesitamos: sabemos ir al fruto directamente, sin empezar por el tronco e ir progresivamente por las ramas hasta él. El diseño de las páginas electrónicas suele ser muy útil, y a la vez, ridículamente contrahecho, aún en sitios de instituciones poderosas, pagados muy caros, o recibidos de algún pringao. Pero en estas revistas también se encuentran artículos valiosos.

Ni qué hablar de revistas en papel, de venta masiva, que necesariamente son emprendimientos con dura contabilidad, tales como *Science & Vie*, *Investigación y Ciencia*, *Mente y Cerebro*, *La Recherche*, o más popularmente *Muy Interesante*, que aún en el caso de atender temas más o menos científicos y filosóficos, de difusión masiva, pierden un poco el rigor y quizá tienden más hacia el periodismo que hacia la ciencia y la filosofía. Esas revistas cumplen un rol necesario, como difusores de nociones e información de entorno técnico, científico y filosófico. Pero la academia suele no tenerlas en su mejor opinión, como si fuesen un tanto carnavaleras, a pesar de que casi todos sus artículos salen de esa misma academia. Son revistas de expresión editorial muy elaborada para atraer más lectores, ya un tanto previamente interesados. Pero también en estas revistas se encuentran artículos valiosos.

La Revista de Filosofía ARIEL busca albergar nuevas propuestas filosóficas, de un modo responsable, pero con diversidad de expresiones, para atender mejor al lector. Podríamos tender hacia el minimalismo expresivo de algunas publicaciones similares, o a la efusividad de otras más populares. Pero, quizá, a lo que debemos tender es a una mejor complementación, más sabia, entre seriedad de contenidos y atractivo expresivo.

Amiga lectora, amigo lector, usted dirá,
¿Qué conviene para nos y para otros?

Dardo Bardier

LA LEY EN EL ARTE

El museo Marc Chagall de Niza contiene algunas de sus pinturas más grandes, como para ver de lejos, en trazos gruesos que definen toscamente deformes figuras (no hace un estudio de cada hueso y músculo como Miguel Ángel), presentando un colorido impresionista, fuera de serie, intenso, impactante, muy atractivo, significativo. Usual en vitrales, como también realizó.

Marc solía unir su arte a cierta filosofía teológica, con interpretaciones libres de los textos religiosos, esquemática, sorprendente.

Hay un cuadro que me indujo a meditar en cómo él unía su esfuerzo artístico a la técnica y la ciencia en su realización y en su temática, y a cuestiones filosóficas.

Allí las manos de un dios, quizá con alas y corona, oculto en una borroneada nube, entrega una piedra difusa, con escritura borroneada (se ven varias letras *s*), a un deforme humano difusamente pintado. A pesar de la tosquedad en los detalles, está muy bien equilibrado en sus superficies pintadas, llevando la vista y el pensamiento por caminos bien

señalizados, poseyendo cierto atractivo estético. El público lo aprecia mucho. No en balde hay un museo dedicado a él.

La ciencia está en todo el cuadro, desde que está hecho con productos químicos, y tiene múltiples efectos lumínicos premeditados, que podríamos analizar. Pero hay algo que entra de lleno en el campo científico y son *las leyes*, aún los preceptos humanamente creados.

Los seres humanos encontramos en la naturaleza, que incluye a los humanos, ciertos comportamientos repetitivos, que si se les descubre su relación recurrente en el pasado, una y otra vez, quizá nos permitan leyes que nos faciliten manejar nuestra vida personal y colectiva en el futuro. Las leyes humanas, dado que el futuro aún no existe para darnos datos, siempre son resultado de la experiencia anterior, de la praxis de los problemas que un grupo humano ha sufrido y ha reconocido, hasta el momento de su formulación.

El cuadro representa, pues, la importancia de las leyes en una comunidad, al grado que *la ley* se recibe de las manos de un dios. No conozco, en la pintura, donación más importante salvo cuando Miguel Ángel representa la entrega de *la vida* a Adán. La *vida* y la *ley* parecen ser lo más valioso que han recibido los humanos.

Quizá el cuadro, y el relato que él representa libremente, son resultado de la experiencia de los siglos y los

milenios de una cultura en que la falta de leyes de convivencia se había revelado muy inconveniente, y que su instauración, rigurosa por los graves castigos que su incumplimiento supuestamente acarrearía a los trasgresores, es muy insistida en los textos religiosos (que otros no prosperaban), y en los íconos y en las obras de arte.

Obviamente, los 10 principales mandamientos de entonces, no necesariamente son los 10 más necesarios hoy por aquí. Las escalas de valores han cambiado, y si bien varios de tales mandamientos siguen vigentes, otros podrían ser sustituidos con ganancia para la comunidad. Porque eran, y algunas siguen siendo, leyes esenciales para la convivencia, que probablemente permitieron (no sólo ellas, también otras en otros pueblos) el pasaje de la situación de tribus que se masacran mutuamente a aglomeraciones sociales en las que hay ciertas garantías para con-vivir. Es difícil imaginar las enormes urbanizaciones y estados actuales sin leyes. Hoy un tanto más experimentadas, quizá más científicas, por cierto, más adecuadas al mundo actual que aquellas primeras. Leyes de hoy que también deben ser criticadas y actualizadas o reemplazadas.

Un cuadro puede, pues, sugerirnos meditar sobre temas filosóficos de primer orden.

O podemos verlo simplemente como una hermosa composición de colores y formas.-

Enrique Echegopyen

RECORDANDO ALGUNOS COMENTARIOS DE FOUCAULT ACERCA DE PSICOLOGÍA Y FILOSOFÍA.

En base a la entrevista realizada por Alan Badiou al Psicólogo y Filósofo Michel Foucault, en 1965.



Agradecemos foto Centre Michel Foucault

En esta sección, en publicaciones anteriores, se ha tratado de expresar el acercamiento, coincidencias y diferencias que pueden surgir en estos dos espacios de cultura y ciencia. La tendencia hoy es intentar analizar, buscar conexiones, campos de praxis, elaboración de teorías, génesis de ideas, posibles sintonías, pero todos sabemos que cuando se dan lo pautas académicas, lo mejor es recurrir a los resultados de la investigación científica, la que va actuando como dique, insustituible, para las ligerezas y entusiasmos de algunas opiniones más emocionales que científicas. El objetivo de este espacio es ir recordando autores y sus principales aportes, en lo posible centrado en los avances y desarrollos de las diferentes teorías, las que sin perder la riqueza de las polémicas y su fin dialéctico son pilares de una *epistemología evolutiva* que avanza desde sus primeros postulados en continua actualización.

En Ariel 11, en el escrito “Los senderos de la

Psicología”, se hacía referencia a algunas aproximaciones y a la vez diferencias entre Psicología y Filosofía, solamente con el propósito de ir hacia nuevos caminos para el entendimiento y no para desvestir bases epistemológicas de los anteriores conocimientos que son resultado de la investigación. Muchos años de praxis y formación permanente, documentada, no garantizan la esencia confiable de nuestros comentarios u opiniones, ya que la pasión por explorar el conocimiento puede desviar de los cometidos específicos, si así se puede decir.

Es entonces que en esta edición se tratará de recordar, citar y brevemente comentar algunas reflexiones de Michel Foucault vertidas en una histórica entrevista realizada por Alan Badiou (1965).

Se aclara que por razones de espacio y formato es imposible transcribir aquí el texto completo, no obstante se respeta la versión original, dentro de cada pregunta elegida; el texto completo de toda la entrevista, para quienes lo deseen, podrá ser visto y leído, utilizando el link al final del artículo.

Badiou: ¿Qué es la psicología?

Foucault: En general, cuando alguien plantea esta pregunta, sobretudo a un psicólogo, plantea de hecho dos cuestiones bien diferentes. Primero, se plantea la cuestión: “¿de qué se ocupa la psicología?”. Pienso que no es esa la más importante, la que más preocupa en verdad. Tengo la impresión que cuando se plantea la pregunta “¿qué es la psicología?”, se coloca automáticamente esta otra, más fundamental, que dice “¿acaso la psicología es una ciencia?”. Esto que estoy diciendo es una banalidad, pero creo de todos modos que es demasiado importante, pues es de notoriedad pública que el status científico de la psicología no está en principio bien establecido, no es para nada claro. Y temo incluso que cuestionando a la psicología como ciencia, no lleguemos a plantear la pregunta más fundamental de todas, que permitiría resolver las anteriores o por lo menos lo esencial de ellas. Me gustaría que se interrogara a la psicología no sobre la forma de objetividad que puede alcanzar o la forma de científicidad de la cual es capaz, sino como interrogaríamos a cualquier otra forma cultural.

Badiou: ¿Y usted qué entiende por “forma cultural”?

Foucault: *Y bien, por “forma cultural” yo entiendo, si usted quiere, la manera en la cual, dentro de una cultura dada, un saber se organiza, se institucionaliza, libera un lenguaje que le es propio y eventualmente alcanza una forma que podríamos llamar “científica” o “paracientífica”. Ahora, me gustaría que se interrogara a la psicología siguiendo esta raíz: ¿en qué (modo) la psicología es, dentro de la cultura occidental, una forma de saber, pudiendo este saber ser una ciencia o no serlo eventualmente?*

Badiou: *Y desde ese punto de vista, ¿cuál sería su respuesta?*

Foucault: *Bien, creo que la psicología pertenece a una cierta forma cultural que se constituyó en el mundo occidental, probablemente en la corriente del siglo XIX, y que sin embargo, pese a aparecer en tal momento, su data no se corresponde en absoluto al siglo XIX. Es evidente que la forma cultural que la psicología ha instaurado se deja ver bien en la historia de otras formas culturales — pienso, por ejemplo, en aquello que ha podido ser la confesión durante todos los siglos cristianos, y pienso igualmente en aquello que ha sido la literatura o el teatro, y pienso también en lo que pudieron ser estas instituciones que, en el curso de la Edad Media hasta el siglo XVI incluido, fueron las cortes de amor, los salones, etc. En fin, usted ve, se trata de esta interrogación que siempre el hombre ha planteado sobre sí mismo, es esta interrogación que en un momento dado ha*

tomado esta forma cultural que llamamos psicología.

Hasta aquí Foucault en sus respuestas, duda si considerar a la Psicología como ciencia, aunque más adelante veremos que se referirá a la Psicología como la continuación científica de los conceptos filosóficos, además la ubica en un contexto de cultura occidental, algo para pensar, a no ser que se considere a la vez la orientación psicoanalítica, como la más presente en la praxis y que se plantee más desde el origen, la historicidad y sus cambios. Por otro lado y siempre pensando en términos actuales, se debe considerar el avance exponencial de las neurociencias hasta hoy, reforzando así la concepción neuropsicológica, más cercana aún, a las bases teóricas de la Psicología Clínica cuyo perfil y prácticas, son ejes de este espacio psicobiológico. La denominación de “forma cultural” por la que opta Foucault, al responder la pregunta de Badiou, es bien entendible en el caso de un saber que se organiza, se institucionaliza y libera un lenguaje. En el caso de la Psicología Clínica se podría decir que al funcionar a través del método clínico y la interdisciplina, también toma prestado el lenguaje tanto del Psicoanálisis como de la Psiquiatría. La inclusión de la confesión en la respuesta de F. hace pensar también, en estos siglos cristianos, en un cierto modelo de “apoyo emocional”, por parte de los monjes que realizaban protección religiosa para los peregrinos, en esos tiempos medievales de

incertidumbre, desolación y frecuentes guerras.

Badiou: *Usted no citó a la filosofía. ¿Acaso ésta no es una forma cultural o bien no hay alguna relación entre la psicología como forma cultural y la filosofía?*

Foucault: *Usted plantea en realidad diferentes cuestiones. Primero me pregunta si la filosofía es o no una forma cultural, luego me pregunta, por otra parte, si la filosofía y la psicología, entendidas ambas como formas culturales, tienen alguna relación. Finalmente me pregunta cuál sería la relación que puede haber entre estas dos formas culturales. A la primera cuestión, que la psicología no ha hecho sino retomar de cierta suerte en un estilo finalmente positivo y científico toda una serie de preguntas tratadas y animadas por la filosofía en el curso de los siglos precedentes y que la psicología, trabajando sobre la conducta y el comportamiento, no ha hecho otra cosa que desmitificar por un lado y volver positivo por el otro nociones como alma o pensamiento, por citar ejemplos. En esta medida, la psicología aparecería pura y simplemente como la continuación científica de aquello que hasta el presente había estado alienado y obscurecido a sí mismo bajo la forma de la filosofía. Y en esta misma medida la psicología aparecería claramente como la forma cultural en la cual el hombre occidental se interroga a sí mismo y vendría siendo ella la relación fundamental del hombre consigo mismo en*

una cultura como la nuestra. Pero está la otra respuesta posible, que yo prefiero mejor, que consiste en decir que en la filosofía (siendo la forma cultural más universal en la cual se ha reflejado occidente), en esta forma cultural y en esta interrogación que ella autorizaba, se produjo en un momento dado un evento demasiado fundamental que data probablemente del comienzo del siglo XIX, o quizás ya al final del siglo XVIII, que ha sido la aparición de lo que podríamos llamar una reflexión de estilo antropológico. Es decir que en dicho momento apareció por vez primera aquella interrogación que Kant formuló en su Lógica: “¿Qué es el hombre?”

Al ser interpelado sobre la Filosofía como “Forma Cultural” y sus relaciones con la Psicología F. expone en forma clara y puntual su pensamiento, el que transcribiré sin mayores comentarios, dada la claridad y profundidad de los conceptos:

En esta medida, la psicología aparecería pura y simplemente como la continuación científica de aquello que hasta el presente había estado alienado y obscurecido a sí mismo bajo la forma de la filosofía.

Para Foucault entonces la Psicología surge a partir de un desprendimiento epistémico desde una Forma Cultural más universal, más general, denominada Filosofía, y que dio origen a otra Forma Cultural, que nace asociada a un evento importante, fundamental lo que él denominó: “una reflexión de estilo antropológico”.

Para finalizar se incluye la última pregunta de Badiou (pedagógica) con su respuesta correspondiente, porque de alguna manera es el trascendente final de esta entrevista y su contenido, muy novedoso, muy simbólico, si así se quiere pensar permite ver a la vez, cercanías, lejanías, entre ambas “formas de cultura”, desarrollados hace 48 años.

Badiou: *Y bien, terminaré con una pregunta pedagógica. Si usted tuviera que enseñar en uno de nuestros cursos terminales (secundaria) lo que llamamos “psicología”, ¿cómo lo haría?*

Foucault: *Bien, debo decirle que me sería muy complicado porque tengo la impresión que haría un rol al menos doble. Sería necesario por una parte que yo enseñe la psicología y por otro lado que yo enseñe la filosofía. Me parece que la*

sola manera de resolver este problema sería no negar la partición, sino al contrario apoyarla y remarcarla de entrada. Me gustaría hacer mi curso de psicología disfrazado, disfrazado como el filósofo Descartes, pero esto lo haría en tanto que psicólogo. Procuraría cambiar mi rostro tanto como pudiere, cambiar mi voz también, mis gestos, toda mi indumentaria, y luego, durante la hora de psicología enseñaría la psicología de laboratorio, enseñaría los tests: el laberinto, la rata. Por supuesto, tendría que hablar también de psicoanálisis, y esto sería la segunda variante de este primer personaje. Procuraría hablar con la mayor prudencia, pero también con la mayor precisión de aquello que es el psicoanálisis, que es muy cercano de lo que hay de fundamental en las ciencias humanas, y que sin embargo está tan alejado de la psicología de laboratorio, probablemente porque aquél no esta ligado a la misma estructura de la praxis. Y entonces luego, durante la hora siguiente, yo sería filósofo, es decir que me quitaría el disfraz, y trataría de retomar mi voz, y sería en ese momento, con toda la medida, lo más cerca de mí mismo, que yo intentaría hablar de lo que es la filosofía.-

Referencias Bibliográficas

www.philosophia.cl | Escuela de Filosofía Universidad ARICS

<http://www.philosophia.cl/entrevistas/badiou.htm>

<http://www.youtube.com/watch?v=1e8Rynio0B8>

Echegoyen, Enrique (2012) *Los senderos de la Psicología*. Revista de Filosofía Ariel N° 11 (p.17)

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

Juan Carlos Iglesias.

A invitación de Dardo Bardier y con el fin de echar una mano para Ariel 12, aparece esta sección de cine filosofía.

No me esperaba esta invitación, pero siempre fui un cinéfilo y por cosas de la vida también unido siempre a esa "indocilidad reflexiva".

No me esperaba tampoco estar en Montevideo el 8 de junio pronto a entrar en el Museo Nacional de Artes Visuales, para asistir a la muestra de Barradas. Allí, en un espacio contiguo, entro a Espacio Pensamiento, una invitación al visionado de películas como actividad abierta al público en general, el segundo y cuarto sábado de cada mes de 15 a 17 horas.

Para mi sorpresa un film de la Nouvelle Vague: *Pierrot el loco* de Jean Luc Godard de 1965, protagonizada por Jean Paul Belmondo y Anna Karina estaba por comenzar.

Como introducción, la señora A. Teles nos presenta una cita de Gilles Deleuze: "...hacer sensibles el tiempo, el pensamiento, hacerlos visibles y sonoros".

Un enganche perfecto e inesperado.

Un film bien representativo de esa corriente cinematográfica francesa de la década del 60 del siglo XX (una década por demás efervescente). Consideraron el cine como una especie de autoconocimiento personal, por lo que en las películas aparecen claras referencias personales.

Trataron la condición humana desoladoramente aislada en el marco de la sociedad pequeño burguesa de la posguerra. (No se me borró más el film que vi en mi adolescencia, *Les Quatre cents coups* de Francois Truffaut). Esos jóvenes realizadores fomentaron un cine realista, bajo influencia del neorealismo italiano y del lenguaje televisivo, que trata sobre temas morales aunque no era la urgencia indagar en las causas del comportamiento de los personajes.

En *Pierrot el loco*, hay un loco viaje a ningún lado, sin dinero, dejando París y su familia atrás. Me impresionó la escisión entre la pertenencia (que nos carga de identidades referenciales) y el extrañamiento (que provoca un claro desarraigo de las pautas habituales de convivencia).

Creo que el director Godard logra su cometido, con un tratamiento no lineal de lo que acontece.

Terminado el visionado empezamos a arriesgar ideas, a asistir a su nacimiento, a irrumpir con valentía y fuerza ideas-conceptos sin otro cometido que salir aunque sea por un momento de los recorridos teleológicos de la convivencia cotidiana.

Nos identificamos en ese "cine foro" del museo con la filmación de un pensamiento-creación, provocado por Godard, por el film, por Teles y por nosotros. Como dice el mensaje de las organizadoras de la actividad: *se abren nuevas dimensiones.*

El pensamiento en su despliegue poetiza, crea realidad. Intensifica la relación con uno mismo, con los demás y con la naturaleza". Todo en consonancia con el argumento de "Pierrot el loco" de Godard.

Vivimos en un mundo múltiple, vivir en libertad significa oscilar permanentemente entre la pertenencia y el extrañamiento" nos advertía Vattimo en "*La Sociedad Transparente*".

Lo que pasa que la vida transcurre para la mayoría en el anhelo de multiplicar las pertenencias sin posibilidad de cuestionarlas. Eso nos envenena, nos enferma y hace la convivencia neutra, asfixiante y sin creatividad.

Vale la pena transcribir otra cita más de Gilles Deleuze, que nos fue entregada (sacada de la imagen-tiempo. Ed. Paidós, Barcelona, 1987): "*El hecho moderno es que ya no creemos en este mundo. Ni siquiera creemos en los acontecimientos que nos suceden, el amor, la muerte, como si sólo nos concernieran a medias. No somos nosotros los que hacemos cine, es el mundo que se nos aparece como un mal film. A propósito de Banda aparte, Godard decía 'Son personas que son reales, y es el mundo el que hace banda aparte. Es el mundo que se hace cine. Es el mundo el que no es sincrónico, ellos son justos, son verdaderos, representan la vida. Viven una historia simple, es el mundo alrededor de ellos el que vive un mal*

guión'. Lo que se ha roto es el vínculo del hombre con el mundo."

Más adelante la cita seleccionada agrega: "En Godard, el ideal del saber, el ideal socrático se derrumba: el buen discurso, el discurso del militante, del revolucionario, de la feminista, del filósofo, del cineasta, etc., no se ve mejor tratado que el malo. Pues de lo que se trata es de reencontrar, de volver a dar creencia en el mundo, más acá o más allá de las palabras (...) Devolver a

las palabras al cuerpo, a la carne (...) Debemos creer en el cuerpo, pero como germen de vida, como el grano que hace estallar los pavimentos, que se conservó y se perpetuó en el santo sudario o en las bandas de la momia y que da fe de la vida, en este mundo tal como es. Necesitamos una ética o una fe, y esto hace reír a los idiotas, no es una necesidad de creer en otra cosa, sino una necesidad de creer en este mundo, del que los idiotas forman parte."

Gracias D. Bardier, por esa invitación, gracias A. Teles por ese pensar desde el extrañamiento que nos provocó Godard con el film "Pierrot el loco".

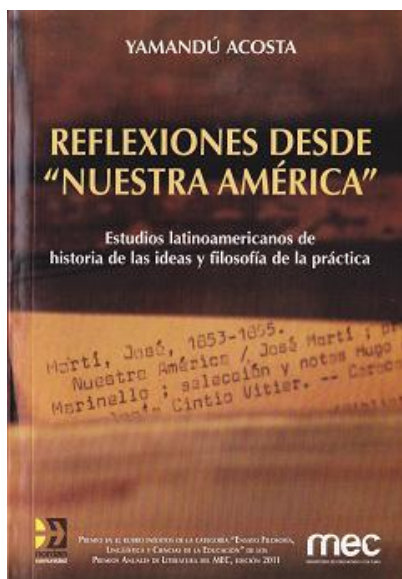
Sin la seguridad de un plus, pues hay que sumergirse cada día más en las singularidades y a las intensidades en clave deleuziana les paso estas direcciones:

<http://www.epensamiento.com/epensamiento@gmail.com>

LIBROS RECIENTES DE FILOSOFÍA

Lía Berisso

Yamandú Acosta, *Reflexiones desde "Nuestra América- Estudios latinoamericanos de historia de las ideas y filosofía de la práctica*, Nordan/MEC, Montevideo, 2012, 164 pp.



EL AUTOR

De Yamandú Acosta y de su obra (que continúa creciendo), hemos ya hablado en esta sección de *Ariel*, con motivo de comentar su libro "Pensamiento Uruguayo". Remitimos al lector interesado a esta misma 'Sección Libros Recientes' de nuestra revista, *Ariel 6*, de noviembre de 2010.

EL LIBRO

Fue premiado por el MEC (Ministerio de Educación y Cultura-ROU), en la edición 2011 de los Premios Anuales de Literatura, en la categoría "Ensayos de Filosofía, Lingüística y Ciencias de la Educación", (rubro Inéditos). Tiene efectivamente características de ensayo y está dedicado a Arturo Ardao y a Arturo Andrés Roig, filósofo argentino recientemente fallecido, cuyo pensamiento ha marcado profundamente las reflexiones de Acosta.

El pensamiento de Acosta tiene un matiz ontológico y su centro puede, sin ser demasiado aventurado, establecerse en su opción por la utopía. Desde esa opción se deben leer sus profundas reflexiones sobre la pertinencia de hablar de un

sujeto utópico latinoamericano y su praxis tendiente a la constitución de ese sujeto. El tema se encuentra en todos sus libros, sea como análisis, sea como casuística.

"Nuestra América" publicado por La Revista Ilustrada, en Nueva York, en 1891, es casi seguramente la obra de José Martí más conocida en nuestro medio. Martí utiliza la expresión 'nuestra América' en tiempos de su exilio (en México y Guatemala, entre 1875 y 1878). El filósofo uruguayo Arturo Ardao preferirá muchas veces los términos 'América, la nuestra', y hay otras expresiones análogas. Obviamente decir 'nuestra América' implica decir o pensar, que existe otra América, la cual no es nuestra. Actualmente se ha generalizado el uso del término 'Latino América' o

‘América Latina’ (intercambiables).

La cuestión de la vigencia y validez de la expresión ‘nuestra América’, es discutida por Acosta en la primera parte del libro. Hay un libro de Arturo Ardao sobre la cuestión.

Las tres partes siguientes, desarrollan otros aspectos del problema

(2) “Nuestra América” en el contexto de los fundamentalismos.

(3) Interculturalidad democrática y democracia intercultural en “Nuestra América”, y

(4) “Nuestra América” un programa revolucionario en el siglo XXI.

El libro se completa con un *excursus*:

(5) Filosofía nuestro-americana y constitución

del sujeto afrodiaspórico, tema difícil, poco abordado en filosofía latinoamericana, para el abordaje del cual las observaciones, muy pertinentes de Acosta, pueden constituir una estimulante introducción.

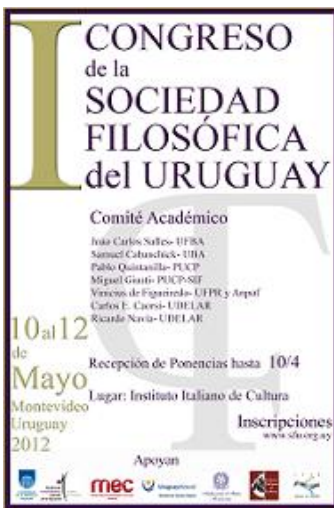
Nos detendremos sólo un momento, en la parte (4), que nos parece de enorme interés. Afirma allí Acosta, entre otras cosas:

“Nuestra América” [o sea la obra de Martí, que el libro en parte glosa y en parte comenta] *condensa un programa revolucionario-independentista analítico-crítico-normativo desde nuestra América, como aporte a la afirmación y consolidación de su dignidad, que pasa por el efectivo reconocimiento de la dignidad humana en todas y cada una de las*

manifestaciones de lo humano, en ella, en la otra América y en el resto del mundo, por lo que tiene la vocación de ser aporte a la afirmación y consolidación de lo universal humano.”

Indudablemente el estilo puede resultar un poco pesado, pero en esta larga tirada hay una claridad de pensamiento y un compromiso asumido, que se muestra, no dejando el menor resquicio a la duda.

En resumen, nos encontramos frente a un libro de lectura estimulante, si bien no ‘fácil’, que se articula, en forma ‘natural’ con la anterior -e igualmente relevante- obra del Prof. Mag. Yamandú Acosta, uno de los filósofos vivos más significativos en el Uruguay de hoy.



* En Mayo 2012 se realizó el **I Congreso de la Sociedad Filosófica del Uruguay**. La misma ha decidido que su II Congreso tendrá lugar del 14 al 16 de Agosto del 2014. www.sfu.org.uy

* En noviembre 2012 se realizó el **Primer Encuentro Iberoamericano de Filosofía para Niños**. www.filosofema.com →



*En diciembre 2012 se publicó una guía con **Estándares de Competencia para el Pensamiento Crítico**. →

<http://educacionysolidaridad.blogspot.com/2012/12/estandares-de-competencia-para-el.html>



EVENTOS DE FILOSOFÍA

* **CONFERENCIA: "INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO URUGUAYO"**

El 12 de Junio, Horacio Bernardo y Lía Berisso recibieron, por su libro "*Introducción al Pensamiento Uruguayo*", el **Premio Pensamiento de América "Leopoldo Zea" 2013**, que brinda el Instituto Panamericano de Historia y Geografía (IPGH-OEA), en ceremonia realizada en México DF. El premio goza de gran prestigio académico y es considerado en nuestro medio, el mayor dentro del área. Pronto se realizará de una conferencia sobre el tema.



* **ASOCIACIÓN FILOSÓFICA DEL URUGUAY
AFU AÑO 2013**

**3º CONGRESO URUGUAYO DE FILOSOFÍA y
"Primer Encuentro del pensamiento crítico y filosófico
de nuestra América"**

congresouruguayodefilosofia@gmail.com



* **LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE LANÚS Y
LA ASOCIACIÓN IBEROAMERICANA DE FILOSOFÍA
PRÁCTICA CONVOCAN AL
V COLOQUIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA
POLÍTICA**

**Nuevas perspectivas socio-políticas.*

**Pensamiento alternativo y democracia.*



ASOCIACIÓN IBEROAMERICANA
DE
FILOSOFÍA PRÁCTICA

Noviembre 6, 7 y 8 de 2013. →
Remedios de Escalada, Lanús,
Prov. de Buenos Aires, Argentina.
vcoloquio@unla.edu.ar

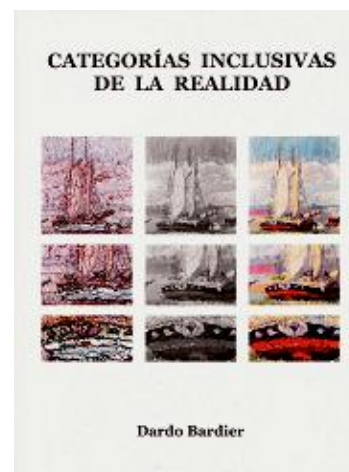


← * En mayo se realizó el 1º **Coloquio de Historia y Filosofía de la Ciencia**, organizado por la Escuela Universitaria de Bibliotecología y Ciencias Afines, Universidad de la República.

* En julio 2013 se publicó el
Boletín de Humanidades 76 →
comunicaciones@fhuce.edu.uy
www.fhuce.edu.uy
[FHCE en Facebook](#)



* En febrero 2013 se publicó el libro **Categorías Inclusivas** de Dardo Bardier, que investiga, critica e interrelaciona algunas categorías fundamentales de la filosofía y la física, tales como: *lo real, cuantía y cualidad, energía y vacío, movimiento y sustancia, contenido y forma, espacio y tiempo, materia y carga, masa y organización, inanimado y animado.* →



**LA FÍSICA DESDE EL
CONSTRUCTIVISMO RADICAL**

En el ejemplar anterior de Ariel, quedamos en los planteos que realizó Quale (2008), desde el punto de vista del Constructivismo Radical (CR). En el artículo mencionado, este autor se refiere, en particular, a cómo encara el CR el cuerpo teórico de la Física. Consideraremos el caso del *reduccionismo* que él da en este texto de su autoría, como un ejemplo de cómo se plantean en el CR los temas relativos a dicha ciencia, para que el lector tenga una idea más acabada del punto de vista de esta corriente.

En este texto, Quale describe algunos de los significados generalmente utilizados del término *reduccionismo* en las ciencias. Se refiere brevemente a las definiciones de la Encyclopedia Britannica y del Diccionario de Oxford. Entre ambas se podría resumir como una visión que afirma, básicamente, que *entidades o cosas complejas de determinado tipo son compuestas por colecciones o combinaciones de entidades o cosas de un tipo más simple*. Esto también se aplica a ideas, frases, expresiones o juicios que hablan sobre esos tipos de entidades o cosas.

Además, se refiere también a las nociones usadas por referentes filosóficos como Ernest Nagel y Willard

Quine. Según él¹, el primero quería construir un esquema formal para el reduccionismo al que le llamó *bridge model* (modelo de puentes) en el que se intentaba conectar dos teorías científicas a través de *leyes puente*. En definitiva, esto hacía que una teoría científica se mostrara como una instancia particular de otra teoría que sería más general. El segundo, usaba un sentido lingüístico más general del término *reduccionismo*, que podría tener aplicación en campos más diversos. En el caso de las ciencias, se podría hablar de reduccionismo *conceptual*, reduccionismo *ontológico* y reduccionismo *legal* (de las leyes científicas). Lo más importante, es aclarar que Quine no veía a las proposiciones científicas como afirmaciones aisladas, sino como parte de un conjunto de proposiciones que juntas forman una teoría. Por lo tanto, es en base a ese conjunto que su sentido debe ser evaluado.

En Física, el uso que se le da generalmente al término reduccionismo, se refiere a la *teoría unificada de la física*, a la búsqueda de la “Teoría del Todo” (o Theory of Everything -TOE). Aquí, la base es la idea de que *un fenómeno físico cualquiera puede subsumirse bajo otro fenómeno físico, en el que está*

contenido. Esto crea una cierta jerarquía de teorías donde unas leyes pueden ser derivadas de otras. Al tope de esa jerarquía, entonces, debe haber una súper-teoría de la que se deriven todas las demás. Ésta es la teoría buscada.

Quale plantea entonces dos interesantes aspectos a discutir². El primero refiere a la metodología de investigación, en el sentido de que es natural tratar de conectar un fenómeno nuevo o desconocido con otro que esté mejor comprendido. El segundo refiere a sociología de las ciencias, donde una ciencia en particular invade o se inmiscuye en los asuntos de otra. Esto deriva en una especie de *imperialismo* de una ciencia sobre otra: en particular el conocido caso de la Física, desde donde se quiere presentar a las otras ciencias naturales como *aplicaciones* de la física.

La posición del RC en el tema reduccionismo

Como hemos visto en el ejemplar anterior de Ariel, una de las diferencias entre el realismo manejado generalmente en física y el CR, es que este último rechaza el realismo epistémico y el primero lo acepta. Veremos una comparación entre la

¹ Quale (2008:61-62).

² Ib. (62-65).

visión que nos deja la aceptación o rechazo de esta premisa.

Si la aceptamos, tiene sentido preguntarse si la mencionada jerarquía de teorías científicas es verdadera. Entonces, es posible encontrar una respuesta verdadera al planteamiento de la TOE y determinar si la física es esa disciplina científica sobre la que se basan todas las demás y nos brinda una descripción verdadera y definitiva de la naturaleza.

Si no la aceptamos, i. e. defendemos el relativismo epistémico junto con CR, estas preguntas carecerían de sentido. El reduccionismo se vería como “*un esquema estructural, elegido e impuesto por los científicos con el propósito de lograr una cierta comprensión de los fenómenos que están siendo investigados.*”³

Eso no significa que no sea válido, sino todo lo

contrario. El tema es que, desde la perspectiva del CR, no hay ninguna regla que pueda calificar a esta aproximación al conocimiento de la naturaleza como *no-científico*. Para el CR, las teorías científicas, no deben ser *verdaderas*, sino *viabiles*, i. e. que provean respuestas satisfactorias a las cuestiones planteadas de acuerdo con las observaciones derivadas de la experimentación. Estas condiciones no convierten en *verdadera* a la teoría científica derivada del reduccionismo.

Verla como viable y no como verdadera permitiría, si se diera el caso de la obsolescencia de dicha teoría con el paso del tiempo, que ella fuera pasible de mejoras y no directamente descartada. Esto es bueno, ya que de toda teoría se espera la aparición de nuevos datos experimentales que planteen nuevas preguntas que, eventualmente, ella no podría responder.

Desde el punto de vista de RC, en el caso particular de la TOE, es perfectamente posible que sea formulada en un modo consistente y que su conexión con la demás teorías físicas sea explicado satisfactoriamente. Sin embargo, esto no sería el definitivo “fin de la física”.

Las “viejas teorías” no resultan ser *incorrectas* de un día para el otro para ser rechazadas inmediatamente. Según el CR, visión apoyada por lo que se ha dado de hecho en la historia de la ciencia, estas teorías aun conservan su posición como una descripción válida de una cantidad importante de fenómenos físicos. Desde el punto de vista del CR, la transición de la física clásica a la física moderna se debe observar como un cambio de punto de vista ontológico y no como una competencia entre dos teorías para ver cual es verdadera y cual es falsa.

BIBLIOGRAFÍA

*Quale, Andreas (2008). *The Issue of Reductionism: A Radical Constructivist Approach to the Philosophy of Physics*. En *Constructivist Foundations*, Vol. 4 No. 1, Noviembre 2008, también en *Anti Matters* 3 (4) 2009. [Acceso 6/5/2012] Disponible en (<http://anti-matters.org/0/issue10.htm>).³

*Libros sobre la Teoría del Todo:

- Hawking, Stephen W. (2010). *La teoría del todo: El origen y el destino del universo*. Debate. ISBN: 9788483068922.
- Barrow, John D. (2006). *Teorías del todo*. Crítica. ISBN: 9788484327912.

*Por un artículo sobre paradigmas y educación de la física, críticas al constructivismo radical y un nuevo paradigma realista basado en la física cuántica:

Karakostas, Vassilios y Hadzidaki, Pandora (2005). *Realism vs. Constructivism in Contemporary Physics: The Impact of the Debate on the Understanding of Quantum Theory and its Instructional Process*. En *Science & Education* (2005) 14: 607-629. [Acceso 6/5/2012] Disponible en (<http://arxiv.org/abs/0904.2859>).

*Por un artículo resumido sobre constructivismo (historia, definición, corrientes, etc.):

Morales Soto, Manuel; Delgado Escobar, Ignacio (2005). *El constructivismo ¿Paradigma filosófico emergente?* [Acceso 6/5/2012] Disponible en (<http://www.tuobra.unam.mx/publicadas/070625122266.html>).

*Por artículos de los fundadores del constructivismo radical:

³ Ib. (65).

Schmidt, Siegfried J. (2011). *From Objects to Processes. A Proposal to Rewrite Radical Constructivism*, en *Radical Constructivism*. [Acceso 8/5/2012] Disponible en (<http://www.univie.ac.at/constructivism/journal/7/1/001.schmidt>).

Schmidt, Siegfried J. (2005). *God Has Created Reality, We Create Worlds of Experience. A *Proposal to Rewrite Radical Constructivism*, en *Constructivist Foundations* (2007), vol. 2, nos. 2-3. [Acceso 8/5/2012] Disponible en (<http://www.univie.ac.at/constructivism/journal>).

Foerster, Heinz von (2000). *Construyendo una Realidad*, en Watzlawick, Paul et al. *La Realidad Inventada*. Gedisa. Barcelona. [Acceso 8/5/2012] Disponible en (http://ciid.politicas.unam.mx/silviamolina_docs/docs/Watzlawick_la_realidad_inventada_p38_56.pdf).

*Por un artículo crítico sobre constructivismo:

Matthews, Michael R. (1994). *Vino Viejo en Botellas Nuevas: un Problema con la Epistemología Constructivista*. (Tr. Óscar Barberá y Luis Puig). En *Enseñanza de las Ciencias*, 1994, 12 (1), 79-8 [Acceso 6/5/2012] Disponible en (<http://ddd.uab.es/record/23132?ln=en>).



FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN

Andrea Díaz

**II CONGRESO DE FILOSOFIA DE LA EDUCACION
CELEBRADO EN MONTEVIDEO del 21 al 23 de MARZO de 2013**

El II Congreso de Filosofía de la Educación, realizado en Montevideo del **21 al 23 de marzo de 2013 en la Sede Central de la Universidad de la República y en la FHUCE, Udelar**, constó con la presencia de 750 inscriptos. Aproximadamente 427 ponencias aceptadas, 24 mesas redondas, 2 conferencistas magistrales. Se presentaron además 3 mesas de diálogos con diversos docentes, de primer nivel en el desarrollo de la disciplina, que polemizaron sobre temas fundamentales de la filosofía de la educación actual. Otras actividades realizadas: presentación de libros, entre ellos, el más importante la presentación de un libro homenaje al profesor Enrique Puchet titulado “De la Filosofía a la educación, cuidado de sí, conocimiento de

sí”, Ediciones la Fuga, Montevideo, 2013.

Paralelamente al Congreso se desarrollaron dos cursillos, uno orientado a profesores de Filosofía de enseñanza media y Filosofía de la educación universitaria, y otro cursillo orientado a maestros de primaria e interesados en Filosofía con niños

Los países que se presentaron al Congreso fueron: Uruguay, Argentina, Brasil, Perú, Venezuela, Colombia, Chile, México, Dinamarca, Italia, EEUU, Inglaterra, etc.

El Congreso ha sido la actividad más importante de Filosofía de la educación que hasta ahora hemos tenido en nuestro país. Dicho Congreso ha sido co-organizado por el Dpto. de Historia y Filosofía de la educación de la FHUCE Udelar y por la Asociación

Latinoamericana de Filosofía de la Educación (ALFE), con el apoyo de los diversos docentes y universidades que la integran. En el Uruguay contamos también con el apoyo y auspicio de la ANII, CSIC; CSE, CODICEN, la Inspección de Filosofía de Enseñanza Media, el Consejo de la FHCE y el Consejo Directivo Central de la Udelar. Hemos publicado las Actas del Congreso que consta de registro Editorial: ISBN **978-9974-0-0925-7**. Queda a la espera de futuro desarrollo, un libro que se publicará con los trabajos más importantes del Congreso. En breve todas las ponencias estarán publicadas en el sitio web de la Asociación Latinoamericana de Filosofía de la Educación:

<http://www.alfe-filosofiadelaeducacion.org/>

Profa. Agda. Dra. Andrea Díaz Genis: Presidente del II Congreso Latinoamericana de Filosofía de la Educación, 21 al 23 de marzo 2013, Dpto. de Historia y Filosofía de la educación, Universidad de la República, Asociación Latinoamericana de Filosofía de la educación.-

PENSAR SOBRE COMO VIVIR EN UN MUNDO DIGITALIZADO

International Center for Information Ethics (ICIE), Karlsruhe, Alemania

La discusión sobre cómo vivir en un mundo digitalizado ha cesado de ser un discurso meramente académico cuyos orígenes se remontan a fines del siglo pasado con el surgimiento de conferencias internacionales, las revistas y sociedades especializadas, el diálogo ético-político en el marco de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información, para pasar a la primera plana de periódicos, foros televisivos, plataformas en internet, debates políticos y conversaciones familiares.

Todos, o casi todos, estamos viviendo una transformación digital de la vida a todo nivel. Todos, o casi todos, estamos al mismo tiempo fascinados y muchas veces también desorientados: ¿qué hacer con la sobrecarga informativa? ¿qué hacer con la (no-)privacidad en Facebook? ¿qué hacer con el acoso laboral y escolar ('mobbing')? ¿qué hacer con los sistemas de control digital ('surveillance') en los espacios públicos? ¿qué hacer con las posibilidades de digitalizar más ámbitos de la vida diaria? ¿qué hacer con los sistemas educacionales a nivel escolar y universitario? ¿qué hacer frente al problema de la inclusión y exclusión digital ('digital divide' o 'brecha digital') que se manifiesta

cuando decimos '*todos, o casi todos*'? ¿y qué hacer frente a la diversidad de factores históricos y culturales, locales y globales, con los que se entrelazan las técnicas digitales de forma y con grados diferentes?

Y así podríamos seguir añadiendo preguntas que requieren por sobre todo una cosa esencial – ¡pensar! Pensar sobre cómo darle, o mejor dicho, cómo darnos individual y colectivamente, una orientación a la vida es tarea de lo que en el mundo académico se llama ética o también filosofía práctica, y que en el caso de este tipo de problemas llama ética de la información. Pero esta discusión académica que comenzó hace unos veinte años y que goza de un auge cada vez mayor, palpable en congresos, cátedras y revistas especializadas, es ahora objeto de debates en diarios, foros televisivos y naturalmente en portales en la red. La gente habla cada vez más sobre estos temas por la sencilla razón de que los valores y principios así como las leyes y declaraciones que sirven de orientación a la vida en el mundo físico necesitan reformularse en el horizonte digital. Es más, la interacción entre ambos mundos es cada vez más estrecha de tal modo que el

mundo digital a veces obnubila la vida en el mundo físico, como si nuestro ser digital, el de una persona, un grupo, una organización, una empresa, un país e incluso la humanidad entera, se confundiera con esta forma especial de ser-en-el-mundo. Con esto tocamos también el meollo del debate ético, tanto el diario como el académico, que no es otro que la pregunta por ¿quiénes somos en un mundo digitalizado? ¿Cuáles son las posibilidades y los límites de vivir la libertad de 'ser-uno-mismo-con-otros'? ¿Qué tipo de discursos sobre libertad, respeto y cuidado mutuo se generan o se rechazan en un mundo digital? ¿Cómo se manejan proyectos de ser social digital en diversas culturas? ¿cómo se da o no se da un diálogo intercultural ético? ¿Que instancias existen para manejar conflictos éticos a nivel local y global? ¿a qué principios y valores se recurren en estos conflictos y cómo se fundamentan dichos valores en situaciones concretas? Los temas de la ética de la información tienen que ver con el Plan Ceibal pero también con la cyber-capitalismo, con nuevas formas de democracia así como sistemas sociales de control, censura y dominio, con nuevas estructuras de educación universitaria así como con problemas de acceso

a la red ('brecha digital'), o sea con temas de inclusión y exclusión a nivel de género, de edad, de educación y, siempre, de poder económico. La cyberguerra es un hecho que cambia literalmente la visión del sufrimiento y de lo que es un conflicto armado física- y digitalmente.

¿Dónde informarse sobre estos temas? Quisiera mencionar brevemente algunos de los eventos y de las organizaciones en los que estoy directa o indirectamente involucrado. Me permito remitir al sitio del International Center for Information Ethics (ICIE: <http://icie.zkm.de>), una red que creé en 1999 y que cuenta con unos 300 miembros, colegas de diversas especialidades, de los cinco continentes, con un interés común: pensar cómo vivir en un mundo digitalizado. Este pensar ético se expresa en los artículos publicados en la revista que tengo el honor de editar International Review for Information Ethics (IRIE: <http://www.i-r-i-e.net>) que está en línea y es gratuita.

1) En primer lugar quisiera llamar la atención del lector sobre un reciente evento organizado por UNESCO en París (25-27 de febrero 2013) bajo el título "Forum: Towards Knowledge Societies, for Peace and Sustainable Development" en el marco de la Cumbre Mundial sobre la Sociedad de la Información:

<http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/resources/news-and-in-focus-articles/all-news/news/towards-knowledge-societies-for-peace-and-sustainable-development-unesco-seeks-contributions-to-open-consultations/>

[tainable development unesco seeks contributions to open consultations/](http://www.unesco.org/new/en/communication-and-information/resources/news-and-in-focus-articles/all-news/news/towards-knowledge-societies-for-peace-and-sustainable-development-unesco-seeks-contributions-to-open-consultations/)

UNESCO prepara un estudio sobre "Current and emerging ethical and societal challenges of the Information Society" que fue discutido en el encuentro en París y que será accesible en breve en la red.

2) El 20-23 de enero de 2013 tuvo lugar en Bruselas una conferencia internacional en el marco de un proyecto europeo bajo el título "The Power of Information. Science and Technology that makes a Difference", donde se discutieron temas como la seguridad, la protección de datos y la privacidad y la innovación, <http://thepowerofinformation.eu/programme>

En esta conferencia presenté junto con dos colegas los resultados de un proyecto interdisciplinario sobre Privacidad en Internet gestionado por la Deutsche Akademie der Technikwissenschaften (Academia Alemana de Tecnología) (Berlín) y el Ministerio Alemán de Cultura e Investigación, con participación de varias universidades alemanas así como de la industria digital <http://www.acatech.de/de/aktuelles-sonderseiten/privatsphaere-im-internet.html>

Sitio en inglés: <http://www.acatech.de/uk/home-uk/work-and-results/current-projects/internet-privacy.html>

Aquí está un documento (en inglés) sobre la opciones recomendadas para la acción <http://www.acatech.de/de/publikationen/publikationssuche/detail/artikel/internet-privacy-options-for-adequate-realisation.html>

[kationen/publikationssuche/detail/artikel/internet-privacy-options-for-adequate-realisation.html](http://www.acatech.de/de/publikationen/publikationssuche/detail/artikel/internet-privacy-options-for-adequate-realisation.html)

Aquí el documento final completo:

<http://www.acatech.de/de/publikationen/publikationssuche/detail/artikel/internet-privacy.html>

con el capítulo 2 sobre aspectos éticos, en inglés, de la autoría del grupo dirigido por mi.

3) Del 3 al 6 de abril tuvo lugar la II International Conference on Media Ethics, organizada por la Universidad de Sevilla y donde se trataron sobre todo aspectos del periodismo en el mundo digital.

<http://congreso.us.es/mediaethics/organizacion.html>

y donde hablé sobre "Aspectos culturales de la privacidad en un mundo digitalmente globalizado."

<http://www.capurro.de/privacidad-intercultural.html>

4) Un proyecto europeo ha investigado el impacto de las técnicas digitales en la vida de las personas de edad, en particular en su 'habitat' desde una perspectiva ética: "Value Ageing. Incorporating European Fundamental Values Into ICT for Ageing"

<http://www.valueageing.eu/>

Me pidieron una entrevista para dicho proyecto que es accesible aquí:

<http://www.capurro.de/value-ageing.html>

5) Del 24 al 27 de junio de 2013 tuvo lugar en Basilea (Suiza) el European Summit for Clinical Nanomedicine and Targeted Medicine (CLINAM)

<http://www.clinam.org/>

donde tuve el honor de presentar este texto sobre la transformación de la ciencia y

la práctica médicas en el mundo digital:

http://www.capurro.de/Medicine2_0.html

6) Del 4 al 6 de setiembre tiene lugar la 14th Information Studies (IS) Annual Conference" en la University of Zululand, Sudáfrica, cuyo tema central es "Information Ethics in Africa"

<http://www.lis.uzulu.ac.za>

Para más información sobre las actividades académicas en este campo en Africa remito al Africa Network for Information Ethics (ANIE):

<http://www.africaninfoethics.org/index.html>

7) El National Institute of

Science, Technology and Development Studies (NISTADS)

<http://www.nistads.res.in/>

localizado en New Delhi, India, me ha invitado a dar una conferencia sobre Etica de la Información el 19 de noviembre de 2013.

8) Del 6 al 7 de febrero de 2014 tiene lugar la Tenth International Conference on Technology, Knowledge and Society, Universidad Complutense de Madrid, con muchos temas relacionados a aspectos éticos y sociales del mundo digital.

<http://tecnosoc.com/congreso>

Finalmente quisiera indicar dos conferencias especializadas internacionales sobre ética de la información que tienen lugar regularmente, a saber

CEPE 2013 (Computer Ethics Philosophical Enquiry):

<http://www.cepe2013.com/>

ETHICOM 2013 (Ethics and Computer Technology):

http://www.sdu.dk/en/Om_SDU/Institutter_centre/Idk/ethicomp2013

Publicaciones recientes del autor de esta nota:

- Rafael Capurro, Michael Eldred and Daniel Nagel: Digital Whoness: Identity, Privacy and Freedom in the Cyberworld. Frankfurt: Ontos 2013, que es una version extensa de la contribución al proyecto sobre privacidad en la internet mencionado anteriormente.

- Artículo "Information Ethics" en Byron Kaldis (ed.): Encyclopedia of Philosophy and the Social Sciences, Sage Publ., Vol. 2, p. 471-473

<http://www.sagepub.com/books/Book234813?siteId=sage-us&prodTypes=any&q=encyclopedia+of+philosophy&fs=1>

- Report co-editado con Makoto Nakada (Universidad de Tsukuba, Japón): The Quest for Information Ethics and Roboethics in East and West, Marzo 2013, que incluye este artículo sobre "An Intercultural dialogue on roboethics" accessible online:

http://www.capurro.de/intercultural_roboethics.html .-



APUNTES DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA URUGUAYA

Autores relevantes, hoy poco frecuentados.

Lía Berisso

Carlos Real de Azúa (1916 – 1977)

Es un pensador uruguayo que se ubica en la primera promoción de la Generación Crítica. No es propiamente un hombre de Marcha, si bien publicó en el Semanario durante una década larga, desde mediados del cincuenta, numerosos artículos y puede afirmarse que en su

obra se encuentran numerosos rasgos típicos de la Generación. Pero es un pensador muy original y es aventurado adscribirlo a grupo alguno. Recibido tardíamente de Abogado, a los 30 años, ejerció escasamente la profesión: no era su vocación y la situación económica de su

familia de origen le permitió dedicarse a labores intelectuales menos lucrativas. Se desempeñó como profesor de Literatura en Secundaria, y perteneció al grupo de docentes fundadores del Instituto de Profesores (IPA). En 1967 obtuvo por concurso de méritos y oposición la

cátedra correspondiente al curso de Ciencia Política, en el Sector Economía de la Facultad de Ciencias Económicas. Debe decirse que en esta área, como en otras, era un verdadero autodidacta y su amplia trayectoria como sociólogo, crítico cultural y politólogo, marcó rumbos en el país. Su pensamiento filosófico (filosofía política) se entrelaza con esas tres vertientes de su vocación.

Su trayectoria es un poco desconcertante: católico, por formación familiar y por reasunción personal, creyó encontrar en Falange la concreción de sus ideales. José Antonio Primo de Rivera, fue el héroe de su temprana juventud. Un oportuno viaje a España en 1941, le abrirá los ojos. *España de cerca y de lejos*, escrita al retorno de ese viaje, ilustra el proceso de desencantamiento del joven Real de Azúa. Sin embargo la influencia de pensadores de la derecha católica, como Emmanuel Mounier, puede rastrearse a lo largo de toda su obra.

Su evolución filosófica, pasa por un período de Latinoamericanismo, centrado en la reflexión sobre el pasado y el presente del Uruguay, y lo va llevando de la literatura y la estética a la filosofía y la ciencia política.

Desplazado de sus cátedras por la dictadura, pudo sin embargo quedarse en el Uruguay, lo cual asombra un poco cuando uno lee su "Partidos, Política y Poder en el Uruguay (1971-Coyuntura y pronóstico)", publicado en 1973 en el libro colectivo *Uruguay hoy*. Claro que el pronóstico no se cumplió, pero

el análisis de coyuntura es admirable (teniendo en cuenta, claro, que Real de Azúa no utiliza categorías marxistas ni por error).

Afirma Emir Rodríguez Monegal, que de su generación, Real de Azúa es sin duda alguna el que escribe peor, lo cual no impide que sea de los ensayistas del período el más valioso.⁴

Uno se pregunta qué es lo que pasa, y uno recuerda, cuando tenía muy pocos años, y leía a Real de Azúa en *Marcha*. Hoy parece muy claro, pero han transcurrido años largos de estudios y reflexión. Real de Azúa no es de acceso directo, como digamos, Ardao, Quijano, Angel Rama. Su discurso es arborescente (o sea, se va por las ramas) y uno lo sigue, hasta que no lo sigue más. Así como en una pradera llana discurren los meandros de los arroyuelos, el discurso de Real se recrea en digresiones eruditas, en referencias admirables. Yo lo abandonaba, y sospecho que eran muchos los que hacían lo mismo. Por ejemplo, en la edición reciente del trabajo arriba mencionado "Partidos, Política...", libro de 166 páginas, 33 páginas están ocupadas por las notas y 133 por el texto, con prólogo y todo, (hay textos donde la proporción es aún mayor, pero este lo tengo a mano)

Además, en mi juvenil intento de acercarme a la realidad, notaba la ausencia de un sistema (esos sistemas de los que abominaba Vaz Ferreira) que me facilitara el acceso al meollo de sus

afirmaciones, que poco se parecían a la de otros ensayistas de la época.

Real es decididamente original, y está trabajando un terreno nunca rotulado, por ejemplo en sus obras *El patriado uruguayo* (1961), *El impulso y su freno* (1964). Sus prólogos a obras de Rodó para la Biblioteca Artigas, son magistrales.

Hay dos series en su producción, la editada, libros, artículos periodísticos (que son ensayos), prólogos, siete entregas de la serie "Capítulo Oriental", etc., etc.

En realidad todo lo suyo se inscribe en el género ensayo.

Pero lo curioso e interesante es lo que podemos llamar, la segunda serie: las obras que dejó inéditas, pero conservó cuidadosamente, y se han publicado póstumamente, en especial,

"El problema del origen de la conciencia nacional en el Uruguay" (1975).

"Tercera posición, nacionalismo revolucionario y Tercer Mundo" (1963).

"El poder de la cúspide: elites, sectores dirigentes, clase dominante" (1970).

¿Por qué no las publicó, ni las destruyó? Su estudio minucioso, así como el del archivo, recientemente donado a la Universidad, reclaman energías jóvenes y generosas, dispuestas a un trabajo, seguramente remunerador.-

⁴ Cf. Carlos Real de Azúa, *Escritos*, Arca, Montevideo, 1987, p.385.

¿FILOSOFÍA CON VIENTO EN POPA?**Sobre la situación actual de la filosofía en Alemania***“El pensar precede a la acción”**“Das Denken geht dem Tun voran” Ernst Bloch*

Como dice el periodista Thomas Assheuer en un suplemento cultural del semanario “Die Zeit” (Nr. 25, año 68, p. 2): “Puesto que actualmente circulan por doquier preguntas sobre lo bueno y lo justo, sobre el alma humana y la religión” conviene preguntar a filósofos y pensadores.

En primer lugar llama la atención la división entre filósofos y pensadores dado que desde hace tiempo no se espera que las respuestas vengan solamente de los filósofos, sino que se ha ampliado el círculo a representantes de disciplinas vecinas como la ciencia de la cultura, la sociología y la psicología, rompiéndose así los límites del mundo académico.

El suplemento cultural incluye con gusto a ‘forasteros’ que a menudo son vistos críticamente desde los círculos académicos, mientras que los medios de comunicación los transforman en estrellas. Entre estos cabe especialmente mencionar a Peter Sloterdijk, rector de la Universidad Estatal de Arte y Diseño (Staatliche Hochschule für Gestaltung) de Karlsruhe, que abandera la idea de una “inteligencia prognóstica” capaz de proponer soluciones a problemas futuros.

Llama así mismo la atención, si nos fijamos en ‘las pensadoras’ que contribuyen al suplemento antes mencionado, que en su mayoría éstas no provienen del ámbito de habla alemana aunque sí sean discutidas en él con viveza. Este es el caso de Martha Nussbaum, Eva Illouz, Agnes Heller o Susan Neiman, a las cuales habría que añadir Sheila Benhabib, Nancy Frazer o Judith Butler. Por otro lado, hay cada vez más filósofas de renombre en universidades alemanas, como por ejemplo Lore Hühn, Presidenta de la Sociedad de Schelling en Friburgo. No es entonces de extrañar que a fin de eliminar esta perspectiva estrecha se haya creado la “Society for Women in Philosophy” (SWIP) destinada a apoyar a mujeres en el campo de la filosofía en lengua alemana. Pero al mismo tiempo llama notablemente la atención que esta sociedad haya tenido que esperar hasta el 2012 para su fundación.

La lista de pensadores del mencionado suplemento está basada, por un lado, en la popularidad de las personas y, por otro, en los temas tratados. Nombres como Martin Seel y Rainer Forst (de Frankfurt), Hans Joas (de Freiburg), Thilo Wesche (de Jena), Michael

Hampe (de Zürich), Manfred Frank (de Tübingen), Byung-Chul Han (de Berlin) o Markus Gabriel (de Bonn) representan tanto la variedad de los temas que preocupan actualmente y que han llevado a un interés creciente por los debates filosóficos, como también al surgimiento de una nueva generación que no se deja clasificar fácilmente en escuelas. Estos temas pueden englobarse bajo el gran problema de: “¿Qué es la buena vida?” y tratan preguntas estructuradas en cuatro grandes capítulos:

1) Las nuevas viejas preguntas:

¿Qué es la justicia? (Martha Nussbaum),

¿Qué es un ser humano libre?” (Martin Seel),

¿Es aún la dignidad humana nuestro valor más elevado? (Hans Joas),

¿Qué es la buena vida? (Hartmut Rosa),

¿Qué es la felicidad? (Tilo Wesche),

¿Qué queda del alma? (Sudhir Kakar),

¿Ha muerto el amor? (Eva Illouz),

¿Qué es la religión hoy? (Susan Neiman),

La naturaleza, ¿existe aún? (Michael Hampe),

¿Es el capitalismo nuestro destino? (Lisa Herzog)

2) Un diálogo: Las buenas preguntas son simples (Michael Sandel)

3) ¿Qué hacer?

Los políticos no deben mentir (Agnes Heller)

La cultura de la libertad (Julian Nida-Rümelin)

La tolerancia no es algo arbitrario (Rainer Forst)

Enfermedad. Morir. Muerte. No debemos reprimir todo. (Pierre Zaoui)

En la red de las neuronas (Manfred Frank)

Todo es urgente. Maneras de vivir el tiempo (Byung-Chul Han)

4) Sobre el pensar

¿Podemos pensar el mundo? (Markus Gabriel)

¿Podemos errar? (Kenichi Mishima)

Conclusión (Elisabeth von Thaden):

Si bien la filosofía analítica es aún predominante, y filósofos como Walter Benjamin o Ernst Bloch son aún estudiados, sobre todo en institutos de germanística o de ciencias culturales, el espectro se amplía día a día. Además de la fenomenología, la filosofía del discurso, el criticismo, el escepticismo y también la filosofía feminista, puede ante todo encontrarse un progreso significativo en la filosofía de los medios, en la que la cuestión ética se dirige a los nuevos medios de comunicación y que está principalmente representada por Rafael Capurro y Michael Nagenborg. También se

dedica especial atención a la filosofía intercultural, que pregunta por los aspectos universales del pensamiento humano. La relevancia de los aspectos éticos lleva consigo la participación de filósofos en grupos de ética, así como la creación de cursos universitarios en este campo, sobre todo vinculados a la formación de profesores de ética.

Las preguntas sobre la justicia, el reconocimiento o la felicidad son las que particularmente contribuyen a que la filosofía práctica tenga una amplia difusión incluso en el ámbito académico. Sin embargo es importante señalar que las universidades no siempre están preparadas para tratar estos temas debido a que la concepción de los cursos de filosofía en base a módulos lleva consigo que los estudios de filosofía sean cada vez más una enseñanza sobre la filosofía que una escuela del preguntar y pensar. El amplio interés por la filosofía se funda también en la simpatía por la filosofía como arte de la vida, cuyo tratamiento riguroso – entre otros, por Wilhelm Schmid– conduce a la tradición greco-romana, no para cristalizar sus conceptos normativos, sino para concebir alternativamente el arte de la vida como una apertura de posibilidades.

La popularidad de los temas conlleva igualmente a una aproximación no sistemática en revistas de

divulgación como la “Philosophie Magazin”, o la revista cuyo nombre es el de un barrio de Hamburgo “Hohe Luft”, o bien la revista “Ágora 42”. Todas ellas tratan temas sin una orientación reconocible y en un estilo atractivo. Sin embargo, entre las revistas divulgativas deben distinguirse otras de mayor seriedad como “Philokles”, editada por la “Sociedad para la Ética y la Filosofía” de Leipzig, que llamó la atención sobre el impacto del pensamiento de Ernst Bloch en la Universidad de Leipzig con ocasión del sexto centenario de esta universidad durante el congreso “Metafísica y Esperanza”.

La filosofía académica está representada por revistas como la “Allgemeine Zeitschrift für Philosophie”, la “Deutsche Zeitschrift für Philosophie”, el “Philosophischer Rundschau” y el “Archiv für Begriffsgeschichte”. Muchos filósofos académicos trabajan en sociedades filosóficas como la “Leipzig-Societät”, o las sociedades especializadas en Kant, Hegel, Schelling, Feuerbach, Heidegger, Bloch, etc., que están a su vez representadas en la “Deutsche Gesellschaft für Philosophie”. Naturalmente que en este desarrollo la filosofía cada vez está más presente en la conciencia de la sociedad.-



Dra. Francesca Vidal (vidal@uni-landau.de) Presidenta de la Sociedad Internacional Ernst Bloch. Institut für Philosophie, Universidad de Koblenz-Landau, Campus Landau. Bürgerstr. 23, D-76829 Landau. Alemania.

Traducido del alemán por Rafael Capurro (Karlsruhe, Alemania) y José María Díaz Nafría (León, España)



Autor: Roberto Marcelo Falcón. Técnica: Tinta e infografía.
Título: *Tierra líquida*. Versailles 2013.

PAN Y VINO

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

Este artículo versa sobre el Pan y el Vino a partir del pensamiento de Michel de Certeau, cuyo estudio sociológico les liga a la estructura de la mesa y a las costumbres cotidianas familiares. Reflexión que ha permitido descubrir el pan y el vino como una pareja sagrada, como un cuerpo sanguíneo que participa de las reuniones cálidas; donde su presencia amplifica el comer juntos, posibilitando ingresar en otros pliegues de lo real, de la realidad social.

Palabras claves: cuerpo, sangre, compartir, ritual, cotidiano **Key words:** Body, blood, to share, ritual, daily

“Fuertes lazos de amor me unen a este viejo ritual familiar, el de comer juntos en noche buena. Desde pequeña me acostumbre a esta celebración que al principio no entendía, en la cual esperaba con ansiedad y alegría mi trocito de pan cortado a mano por mi madre y mi copa pequeña, con jugos de uvas, aunque los mayores brindaban con vino”.

Relato de la abuela Derna

El pan y el vino están ligados indudablemente a nuestras memorias, a nuestra vida familiar, es decir, a todas las reuniones afectivas entre personas que íntimamente unidas, se esperan en su corazón y en su piel. Partiendo de esta realidad nos situamos en momentos de la vida ordinaria que se hacen extraordinarios y que mágicamente, se extienden en todo nuestro tiempo vital. Socialmente, el pan es el fruto de la dureza del trabajo, consecuencia de aquella actividad que posibilita ganárselo. De este modo dual, el pan se nos brinda tanto como resonancia de estar reunidos, así como también efecto de nuestro esfuerzo laboral. Por ello es posible establecer que este alimento humilde y necesario, siempre es eco precioso del calor afectivo, del horno y de la actividad laboral, revelándose como el alimento básico de nuestra vida compartida.

Inmersos en este sentido multidimensional, el pan se muestra como el esfuerzo memorial y afectivo de nuestros padres, según Michel de Certeau: « *El pan suscita el respeto más arcaico, próximo a lo sagrado; tirarlo o pisarlo es un signo de sacrilegio; el espectáculo del pan en los botes de basura suscita indignación; el pan forma un todo con la condición obrera: hay menos pan en el bote de basura que pobreza. Es un memorial* ». (2006: 89). Es decir, este alimento sagrado se muestra como la viva evidencia del esfuerzo que han hecho para ganarlo y del sustento sensible que les ha motivado. Realidad por la cual el pan es un alimento sencillo y honorable que impone respeto, veneración.

El pan se integra a las experiencias cálidas e intensas en las cuales es un humilde participante, un cuerpo esponjoso que se

comparte silenciosamente y que logra acompañarnos como si estuviera ausente. Por ello preparar y ofrecer con alegría este acompañamiento básico que nos nutre, implica compartir con sencillez nuestras vidas y sin duda, multiplicar el amor que nos liga. Entendemos que su presencia calma, nos revela la existencia de infinitos alvéolos fértiles que nos oxigenan, que nos fortalecen, que nos dan vida. Nutritivos espacios aéreos que han emergido de las mismas mazmorras infernales, *infernus*, de aquellos hornos que les han anidado, que les han protegido, que les han hecho crepitar en sus altas temperaturas maternas. El pan se conforma en el horno, *furnus*, en las dimensiones ardientes donde la vida y la muerte danzan juntas, posibilitando aquellas transformaciones furiosas de las cuales el humilde alimento es eco vivo. Estos espacios fogosos son lugares frenéticos, son territorios de sacrificios de ciertos elementos, de los cuales surge nuestro pan cotidiano, este sustento esponjoso nacido para compartir. Indudablemente estamos ante la presencia de un cuerpo térreo y aéreo salido de lo incandescente, ante la manifestación de un alimento físicamente poroso que da vida, que potencia e impulsa nuestro estar compartido. El pan es esta tierra aérea que se comparte, que participa del calor ritual de la reunión íntima, de este horno afectivo que sorpresivamente aparece cuando estamos profundamente juntos. Espacio y tiempo candente que posibilita experiencias en la cual nos transformamos junto a los demás. Por ello, la temperatura conformada por nuestras relaciones afectivas, posibilita descubrir el arcano de morir y nacer juntos, es decir, de un arder vital compartido. Aquí todas las emergencias son necesarias para el desarrollo de nuestras vidas, por ello entendidas como nuestro pan nutritivo.

En tal dimensión sagrada, ordinaria y vital, el vino participa como elemento líquido que posibilita elevarnos, exaltarnos, hasta ingresar en aquellas experiencias donde alegrarnos juntos. El vino ofrecido con regocijo hace de la vida una fiesta, una costumbre múltiple y creativa que invita a la fusión de todo lo diverso. Ofrecerle en las reuniones afectivas es manifestar el deseo de estar juntos, de brindar por un tiempo presente que nos embriagará de lo necesario y nos elevará eternamente. Esta liturgia asimétrica y sensible

muestra que la danza de lo diverso posibilita participar en la fiesta, en las celebraciones creadoras en las cuales siempre existe una sobreabundancia de los afectos. Situación que tiene la particularidad de tejer y entretejer encuentros en los cuales nada se reserva, en los que todo se dona intensamente. El vino es desde esta posición un umbral, un pasaje que nos lleva hacia experiencias de amor compartido, que nos encantan, que nos hechizan mágicamente. Líquido vinculante que hace posible la existencia de la comunidad, de todas las reuniones intensas. En este sentido favorece las relaciones personales, realidad por la cual le entendemos como una experiencia sagrada y festiva.

El vino como celebración sacra es unión hierática, mística, que hace posible, que incrementa la circulación de la energía afectiva o amorosa que une íntimamente las personas. Esta fuerza vinculante o carga erótica, posibilita la existencia del cuerpo *sociétal*, revelándose como el cimiento de comer juntos, en las palabras de Michel Maffesoli: « *Chez les bacchantes, chez les Aztèques, chez les chrétiens, etc., manger la chair de la divinité, boire son sang permet de ne plus faire qu'un avec elle, ce qui revient à cimenter le corps sociétal* »⁵. (2010a: 187). La unión mística entre las personas queda favorecida al compartir el vino sagrado, al ingresar en las dimensiones que propone. Alianza hierática que se brinda cada vez que el vino se ofrece entre hermanos, cada vez que se participa de la fiesta, de la celebración, de la liturgia creadora, de la opulencia de los sentimientos compartidos. Indudablemente aceptarle es experimentar un trayecto enmarañado en el cual lo infértil, se hace fértil. Por consecuencia mística, el agua transformada en vino como en las bodas de Caná, es la evidencia ancestral de la transformación, de la repetición de un viaje de metamorfosis posible. Iniciarnos en estos procesos de cambio, es transitar con austeridad y alegría, las complejas experiencias vitales que separan y unen, que permiten aquellas reuniones afectivas que vivifican. Claramente el vino revela además de un viaje enigmático, un límite, una frontera entre el buen beber y el

⁵ Traducción de autor: «*En las bacantes, en los Aztecas, en los cristianos, etc., comer la carne de la divinidad, beber su sangre permite hacerse uno con ella, lo que significa cimentar el cuerpo social*».

hacerlo en demasía (Michel de Certeau, 2006). Este líquido mágico muestra un viaje sin retorno de dos direcciones, uno ligado a la vivencia espiritual y el otro, como deriva triste sujeta a la enfermedad, tal como lo establece Michel de Certeau: « *El pan es estable; es un punto fijo; el vino contiene intrínsecamente la profundidad de una deriva, de un sinsabor; puede ser el origen de un viaje del que no se regresa; el abuso de la bebida desemboca lógicamente en la enfermedad, la destrucción, la muerte* ». (2006: 90). Es así que el vino revela un sentido multidimensional ligado a una experiencia relativa, dual o reversible, que se valora según situaciones personales. Realidad unida a la edad, sexo, oficio, enfermedad, alegrías o preocupaciones, cada una en su medida (Michel de Certeau, 2006).

Comer juntos implica por lo expresado, una comunión afectiva que brota naturalmente, un tiempo fraterno en el cual se ligan los sentidos, especialmente el gustativo. Este epicentro de sabores, de sobreabundancias compartidas en las cuales se entretajan miradas, olores, silencios e infinitas sensaciones, tiene como principal elemento la relación entre el pan y el vino. Correspondencia mágica que en la mesa servida, ordenada, exhibe su función filosófica, su forma estructural, tal como lo expresa Michel de Certeau: « *Hay dos alimentos que acompañan la comida de principio a fin y se acomodan a cada momento de la serie: el pan y el vino. Forman como dos muros que mantienen el desarrollo de la comida* » (2006: 87). Sería así que la relación entre ambos elementos, es una resonancia intangible que sostiene la reunión, revelándose como la filosofía afectiva de la gastronomía, de la experiencia de comer juntos. El pan y el vino son dos elementos indispensables que generan aquellos vínculos que acompañan la comida de principio a fin, acomodándose a cada momento, tal como lo indica Michel de Certeau: « *Son el a priori concreto de toda práctica gastronómica, irrefragable necesidad: eso no puede discutirse; si desaparecen, nada tiene sabor; todo se torna insípido. (...). Por si solos, el pan y el vino no componen una verdadera comida evidentemente, pero ambos son desde el punto de vista jerárquico más indispensables que el resto del menú* » (2006: 88). Estamos ante la presencia de letras térreas y acuosas que participan de una comunicación verbal y no

verbal, de la filosofía sensible de la comida, del estar juntos verdaderamente. El pan y el vino son dos polos opuestos inmersos en la disposición sensible de la mesa, en este comer juntos y por ende, en la extensión del amor de los que se aman. En tal dimensión compartida, el significado del pan ligado a lo serio de la vida y el vino a la alegría de vivirla en presente, muestra la existencia gustativa de un matrimonio de los opuestos, en el pensamiento de Michel Maffesoli. Tal dualismo fusionado ofrece una conjunción de lo disímil, de lo desigual, de lo heterogéneo, como lo evidencia el trabajo y la fiesta, el drama y la alegría, lo amargo y lo dulce, la vida y la muerte.

Por ello establecer puentes o correspondencias entre pan y vino, es ofrecer en la mesa la experiencia de unirnos, de establecer entre los participantes la conjunción de lo desemejante. El pan y el vino ofrecen el misterio de unión entre la vida y la muerte, entre lo femenino y lo masculino, mostrando el esplendor de un reinado de vinculaciones invisibles que hacen de la reunión una experiencia eternamente fértil. Pan y vino evidencian la manifestación silenciosa y festiva de la gastronomía sensual, ligada al compartir y ofrecer. Realidad en la que se manifiesta siempre un derroche afectivo, una energía emanada por el corazón y donada generosamente entre los participantes del banquete. Donde la alegría de beber juntos puede darse, como hemos establecido, luego de haber trabajado duro, es decir, cuando uno ya se ha ganado el pan. Por lo tanto en estos espacios multidimensionales, el pan como carne y el vino como sangre, constituirían el cuerpo sanguíneo del comer juntos, es decir, serían las potencias que sostendrían toda comunión simultáneamente ordinaria y extraordinaria. Estos elementos unidos generan correspondencias evidentes y sutiles, que posibilitan ingresar en esta dimensión fraterna en la cual comer juntos es una fiesta. Experiencias que nos inician maravillosamente en otros pliegues de la vida compartida. La unión de pan y vino en las bodas, en las festividades, siempre es una celebración, una danza en el horno vital que aparece cuando nuestras vidas se comparten sinceramente. Esta fragua de vida es un vaso de mezclas, un crisol de transformaciones donde es posible arder creativamente. Por ello el pan y el vino

compartido nos hermana propiciando una alianza intensa y eterna que se goza, que se revela como una matriz siempre fértil.

Sería así como el pan y el vino en estas reuniones le podemos experimentar como un tejido de correspondencias vitales que se integra a nuestras vidas compartidas. Constituyen una textura viva que a modo de cuerpo espiritual, ingresa en nuestros seres entrelazados y gracias a ello, ardemos, nos transformamos. Manifiestamente podemos descubrir un valor precioso del vínculo entre lo térreo y lo acuoso, entre pan y vino, ya que se nos ha revelado como un nexo ígneo que inflama, como una flama viva, como un calor que une. El pan y el vino son realidades opuestas que quedan unidas en el comer juntos, donándose como una pareja fértil que da vida a nuestros corazones. Donde el tiempo de estar juntos es esta atmósfera viva que arde, que transforma, que exhibe pasiones, en definitiva, que es un fuego fecundo. Esta realidad logra que los espíritus se sublimen y se enciendan en sus encuentros ordinarios. Experiencia que le sentimos como la puerta de entrada que nos transporta a dimensiones donde todo fluye más ligeramente, más sutilmente, más secretamente, más auténticamente. El pan y el vino generan un conexión viva que alimenta, que potencia experiencias ígneas que nos imantan. Pareja enigmática e intersticial entre tristeza y alegría, entre soledad y compañía, entre agua y vino, entre piedra y pan, que podemos entender como un mosto de transmutaciones, de fermentaciones, de destilaciones. Este mosto es una deidad intermedia o procesual, un estadio desordenado que hace posible que lo diverso fermenta en el vino final que se ofrece. Favorecer la fusión de lo heterogéneo en la reunión festiva es comprender la acción de este mosto creador, que a modo de horno vivo hace que en él, todo muera y todo nazca. Donde el alcohol del vino es un vehículo que extiende la persona y la lleva a viajar, a vivir aventuras conectivas, creativas, de amor, en las palabras de Michel Maffesoli: « *L'alcool renvoie a una extension de soi, c'est pourquoi les dieux qui s'y réfèrent sont en même temps les dieux de l'amour* »⁶. (2010a: 188). De esta manera la persona se agrega en un colectivo vivo, dinámico, encendido por esta divinidad térrea o arbustiva que es la viña, que es el mismo Dionisos que nos invita, como lo entiende Michel Maffesoli: « *Il ne faut pas oublier que Dionysos est toujours lié à un territoire. C'est 'une divinité arbustive' et comme telle, il a besoin de racines* ». (2010a: 189). Por lo tanto, el vino que nos une es una tierra líquida que arde y nos facilita estar juntos, potenciando un tiempo compartido que

nos reúne, que nos religa. Donde esta divinidad intermedia que es el mosto sensible o estadio de cierta dulzura, propicia aquellas transformaciones necesarias para que los rituales ancestrales de comer juntos, ardan, según Louis Pasteur: « *Comme chacun le sait, le vin est le moût sucré du raisin qui a subi la fermentation alcoolique* »⁷. (2010: 58). Finalmente podemos decir que sí es posible celebrar juntos en un presente unidos, en un mosto vivo, sin esperar nada más que el trocito de pan cortado a mano y la pequeña copa de vino. Realidad que da vida a la comunión de los que se aman, es decir, a los corazones naciendo entrelazados e inmersos en una mágica sobreabundancia sensible. Donde el vino son raíces de fuego que abre las puertas a una mística agregación colectiva junto al pan, es decir, junto a las altas temperaturas maternas. Experiencia multidimensional donde se multiplican las oportunidades de ser, haciendo posible la dimensión colectiva como matriz que da, que amplía, que se dilata para revelarnos su función iniciática que recrea alianzas indestructibles, tal como lo presenta Michel Maffesoli: « *Bacchus, on le sait, renvoie à la fois à la génération et à la mort, à l'effervescence et au bucolisme, à la création et à la destruction* »⁸. (2010a: 192). Indudablemente la reunión nos amplifica. Es así que comer juntos en los hornos afectivos, en las humedades térreas, se nos ha revelado como una fertilidad intersticial que se extiende de modo multidimensional.-

Bibliografía

- De Certeau Michel, Giard Luce, Mayol Pierre, *La invención de lo cotidiano, 2 Habitar, cocinar, México DF: Universidad Iberoamericana. ITESO, 2006.*
 Maffesoli Michel. *L'Ombre de Dionysos. Contribution à une sociologie de l'orgie* (1982), Rééd., CNRS Editions, Paris 2010a.
 Maffesoli Michel, *Matrimonium. Petit traité d'écophilosophie*, CNRS Editions, Paris 2010b.
 Pasteur Louis, *Écrits scientifiques et médicaux*, Le Monde, Flammarion, Paris, 2010.

Roberto Marcelo Falcón nació en 1966, Uruguay. Doctor en filosofía del Ecoproyecto, Universidad de Barcelona. En Francia, Presidente de la Asociación Cultural Sousencre, profesor de Sociología de la Cultura, Ecoproyecto y Arte. Investigador y posdoctorando en el CeaQ, La Sorbonne. En España, profesor del doctorado en Educación artística, Universidad de Girona. Actualmente vibra en la relación arte, arquetipo, lo errático y cotidianidad.



⁶ Traducción de autor: « *El alcohol reenvía a una extensión de sí, es por ello que los dioses que se refieren a éste son a la vez los dioses del amor.* »

⁷ Traducción de autor: « *Como cada uno lo sabe, el vino es el mosto azucarado de la uva que ha sufrido la fermentación alcohólica.* »

⁸ Traducción de autor: « *Baco, lo sabemos, envía a la vez a la generación y a la muerte, a la efervescencia y a lo bucólico, a la creación y a la destrucción.* »

POR QUÉ LA PRÁCTICA FILOSÓFICA RESULTA ESENCIAL PARA LA FORMACIÓN PROFESIONAL

Rosana L. Gallafent

rlgallafent@gmail.com

Juan Pablo E. Esperón

ipesperon@hotmail.com

Como es sabido, la práctica filosófica en el ámbito de las carreras universitarias no humanísticas goza de grandes prejuicios – entre otros – la no pertinencia ni incumbencia de la filosofía en las carreras como por ejemplo en las ingenierías, las ciencias de la salud, las ciencias económicas, etc. En consecuencia, ello abre algunos interrogantes: ¿por qué fomentar la práctica filosófica resultaría esencial para todo profesional?, ¿qué habilidades y qué herramientas aportaría la filosofía a la formación profesional y personal?, ¿cuál sería la necesidad de la formación filosófica en el mundo actual, si toda información está a disposición de todos los hombres en Internet? Para responder y aclarar estas cuestiones vamos a basarnos en el planteo novedoso de Jacques Rancière quien opone a la lógica pedagógica tradicional una práctica de la emancipación para la enseñanza, no solo de la filosofía sino también de las ciencias y las técnicas en general, para luego, a la luz de estos argumentos, extraer algunas conclusiones relevantes para la praxis filosófica en el siglo XXI.

Palabras clave: filosofía, praxis, pedagogía, crítica, diferencia.



Qué significa ser un estudiante universitario

En primer lugar, recordemos algunas notas distintivas que cualifican a un estudiante universitario. Nosotros partimos del supuesto de que un estudiante universitario es caracterizado, en primer lugar, por ser un estudiante libre es decir, por su *autonomía de decisión*. Si se lo compara con un estudiante secundario se comprende fácilmente este carácter. Si bien no siempre es así, generalmente se comienzan los estudios secundarios a una edad en la que los padres suelen cumplir un papel determinante eligiendo la orientación y el colegio en el que se ha de estudiar. Pero en el comienzo de una carrera universitaria existe una diferencia: el

estudiante es mayor de edad y elige por sí mismo la carrera que habrá de seguir y el lugar en el que lo hará. Tiene, por lo tanto, una mayor responsabilidad en relación con lo que ha elegido. Es cierto que existen condicionantes: el lugar en el que se vive, los horarios disponibles, la expectativa laboral, etc. Sin embargo, aunque sigamos enunciando condicionantes, ello no altera que sea resultado de una libre elección, que con la inscripción en una determinada carrera está diciendo que *quiere* estudiar, que estudiar es algo que no hace por obligación sino por elección.

De lo anterior se sigue que, en segundo lugar, un estudiante universitario se caracteriza por la responsabilidad. Esto no solamente supone la *decisión de estudiar*, sino también la *constancia* en esa decisión, esto es, mantener una actitud de búsqueda del conocimiento y de las habilidades teóricas y prácticas. En este sentido, expresiones como “zafar”, “pegar la materia”, “embocar un final”, etc., manifiestan un modo de pensar que no es propio de las tareas universitarias.

Esto nos conduce a una tercera característica: la *actividad*. Las actitudes propiamente universitarias son la búsqueda, tanto de lo que se solicita como material obligatorio en la preparación de una materia, como de todo aquello que pueda ampliar, complementar e incluso controvertir los temas tratados. También debemos destacar el valor de la atención, desarrollar la capacidad de atención, es decir, de estar concentrado en los problemas y su tratamiento. Atender es “tender hacia”, es “dirigir nuestras fuerzas en una dirección evitando dispersarnos”. Y fundamentalmente la tarea de estudiar; estudiar no sólo para rendir satisfactoriamente los exámenes parciales o finales, sino también para formarse como universitario y profesional. Esta *formación* implica desarrollar la totalidad de los contenidos y habilidades programadas en el plan de estudios (Cfr. Etchegaray, Esperón, et alia, 2009).

Una experiencia pedagógica novedosa en la enseñanza de las ciencias y las técnicas.

Coherentemente con esta caracterización del estudiante universitario Jacques Rancière opone una lógica pedagógica tradicional a una práctica de la emancipación para la enseñanza, no solo de la filosofía sino también de las ciencias y las técnicas en general, pero que supone, a la vez, formarse en la praxis filosófica.

Rancière sostiene, entonces, que la lógica pedagógica tradicional supone y refuerza una distancia insalvable entre el maestro y el alumno-ignorante, una distancia abismal entre el que sabe y el que no sabe. La práctica pedagógica (o “lógica del embrutecimiento”, como la llama) (Rancière, J., 2010: 20) no hace más que ensanchar la brecha entre uno y otro. “*Es en primer lugar esta radical separación lo que la enseñanza progresiva y ordenada enseña al alumno. Le enseña antes que nada su propia incapacidad. Así verifica incesantemente en su acto su propio supuesto: la desigualdad de las inteligencias*” (Rancière, J., 2010: 16). La distancia no es más que un grado de desigualdad.

A la pedagogía de la distancia y el embrutecimiento, oponemos, junto a Rancière,

una práctica de la emancipación intelectual, consistente en la verificación de la igualdad de las inteligencias. Es decir, “*no hay dos tipos de inteligencia separados por un abismo. El animal humano aprende todas las cosas como primero ha aprendido la lengua materna, como ha aprendido a aventurarse en la selva de las cosas y de los signos que lo rodean, a fin de tomar su lugar entre los otros humanos: observando y comparando una cosa con otra, un signo con un hecho, un signo con otro signo*” (Rancière, J., 2010: 16).

La práctica de la emancipación procede por comparación, por semejanza, por analogía. Es una pedagogía que repite tres operaciones simples en cada paso que da: observar, decir, verificar. Rancière lo llama “trabajo poético de traducción”.⁹ Así, el aprendizaje y la emancipación se identifican, porque a cada paso no solamente se va superando la distancia entre lo que ya se sabe y lo que todavía no se sabe, sino que también “*va aboliendo incesantemente, junto con sus fronteras, toda fijeza y toda jerarquía de las posiciones*” (Rancière, J., 2010: 17).

Rancière destaca, además, que la práctica de la distancia se mantiene aun cuando puedan *invertirse las posiciones*. El alumno puede llegar a la posición del maestro, pero repetirá la lógica embrutecedora¹⁰ y seguirá guiándose por el supuesto de la desigualdad.

“Es la lógica del pedagogo embrutecedor, la lógica de la transmisión directa de lo idéntico: hay algo, un saber, una capacidad, una energía que está de un lado -en un cuerpo o un espíritu- y que debe pasar al otro. Lo que el alumno debe aprender es lo que el maestro le enseña. Lo que el espectador debe ver es lo que el director teatral le hace ver. Lo que debe sentir es la energía que él le comunica. [Lo que el ciudadano debe

⁹ “...para practicar mejor el arte de traducir, de poner sus experiencias en palabras y sus palabras a prueba, de traducir sus aventuras intelectuales a la manera de los otros y de contra-traducir las traducciones que ellos le presentan de sus propias aventuras”. (Rancière, 2010, p. 17).

¹⁰ “Los términos pueden cambiar de sentido, las posiciones se pueden intercambiar, lo esencial es que permanece la estructura que opone dos categorías: aquellos que poseen una capacidad y aquellos que no la poseen” (Rancière, 2010, p. 19).

hacer (se podría agregar) es lo que el líder político le señala como objetivo]. A esta identidad de la causa y del efecto que se encuentra en el corazón de la lógica embrutecedora, la emancipación le opone su disociación. Ese es el sentido de la paradoja del maestro ignorante: el alumno aprende del maestro algo que el maestro mismo no sabe. Lo aprende como efecto de la maestría que lo obliga a buscar y verificar esta búsqueda. Pero no aprende el saber del maestro” (Rancière, J., 2010: 20).

De este modo, la formación filosófica apunta a un aprendizaje emancipador que conduce al desarrollo de las capacidades a través de la disociación de la causa y el efecto, de la enseñanza y el aprendizaje. Opone la praxis emancipadora a la lógica del embrutecimiento que cimienta una organización social con funciones fijas y roles inmodificables. Rancière nos enseña que hay que partir de la afirmación de la igualdad de las inteligencias para activar una pedagogía emancipadora que procede por disyunción o disociación entre lo que se enseña y lo que se aprende. Así, cada uno de los términos disjuntos potencia la actividad y la creatividad del otro. En este sentido, el estudio de la filosofía aporta elementos insustituibles para lograr una autonomía intelectual y brindar una formación al profesional de la totalidad (en contraposición a la especificidad de cada disciplina), en cuanto nos devuelve la capacidad de asombro, duda y especulación para plantear problemas, investigar, darnos cuenta, discernir e ir más allá de lo que parece ser de un modo pudiendo pensar que también puede ser de otro modo (Cfr. Etchegaray, Esperón, 2011).

Otro elemento decisivo para quebrantar la pedagogía tradicional es el desarrollo del pensamiento crítico propio de la práctica filosófica. Max Horkheimer sostiene que la filosofía no cumple ninguna función dentro del orden de cosas establecido (cfr. Horkheimer, 1974: 272-288). Su función no es *servir para* algo, puesto que esto oculta siempre un *servir a alguien*, es decir, estar al servicio de alguna forma de dominación. La filosofía ha desempeñado una función *crítica* en la sociedad y quienes ejercen esta función suelen pasarla mal, puesto que desubican e irritan a todos los

que han aceptado esa forma de vida (que suelen ser la mayoría o los más poderosos o ambos). Además, la filosofía no incomoda solamente a los otros, también incomoda a sus propios cultores. Ciertamente, no se trata de un ejercicio de masoquismo, que busque obtener placer del propio sufrimiento o dolor. No se trata de molestar o incomodar por el gusto de hacerlo. Se trata de cuestionar y de acicatear a los individuos y a las gentes para que no se abandonen a las formas de vida establecidas y su jerarquía de valores sin evaluar si tal modo de vivir es o no adecuado a la dignidad del ser humano, a la condición de seres libres. Darse cuenta de que se ha aceptado vivir como esclavos, tomar conciencia de que se vive de una manera innoble “por propia voluntad”, es algo que *entristece*. Por eso Gilles Deleuze dice que una “filosofía que no entristece o contraría a nadie no es filosofía” (Deleuze, G., 1971:149) y agrega que sólo la filosofía ha combatido toda mistificación, todo sentido falso de la vida, toda “estupidez”. Está claro que no se refiere a la estupidez individual de algunos menos inteligentes o menos preparados. La estupidez que combate la filosofía es la de someterse voluntariamente a cualquier forma de dominación, *incluso la de la libertad*. Lo que es inaceptable para la filosofía es que se quiera ser dominado no importa por qué o por quién. La filosofía nos impulsa a examinar, cuestionar y transformar los mecanismos ciegos, la voluntad e incluso el deseo que nos empujan a someternos. Lo que la filosofía no puede aceptar sin disolverse ella misma es que se coarte la experimentación de mejores formas de vida, que se restrinja la actividad del pensar, que se limite el ejercicio de la libertad (Cfr. Etchegaray, Esperón, et. Alia, 2009). “¿Existe alguna disciplina -pregunta Deleuze-, fuera de la filosofía, que se proponga la crítica de todas las mistificaciones, sea cual sea su origen y su fin? ¿Quién, a excepción de la filosofía, se interesa por todo esto?” (Deleuze, G., 1971:150)

Conclusión. Capacidad de interrogarse e inconformismo en el siglo XXI

Teniendo en cuenta la gran cantidad de saberes que proliferan en nuestro mundo actual, claro es que ellos no están ya dentro de nuestras cabezas, sino afuera, disponibles para buscarlos

por Internet. Ahí está todo lo que ya se sabe; pero las que no están, de antemano, son las preguntas. En la capacidad de interrogarse está el eje de la cuestión en el siglo XXI; en la capacidad de formular preguntas fecundas.

Pero en la actualidad olvidamos observar con un signo de interrogación al mundo, y ello se vuelve la manera natural de relacionarnos con él. Nos conformamos, nos acostumbramos a naturalizar al mundo y la cultura. Pero, por el contrario, la formación filosófica, dentro de cualquier disciplina, es la base de una actitud que denominamos *inconformismo*. El inconformismo está en la esencia misma de la praxis que proponemos. Una actitud inconformista es la que nos obliga a cuestionar, a preguntar y repreguntar, es aquella que ha de invadir la vida de los hombres, todos los días empujándonos a indagar si lo que estamos haciendo se puede hacer mejor, se puede hacer diferente, o en su defecto, se deje de hacer.

Masificar la capacidad de asombro e interrogarse es lo propio de hacerse de una formación filosófica; insistir en las preguntas, no darnos por satisfechos con la primera respuesta como tampoco retroceder ante la primera contradicción es lo que nos permitirá afrontar los problemas que nos presenta este siglo y nos permitirá resolverlos.

En estos tiempos, debido a la proliferación de las *mass-media*, las tecnologías, y fundamentalmente Internet, podemos decir que están a nuestra disposición todas las revistas científicas y todos los libros del mundo, etc. Tenemos todo el conocimiento, toda la información y todas las respuestas allí, arrojadas frente a nosotros, pero falta lo primordial: plantearnos, preguntarnos, indagar insistentemente. Por eso es relevante que los estudiantes universitarios, estén preparados, formados para explorar este nuevo universo. Este mundo nuevo no nos simplifica la vida, nos la complica. Nos obliga a ir más lejos y más hondo en el pensar, es por ello que requiere de la praxis filosófica.

La relevancia, entonces, de la praxis filosófica, en este sentido, consiste en proporcionar una formación en lo fundamental (no en la especialidad), una cultura de lo global (no de lo inmediato), una tradición pensamiento complejo. La filosofía es experta en pensar lo complejo y formándose en el pensamiento de lo

complejo resulta más fácil y simple resolver lo específico y cotidiano. La filosofía es experta en plantear problemas y formular preguntas (cfr. Etchegaray, Esperón, et. Alia, 2009). Ello es la base para abandonar la mirada inocente que tiende a considerar natural todo aquello que sucede en el mundo. En un mundo dominado por las tecnologías y los asuntos cotidianos (*prágmata*), la filosofía nos enseña a pensar críticamente para no servir ni ser servidores de nada ni nadie.-

Bibliografía:

- Deleuze, G. (1971). *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Editorial Anagrama.
- Esperón, J.P., Etchegaray, R (2011). "La exclusión en la inclusión. Una perspectiva filosófica sobre la exclusión", en *La exclusión en la inclusión. Ensayos.*, comp. Defilippis, Irma, San Justo: editorial Unlam.
- Etchegaray R., y Sontórsola, M. V. (coordinadores); Erramouspe, P., Chorroarín, S., Olivieri, R., Esperón, J. P. y Blengino, L. (Redactores) (2009) "Qué es la Filosofía", en: AA.VV., *Manual para el curso de ingreso 2010, Ingeniería*, San Justo: Editorial Universidad Nacional de La Matanza.
- Horkheimer, M. (1974). *Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Rancière, J. (2010). *El espectador emancipado*, Buenos Aires: Manantial.

Lecturas para seguir en el tema:

- Deleuze, G. (1992). Postscriptum a las sociedades de control. En *Conversaciones. 1972-1990* Valencia: Editorial Pre-textos.
- Etchegaray, R. (2007). Introducción a los modelos de pensamiento, en 2 tomos, San Justo: Prometeo-Unlam.
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Editorial Gedisa.



Juan Pablo E. Esperón es doctor, profesor e investigador de filosofía por la universidad del Salvador. Profesor e investigador de la universidad nacional de la Matanza en Buenos Aires, Argentina, y de la academia nacional de ciencias de Buenos Aires. Es miembro del CONICET y de la sociedad iberoamericana de estudios heideggerianos. Es editor responsable de la revista de filosofía *Nuevo Pensamiento* dependiente del instituto de investigaciones filosóficas del la Universidad del Salvador, área San Miguel en Bs. As. E-mail: jpesperon@hotmail.com. Ha publicado numerosos artículos y libros respecto de la filosofía de Nietzsche, Heidegger y Deleuze.



Rosana Lucía Gallafent es Abogada por la Universidad Nacional de La Matanza. Se desempeña en esa Casa de Altos Estudios como docente de Filosofía en el Curso de Admisión y también como docente de Historia del Derecho en la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Universidad del Salvador. Participa como investigadora en el proyecto "Seminario Permanente de Estudios sobre Hermenéutica y Medicación". Forma parte del Comité Académico de la Revista de Filosofía "Nuevo Pensamiento" dependiente del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Facultad de Filosofía de la Universidad del Salvador, área San Miguel. E-mail: rlgallafent@gmail.com .-



Título: *Piensa*. Autor: Álvaro Rovira

¿POR QUÉ EL SABER TIENE EL PODER?

Graciela Burgues

graciela.burguez@hotmail.com

Este artículo es un intento de reflexionar acerca de la relación saber-poder. De tomar conciencia que ambos, no son opuestos, sino contrarios que se complementan. Una relación que a todos involucra y que, sin embargo se asume como impuesta. Así, desde la razón humana, el desarrollo de la ciencia y lo que hoy marca su camino y modifica la existencia: la tecnología. Sus objetivos son, despertar la duda, hasta de la misma duda, tener en cuenta el riesgo que implica reducir el conocimiento a un sólo saber y lograr una apertura a todos los saberes, cuya coexistencia enriquece la vida humana, en una sabiduría de la incertidumbre.

Palabras claves: Poder, saber, relaciones, ciencia, tecnología.

El ser humano es ese animal que ha desarrollado excepcionalmente su cerebro, con y por su necesidad de conocer, de saber del mundo y de sí mismo, en relación a este.

Así, desde sus primeros cuestionamientos hasta nuestros días, saber tras saber, mito tras mito, cada respuesta en su momento le ha brindado el sentido y la seguridad necesaria ante un mundo que lo atemoriza por su caos e incertidumbre.

El universo fue explicado e interpretado hasta llegar a una “verdad”, que al alejar el miedo, le brindó un lugar seguro para vivir.

Por supuesto, este es un saber muy importante para el hombre, de modo que se le otorgó el poder. Un poder, desde el cual, a su vez, se construyó el saber, por lo tanto, pensar esa relación saber-poder es fundamental para pensarnos a nosotros mismos.

En el comienzo fue el mito, en él, el hombre proyecta su propio mundo y en función de aquello que conoce, explica el

misterio de lo desconocido; emociones como el miedo y el asombro son parte de esa explicación.

Y en ese intento coherente de explicar la realidad mediante un pensamiento irracional ligado a necesidades prácticas, se dan también, los modelos de conducta, el valor y el significado de la vida de toda la sociedad, constituyendo una verdad incuestionable que se trasmite de generación en generación.

Por lo tanto, ya “una verdad” para sentirnos seguros y para saber cómo actuar en la vida. Aquí era un saber del todo, por todos y para todos.

Pero, ¿qué ocurrió después?

El ser humano “inventó” la razón. Con ella intentó superar los mitos, luego, convencido de que esta era su propia esencia, se dedicó con entusiasmo a construir argumentos racionales para llegar a un verdadero saber.

Sin embargo, esa razón, ese logos para los griegos, no es un atributo innato del ser

humano, sino que “es una construcción histórica que surgió en Grecia...”¹¹

En la “escuela” suelen contarnos que fueron los presocráticos quienes en nombre del Logos despreciaron el Mito. Sin embargo, ellos hicieron crecer este logos desde la fuente de un previo mythos, puesto que en su lenguaje, ambos aparecen entrelazados. Por ello, y más, por permanecer alejados del poder político y económico su saber no generó más saber.

A partir de la polémica entre sofistas y filósofos, que simboliza el enfrentamiento entre una verdad relativa y otra estable, universal e indestructible, se establecería la de Platón. ¿Y por qué sucedió esto? Porque, como analiza Esther Díaz, Platón estaba cercano al poder.¹²

El gran sistema de Aristóteles daría cuenta luego de todo el universo, con saberes teóricos y prácticos, que el mismo filósofo transmitió en el centro de un poder político en expansión sobre el mundo.

También el saber religioso está relacionado al poder, pues cuando una religión se impone con su verdad sobre las demás, es porque esta fue adoptada por un emperador.

¿A quién, entonces, pertenece el saber?

A aquellos que tienen el poder y desde él se crea y distribuye, a su vez, el saber.

Una conjunción de poder y saber que Foucault denomina “discursos”, estos son prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los que se habla, pues, “la producción de la verdad se descubre en las prácticas... existen las cosas o los objetos que las prácticas producen... estas, además, transforman e instauran la realidad.”¹³

Según Foucault, sería conveniente renunciar a separar el saber del poder y admitir que el poder produce saber, y que estos se implican mutuamente, porque “...no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni un saber

que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder”¹⁴

Como consecuencia, el saber racional en sus implicaciones con las relaciones de poder, generó otros campos de saber, siempre a partir de su única e indiscutible verdad. Luego, su hija predilecta, la ciencia, pasaría a ser el lugar desde y por donde, se desarrolló al máximo esa simbiosis saber-poder.

Con el advenimiento de la Modernidad, con Descartes primero y Newton después, surge y se expande toda una concepción del mundo. Este ya no sería orgánico, es decir vivo y capaz de mutar, sino algo similar a una máquina muy poderosa y según Capra: “La máquina del mundo se volvió la metáfora dominante de la era moderna”¹⁵

Siguiendo la dirección de lo cuantificable como sinónimo de verdad, la ciencia, convertida en una especie de mito, brindaría al ser humano progreso y bienestar. Su poder es, por supuesto, incuestionable.

Sin embargo, muchas cosas fueron dejadas de lado, pues la vida y el saber sobre ella, no sólo implica cantidad, sino también calidad, dada por los sentimientos, lo bello, lo valioso, es decir, por esa misteriosa y compleja conciencia humana.

Esa maravillosa creación humana, la ciencia, al serle adjudicado un poder absoluto, fracasa en su propia realización.

Los que Lyotard denomina “grandes relatos” de la modernidad, entran en crisis. Entre ellos, el relato positivista: El de un mundo de bienestar para todos basado en el desarrollo de la ciencia.

En la crisis de estos relatos el hombre vive, según este autor, la condición postmoderna, donde la ciencia ya no es promesa de verdad, ni de un mundo mejor, sino una pluralidad de juegos del lenguaje creados por los científicos y su legitimidad deriva del consenso de los que participan.¹⁶

¹¹Díaz, Esther. El conocimiento como tecnología de poder. Editorial Biblos. Buenos Aires, 2000, p.22.

¹²Ibid. ¹, p. 23.

¹³Díaz, Esther. La filosofía de Michel Foucault. Biblos, (1ª. ed.), Buenos Aires, 1995, p. 24.

¹⁴Foucault, Michel. Vigilar y castigar. Siglo veintiuno editores, (1ª. ed.), Argentina, 2004, p. 34.

¹⁵Capra, Fritjof. El punto crucial. Editorial Estaciones, (1ª. ed.), Buenos Aires, 2008, p. 56.

¹⁶Ver: Lyotard, Jean Francois. La condición posmoderna. Cátedra, Madrid, 1998.

El ideal de un mundo mejor también se ve cuestionado en las operaciones militares, la contaminación y la destrucción de la naturaleza, por las aplicaciones tecnológicas de la ciencia. ¿Serán estos otros juegos del poder con el saber?

Por otra parte la fragmentación de los saberes, entre ciencias de la naturaleza y sociales, primero, y luego dentro de cada ciencia, reducen la visión de conjunto del científico, necesaria a la hora de reflexionar sobre los avances y aplicaciones de lo que se investiga. “Es un hombre –nos prevenía Ortega y Gasset- que de todo lo que hay que saber... conoce sólo una ciencia determinada, y aún de esta ciencia solo conoce bien la pequeña porción en que él es activo investigador”.¹⁷

Y, además, este llega a proclamar como una virtud aquello que para el filósofo español constituye la barbarie del “especialismo”, porque este esconde detrás de su aparente éxito, el peligro de la mecanización.

Por consiguiente, reduciendo y dando lugar a la manipulación de esos mismos avances científicos.

Al respecto, hoy en la práctica, la investigación científica presenta un vuelco importante, y es el origen de su financiación. Durante la mayor parte del siglo XX, el saber procedente de una investigación científica era financiado por el Estado, considerado un bien público y en provecho de toda la sociedad.

El poder era, por tanto, político y en ciertas circunstancias justificó gastos con fines bélicos.

Desde el desarrollo del mercado, las grandes empresas multinacionales son las que manipulan el saber científico. El poder es ahora, económico y se ha convertido en un bien particular, hecho este que limita el acceso a los beneficios de los avances científicos.

Por ejemplo, la industria farmacéutica no investigará sobre todas las enfermedades,

¹⁷Ortega y Gasset, José. La rebelión de las masas. Altaya, Barcelona, 1996, p. 130.

“sino concentrándola en las preocupaciones de aquellos con mayor capacidad de pago”¹⁸

Esta vez el mensaje desde la relación poder-saber en enorme publicidad centellante, dice: “¡UN NUEVO GRAN DESCUBRIMIENTO CIENTÍFICO PARA TODOS! Y en letra muy pequeña, agrega: ... aquellos que puedan pagarlo”

De manera que, actualmente la ciencia se nos presenta bajo solapados aspectos.

En su problematización del conocimiento científico, Esther Díaz plantea un cambio de paradigma en relación a él, este ya no es símbolo de progreso y bienestar, sino que “...la tecnología marca hoy los derroteros de la ciencia”.¹⁹ Y lo hace a través de un fenómeno determinante, la informática, esta atraviesa todas las disciplinas científicas, rompe con el concepto moderno de ciencia, e instaura una nueva forma de conocer el mundo y relacionarse con él²⁰



Título: *Busca*. Autor: Álvaro Rovira.

¿Es este un saber desligado del poder?

Todo lo contrario, esta relación se acentúa a través de infinitos dispositivos de control que parecen apropiarse del ser

¹⁸Fuller, Steve. La conciencia de la ciencia. Artículo en: Periódico “La Diaria”, Montevideo, 30 de mayo de 2008, p. 6.

¹⁹Ibid. ¹, p. 20.

²⁰Esta es la nueva forma de saber que Esther Díaz denomina, “posciencia”.

humano. Es la identificación de cada individuo mediante las redes virtuales, ellas conocen todo sobre nosotros, pueden crear y satisfacer nuestras verdaderas necesidades con sólo acceder a su solicitud de hacer: “CLIC HERE”.

Es un mundo confortable. ¿A qué le podemos temer?

Sin embargo, cabe preguntarnos con Martha López Gil: “¿La tecnociencia, ese, en principio, magnífico producto de la razón occidental, conduce a la liberación o a la manipulación del hombre por el hombre?”²¹

¿Qué hacer ante este panorama tan desolador? ¿Convertirnos en jueces de estos nuevos mitos y condenar la ciencia y la tecnología? Por el contrario, más bien se trata de realizar una autocrítica de estas nuestras propias creaciones superando la manera idolátrica en la cual son concebidas.



Título: *Encuentra*. Autor: Álvaro Rovira.

Tal vez maneras diferentes y diversas de entender la razón, la ciencia y la tecnología en sus relaciones el poder, así como el mismo concepto de verdad que les subyace

¿Y si fuera posible entender la VERDAD de otra forma? Ya no como búsqueda y posesión de una certeza, sino como

²¹ López Gil, Marta. *Filosofía, modernidad y posmodernidad*. Editorial Biblos, Buenos Aires, 1996, p. 21.

Alétheia,²² es decir como revelación y “desvelación”. No como un estado de iluminación racional que se despierta en el sujeto, sino como una experiencia de interrelación que llega.

El análisis crítico de Foucault sobre el poder, también constituye un aporte indeclinable. Para él, el poder no se posee sino que se ejerce, pasa a través de dominados y dominantes, y no es represivo, sino productivo. Pues, Foucault ve el poder, no como un conjunto de instituciones, ni como un sistema de dominación de uno sobre otro, sino como la multiplicidad de relaciones de poder en las cuales todos participamos. Por lo tanto, estas pueden modificarse mediante puntos de resistencia en los intersticios de esa intrincada red que tejen juntos el saber y el poder.

Son tiempos de crisis, en un concepto de crisis originado en un mito, el de la Diosa Krisis, cuando esta huye ante el incendio de su templo. Por lo tanto, una crisis que hace referencia a la destrucción de algo, pero también a la posibilidad de no escapar como lo hizo la diosa y reconstruir el templo y/o proyectar otro diferente, tal vez más bello y con muchas ventanas abiertas. Tan abiertas como propone Morín que sean la razón y la ciencia para superar esa tendencia a racionalizar presente en el ser humano, es decir, de forzar la realidad a nuestra facultades.

Una razón que pueda aceptar lo irracional y que en el universo hay muchas más cosas de las que ella puede abarcar, porque “la racionalización encierra el universo en una coherencia lógica insuficiente para abarcar su realidad, de manera que, la razón se vuelve desrazonable cuando exagera”²³

¿Por qué el saber tiene el poder, entonces? Porque se centra en un solo saber, en una visión limitada y reduccionista de la realidad. Un poder estático que hace su vez, desarrolla desde su seno más saber de este tipo, un saber temeroso del constante devenir.

²² El término “alétheia”, fue utilizado por los primeros filósofos griegos para referirse a la verdad, pero en sentido de descubrimiento, de desvelamiento.

Una razón cerrada, instrumental o meramente científica no puede abarcar toda la riqueza humana, por eso, hay que tratar de superar la tendencia a centrarnos en un solo saber y aceptar que existen otros saberes y que estos son, tan inciertos, complejos y caóticos como el universo.

El preguntar por los saberes debe continuar abierto, aceptando a la vez, que la diversidad de interpretaciones y los conflictos que éstas provocan, no son perjudiciales, sino que, por el contrario, nos permiten ir más allá de visiones simplificadoras de la realidad y enriquecen nuestra conciencia sobre la complejidad humana.

En conclusión, tomar conciencia que no existe un saber verdadero aunque necesitemos buscarlo y tendamos a aferrarnos a él y otorgarle el poder. Y que es mezclando todos los saberes que podemos ir más allá de los límites de cada forma de conocimiento y tratar que iluminen uno sobre otro, para poder reflexionar críticamente sobre la relación del saber con el poder y lograr que el potencial de todos nuestros saberes se desarrolle en toda su ordenada y caótica plenitud.

Que otros saberes formen parte de la humana razón, música, teatro, pintura, poesías y, por supuesto, también mitos

¿Cómo podríamos resistir sin su irracional verdad dando sentido a la existencia? Sobre todo con uno muy hermoso, aquel que nos cuenta, que en el fondo de la caja está aún, intacta, la ESPERANZA.-

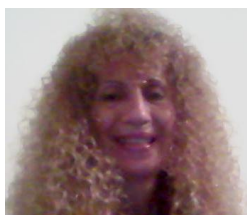


Titulo: *Y ahora*. Autor: Álvaro Rovira.

Lecturas recomendadas para seguir el tema:
Díaz, Esther. La filosofía de Michel Foucault. Editorial Biblos.
Díaz, Esther (editora). LA POSCIENCIA. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad. Editorial Biblos.

BIBLIOGRAFÍA:

- Capra, Fritjob. *El punto crucial*. Ed. Estaciones, (1ª. ed.), Buenos Aires, 2008.
- Díaz, Esther. *El conocimiento como tecnología de poder*. En: Díaz, E. (Editora) *La Posciencia* (15-36). Ed. Biblos, (1ª. ed.), Buenos Aires, 2000.
- Díaz, Esther. *La filosofía de Michel Foucault*. Editorial Biblos, (1ª. ed.), Buenos Aires, 1995.
- Foucault, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Siglo veintiuno editores*, (1ª. ed.) Argentina, 2004.
- Fuller, Steve. *La conciencia de la ciencia*. En: Periódico "La Diaria", Montevideo, Uruguay, 30 de mayo de 2008.
- López Gil, Marta. *Filosofía, modernidad y posmodernidad*. Ed. Biblos. Buenos Aires, 1996.
- Lyotard, Jean Francois. *La condición posmoderna*. Cátedra, Madrid, 1989.
- Morin, Edgar. *Ciencia con conciencia*. Anthropos, Barcelona, 1984.
- Ortega y Gasset, José. *La rebelión de las masas*. Ediciones Altaya S. A. Barcelona, 1996.



Graciela Burgues Fernández. Profesora de Filosofía, egresada del IPA en 2011. Profesora de Música. Docente en Educación Secundaria de ambas asignaturas. Estudiante en Licenciatura de Filosofía opción Investigación, FHUCE, UdelaR.

²³ Ver: Morin, Edgar. *Ciencia con conciencia*. Anthropos, Barcelona, 1984.

CRÍTICA A LA NOCIÓN DE UNIDAD EN LA *FILOSOFÍA DEL NO*, DE BACHELARD

Dardo Bardier
dbardier@gmail.com

*Es explicable que el espíritu
deba modificar sus categorías
de sustancia y de unidad.* (87)

La noción de qué es *una unidad real* ha evolucionado desde que el hombre existe, y quizá desde antes. Todos nosotros, de a uno, de a cien, de a millones, siempre la hemos estado descubriendo/construyendo, cada cual un tanto a su manera.

Pero también hubo quienes han teorizado duramente sobre ella, y que nos la presentan de un modo más o menos coherente y realista, apoyado en parte de lo que la humanidad de su época ha logrado saber.

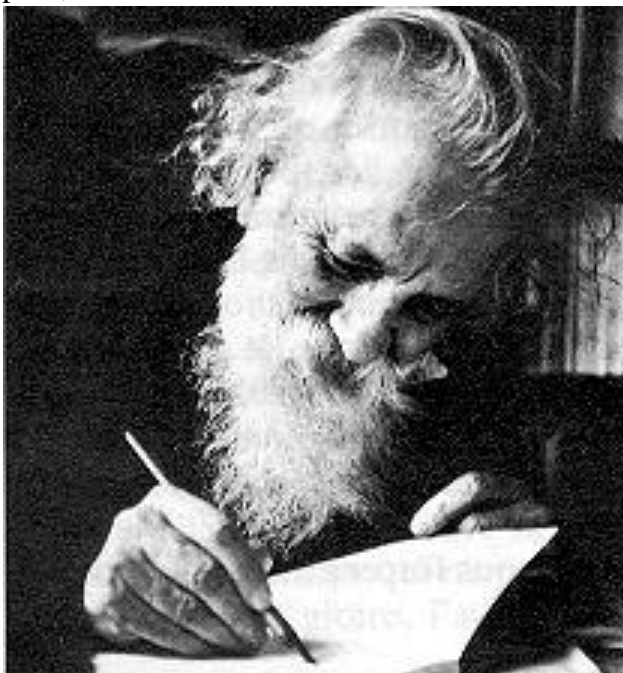
En el caso de Bachelard, nos encontramos con su fuerte crítica para tantas cosificaciones, prejuicios y mitos en boga en la cultura en general y aún en la ciencia más reconocida, sobre las nociones emparentadas de: *unidad, sustancia, devenir, causalidad, lo real*, y otras.

Luego de más de 70 años de publicada "*La filosofía del no*", es conveniente criticarla a su vez, estudiando qué mantiene vigente, y qué es necesario cambiar.

Palabras claves: Bachelard, Filosofía del no, Unidad inclusiva, unidad exclusiva.

Previamente debemos reconocer que nos es imposible saber con exactitud todo lo que se pensaba en aquellos tiempos, y menos todo lo que Bachelard pensaba. No podemos preguntarle nuestras dudas. Nos atendremos, pues, sólo a la lectura actual de la traducción de

su obra *La filosofía del no*. Y aún restringiéndonos a esa obra, también nos es imposible analizarla palabra por palabra, idea por idea, por lo que sólo tomaremos algunas frases que, en nuestra opinión, son claves, respetando su orden de exposición.



“La filosofía de la ciencia física es quizá la única filosofía que se aplica determinando una superación de sus principios...Es la única filosofía abierta.” (Página 13) La historia de la *filosofía de la ciencia* quizá no termine mientras haya filósofos y ciencia. Cada nuevo conocimiento hace que deba ser más o menos repensada. Ello hace inadmisibles creer que los grandes sabios del pasado, sin los conocimientos del presente, pudiesen haber adivinado y solucionado *todos* los problemas del futuro. Nadie puede pretender haber encontrado *La Verdad-en-todo-detalle* y para siempre.

“Existe ruptura entre el conocimiento sensible y el conocimiento científico.” (Pág. 15)

Desde que todo conocimiento, aún el científico, siempre termina basado en el conocimiento sensible humano (en sus diversas escalas), tal *ruptura* sólo puede serlo *en cierto grado*, hoy mayor que hace unos siglos y mucho mayor que cuando no había ciencia alguna (más allá de la comunicación y los métodos de verificación más elementales, que quizá siempre existieron).

“Reclamaremos...descubrir lo que queda de subjetivo en los métodos más severos.” (P. 17) Es claro que hay métodos personales, grupales, y hay métodos científico-sociales, especializados e interdisciplinarios, así como hay subjetivismo individualista y subjetividad colectiva, humana, en todos sus niveles.

“Lo real será representado como un instante de una realización bien conducida.” (19) Lo real tiene cualidades y cuantías, y ellas son un tanto diferentes en cada caso, en cada punto y en cada instante. Siempre son relativas respecto a algo. Lo mismo que es realmente duro para algo es realmente blando para otro algo. Lo mismo que es realmente impenetrable para algo, es realmente transparente para otro algo. Y cuando algo se repite, sólo probablemente va a ser y comportarse similar a cómo lo fue para otro algo similar anterior. No hay *Un único lo real*, que siempre se comportase igual... ¡cuando todo lo demás a su alcance cambia!

“Mostraremos la actividad del pensamiento científico en la intuición trabajada.” (19) Si por *intuición* entendemos lo que nos dice nuestro pensamiento en base a los órganos de los sentidos y cerebro capacitados por nuestro aprendizaje en sociedad y especie, es claro que la intuición-animal, orgánica, ingenua, primitiva, no es suficiente y debemos esforzarnos por hurgar la realidad, verificarla, arbitrarla con procedimientos que nosotros, nuestra sociedad y nuestra especie hemos aprendido y comunicado profusamente. Debemos *trabajar la intuición*. Hacerla intuición-científica.

“Dialectizar el pensamiento significa aumentar la garantía de crear científicamente fenómenos completos, de regenerar todas las variables degeneradas o ahogadas que la ciencia, como el pensamiento ingenuo, había descuidado en su primer estudio.” (20) El

contraste de cada pensamiento con sus contrarios, con todas las herramientas de la lógica, con la realidad, de un modo profusamente comunicado, ayuda a su realismo. El *pensamiento ingenuo* suele ser insuficientemente realista.

“No todos los conceptos científicos llegaron al mismo estadio de madures. (21) La mayor parte del pensamiento científico ha permanecido en estadios de evolución filosóficamente primitivos.” (22) Nunca tendremos una homogeneidad perfecta de todos los conceptos, en cuanto a su realismo. Siempre habrá nociones más realistas que otras, desde que, cada lugar y momento tiene un desarrollo distinto, según el diferente perfil de cualidades y cuantías de lo que sucede allí, y de los que somos capaces de atenderlo, aquí.

“La pluralidad de las explicaciones filosóficas de la ciencia es un hecho, mientras que una ciencia realista no debería suscitar problemas metafísicos.” (22) Cuando prestamos atención a las diferencias, en los hechos siempre *hay pluralidad* de detalles y aún de algunas gruesas líneas. Cuando prestamos mayor atención a las similitudes, siempre *hay unidad* en la realidad, en ciertos aspectos, en ciertos rangos de cuantías. El encare de una ciencia tendría que ser muy idealista como para llegar a creer que todo podría ser explicado sin distingos metafísicos en las nociones. Para entender el porqué de la *pluralidad/unidad* de lo real debemos criticar las nociones de *diferente* y de *igual*, que son las bases de las nociones de *plural* y de *unidad*.

“En el ápice de la ciencia, para descubrir los caracteres desconocidos de lo real, únicamente las teorías pueden cumplir una función prospectiva.” (23) Pero, ¿qué cumple una función prospectiva para descubrir las teorías? Lo cierto es que, en el origen de cada teoría, siempre hay pasos previos, comenzando por una vaga idea que no se sabe bien de donde sale. Quizá surge al escuchar un dicho, o al ver un hecho, o al relacionar dos pensamientos, etc. Muchas de esas pre-teorías llegan a ser practicadas duramente antes de formalizarse en teorías. Sería muy ingenuo pensar que sólo las teorías científicas formales guían la humanidad. Muchas veces alcanza con un poema, con una canción, con un beso, con

una emoción, para sospechar qué buscar. Bachelard lo dice: “*La balanza se usaba antes de que se conociera la teoría de la palanca... Se forma una conducta de la balanza.*” (27)

“*El sentido de la evolución filosófica de las nociones científicas es tan nítido que es menester inferir que el conocimiento científico ordena el pensamiento, que la ciencia ordena la filosofía misma.*” (23) Esto esconde cierta confusión entre la función de pensar, y el órgano, ambiente o institución que más está dedicado a tal pensar. La filosofía se hace en todos los ámbitos, incluyendo los científicos. Y todos los ambientes, incluyendo la ciencia, contribuyen a la filosofía. Algunos científicos filosofan sobre la ciencia y sobre sus propios conocimientos, a veces brillantemente, a veces pésimamente, según su ignorancia filosófica. Y no hay filósofo que pueda filosofar seriamente sobre la ciencia siendo ignorante de ella, y de las novedades que surgen a cada paso.

“*Todo lo que es fácil de enseñar es inexacto.*” (26) La palabra *exacto* esconde un problema escalar grave. Todo lo exacto resulta ser inexacto apenas se le pone la lupa. La exactitud es relativa al juego de escalas de los participantes en cada interacción concreta. Además, en la cita, la palabra *exacto* parece ser sinónimo de riguroso, realista, correspondiente a lo real. No olvidemos el *paralogismo de falsa precisión*. Puede ser más realista la descripción difusa de lo que es difuso, que su descripción neta. La frase caería con un solo ejemplo de algo exacto que sea fácil de enseñar. De hecho, personalmente he enseñado cosas exactas de un modo fácil. Pero sí, es cierto: lo que ha sido torpemente hiper-definido por nuestros sentidos-cerebro, suele ser fácil de enseñar, pues somos proclives a suponer las cosas más sencillas y cosificadas de lo que son, simplificándolas e hiper-definiéndolas a la fuerza.

“*La máquina más complicada es dirigida simplemente mediante un juego de conceptos empíricos, mal formulados y mal vinculados racionalmente, pero reunidos de una manera pragmática segura.*” (27) Usamos bien un automóvil sin necesidad de saber nada de mecánica. Algunos nunca miraron su motor. Usamos ingenuas *nociones de unidad* sin criticarlas, porque en nuestra vida, en nuestro ámbito, han dado buen resultado, son realistas.

“*Se llega, pues, a esta paradoja metafísica: el elemento es complejo.*” (31) Es más que una paradoja, es el reconocimiento de un grave error conceptual de la metafísica tradicional. Y ese error no está en la realidad, en la que, en cada escala donde un elemento (o unidad funcional) es simple, en otra escala menor necesariamente es complejo. El gravísimo error está en las concepciones de la metafísica clásica y aún de la metafísica de los años 1930, hija de la cosificación realizada por los sentidos y el cerebro en su trabajo animal, que idealiza la realidad suponiendo *entes exclusivistas*, ¡como si pudiesen existir sin otras realidades mayores que los comprenden y otras realidades menores que por ellos son comprendidos! Metafísica arcaica que no integra los mundos micro, meso y macro.

El elemento no solamente es más o menos complejo, según sus escalas de funcionamiento, sino también más o menos móvil. “*El reposo absoluto no tiene sentido.*” (31) Y concluye, muy acertadamente: “*La noción simple da lugar a la noción compleja, sin renunciar por otra parte a su papel de elemento.*” (32) Como ello es un imposible dentro de la tradicional metafísica-excluvista, pues en ella es una intolerable contradicción decir que algo es simple y complejo a la vez, es claro que esto implica su crítica, resoluble solamente reconociendo el realismo documentado de la noción de escala, en una nueva metafísica-inclusiva. Implícitamente Bachelard así lo reconoce: “*Solamente en determinados casos puede la noción compleja simplificarse. Se simplifica en la aplicación, por abandono de ciertas sutilezas, por eliminación de ciertas variaciones exquisitas.*” (32) Observemos que las *variaciones exquisitas* son las relativamente muy pequeñas o pocas, o sea, en las menores escalas. Son *sutilezas* las particularidades más sutiles, finas, pequeñas, detalladas, de menor importancia... para algo o para alguien. Dice que con las cuantías cambia la cualidad. Y que, en determinados casos, es realista *simplificar lo complejo*, porque la realidad misma actúa, en tal caso, así de simple. Las unidades reales son más o menos simples/complejas ¡a la vez!, según con qué y cómo interaccionan, incluso con nosotros.

“En cuanto se deja de suponer que es un objeto el que se desplaza y que, fiel a las intuiciones ingenuas del realismo, arrastra todos sus caracteres, se está induciendo a establecer tantas funciones de propagación como fenómenos que se propagan.” (34) No es posible que todas las *unidades concretas*, de allí, en lo real, sean *objeto* de nuestra atención, aquí, en nuestra cabeza. El *objeto* tiene un alcance ontológico (y onto-biótico), mientras lo *real* tiene un alcance óptico, mucho mayor. Es así que nuestros sentidos-cerebro pueden tener por *objeto* de sus trabajos a una parte de una unidad, o a varias unidades reales. En ello se basa el camuflaje y la ostentación: pueden hacernos creer que las unidades están más fragmentadas o unidas que lo que realmente están. Sin embargo, como Bachelard, quizá, está intentando hablar no ya del *objeto*, sino de la *unidad-concreta-real*, entonces sí, es cierto, se debe buscar (y la ciencia va en ese camino), sustituir la *cosa-pensada* por la *unidad-concreta-pensada*, mucho más realista cuando está mejor definida por la sociedad y la ciencia, en base a cierta esfera de cuantías y cualidades, atendiendo *funciones* bien verificadas.

Si *real-ismo* sólo indica: *pretensión de representar lo real*, entonces, las “*intuiciones ingenuas del realismo*” son sólo las propias del *realismo-ingenuo*. Las cuales se hacen, más o menos atinadamente, de un modo espontáneo, animal, orgánico, nunca independiente del ámbito cultural y evolutivo. Todos tenemos intuiciones realistas ingenuas. Pero, un científico, un filósofo, cualquier persona, también suele tener intuiciones más cultivadas, de acuerdo a su preparación especializada, general, social, comunitaria, apoyada en información actualizada, comunicada, verificada, quizás científica. También hay intuiciones en el *realismo-trabajado*.

El *realismo ingenuo* atiende a la realidad sólo dentro de los ínfimos rangos perceptibles de las pocas variables perceptibles. Sólo en las escasas cuantías de las pocas cualidades orgánicamente accesibles directamente por las personas. Y encima se suele pretender que tan pobre esfera de cuanti-cualidades consideradas sea representación-adaptativa de lo real. Y muchas veces lo es. Por ejemplo, vemos la piedra venir y la esquivamos eficazmente.

El *realismo científico*, o al menos el socialmente contrastado, cuando es bien trabajado, atiende la realidad en rangos mucho más amplios, hacia lo micro y hacia lo macro, y en muchos más aspectos. Se basa en más variedad de cuantías en más variedad de cualidades. Y así, dispone de una paleta más amplia donde seleccionar los valores y las variables más indicativas de lo que sucede.

Es por ello que la *cosa* del realismo ingenuo resulta ser muy pobre representación de la realidad, cuando se la compara con la *unidad concreta* del realismo científico. Y encima, en la *cosa*, muchas veces no se atiende justo las variables más efectivas para el caso.

Sucede que en una interacción, las variables más involucradas no necesariamente son las mismas que en otra interacción. En cada caso, el perfil de variables claves depende de cómo funciona allí lo real. Así, para un conjunto de hechos podemos dedicarnos a atender una esfera cuanti-cualitativa, lo cual nos dará que la unidad considerada es de cierta manera, con un centro a cierta velocidad en un no puntual lugar en un no instantáneo momento. Podemos así atender una función realista de propagación. Y en otro conjunto de hechos podemos atender otra función de propagación, también realista. Quizá en unos casos sea más realista atender los centros de masas, pero en otros casos lo sea los centros de volúmenes, o el centro magnético, o el centro de su imagen visual, etc. La masa de una piedra puede casi no moverse respecto a algo, y sin embargo, su calor puede estar invadiéndolo. Nos parece quieta dados los pocos valores de las pocas variables que somos capaces de percibir.

Por otra parte, la noción de *fenómeno* es relativa a nuestros sentidos-cerebro, y no necesariamente coincide con algunos o todos los aspectos reales de la unidad concreta, real. Las *funciones* deben ser concebidas, pues, atendiendo la unidad real, no meramente el *objeto* o el *fenómeno*. Deben ser hechas ancladas en los casos concretos, en las escalas de los aspectos en que la interacción más sucede, quizá muy diferentes a los promedios.

La *energía* es un aspecto esencial de todas las unidades de la realidad, pero... *Subsiste en nosotros un conocimiento confuso de la energía, conocimiento formado bajo la*

inspiración de un realismo primitivo. (46) De nuevo, esto significa que es necesario un realismo no tan primitivo, que lo critique y dé nuevas pistas sobre como es la energía real.

La **sustancia** es otro aspecto clave de lo real. “*La metafísica no podía poseer más que una noción de sustancia, porque la concepción elemental de los fenómenos físicos se contentaba con estudiar un sólido geométrico caracterizado por propiedades generales.*” (52) La vieja metafísica no atendía todos los niveles de la realidad, donde cualquier sustancia concreta está inclusivamente compuesta por otras sustancias. O sea que, la noción de sustancia, que si se quiere realista debe ser válida en todas las escalas, se congelaba en un solo rango de escalas, porque así lo sugiere el estudio de los sólidos cristalinos y así la imponen nuestros sentidos e intuición orgánica. La sustancia de la mesa era su madera. Pero luego se vio que sustancia de la madera eran moléculas. Y que la sustancia de las moléculas eran átomos. Y que la sustancia tiene universalidad en todas las escalas. “*No todo ello es real de la misma manera y la sustancia no tiene la misma coherencia en todos los niveles.*” (53) En cada esfera cuanti-cualitativa de la realidad, la noción de sustancia debe ser criticada y ajustada a ella.

“*Si se ponen sustancias en reacción y se quiere recibir de la experiencia el máximo de conocimiento, ¿no es acaso la reacción lo que se tiene que tomar en cuenta? Inmediatamente, un devenir se dibuja bajo el ser.*” (64) Lo que a una escala es sustancia, a otra escala menor son sustancias-con-movimientos. *Más ese devenir no es ni unitario ni continuo. Se presenta como una especie de diálogo entre la materia y la energía.* (64) Un diálogo entre energía y vacío, movimiento y sustancia, materia y carga, y muchas otros pares de cualidades o aspectos.

“*No parece imposible caracterizar una reacción por las radiaciones que absorbe o que emite, tanto por las sustancias que produce. Puede ocurrir que se establezca cierta complementariedad entre materia y radiación.*” (65) Obviamente la hay, desde que interaccionan, pero el tema es cómo. “*La conservación de la masa no es más que una condición de la reacción.*” (65) Como lo es la conservación del movimiento, o la conservación

de la energía, o la conservación de cada cualidad de la realidad, posible solamente a condición de que lo demás se conserve, naturalmente o a la fuerza.

“*Un estado sustancial aparece como el momento de una operación.*” (77) Es a los efectos de cada interacción concreta que cada algo tiene su diferente instante sustancial. Lo mismo, a los efectos de otra interacción, en otros aspectos, en otro momento, en otro lugar, o en otras circunstancias, implica otra esfera cuanti-cualitativa, con diferente perfil instantáneo de *energía-vacío-sustancia-movimiento-contenido-forma-espacio-tiempo-materia-carga-volumen-distribución-dimensiones-masa-organización*, etc.

“*La simplicidad de los elementos de la cultura no es más que la simplicidad de un punto de vista.*” (80) Dicho de esta manera se achacaría la simplicidad exclusivamente a una simplificación cultural. Y efectivamente muchas veces es así. Pero la simplicidad del **punto de vista** cognitivo no está fuera del mundo real. En la realidad misma hay situaciones simples, respecto a algo. Es fácil comprobar que en la realidad también hay simplicidad según el **punto de acción**, según el modo real en que sucede la interacción. A los efectos de la unidad de una copa, el choque contra el piso es simple: deja de haber tal unidad. Es a los efectos de su estructura, y de sus sub-unidades, y de sus supra-unidades asociadas, que tal choque es más o menos complejo. Es complejo juntar los pedacitos, pero la copa simplemente desapareció como tal.

“*La unidad de la sustancia, que una ontología primitiva suponía sin discusión, no es más que una visión esquemática que impide con frecuencia ordenar el pluralismo de los diferentes estados de una sustancia.*” (85) Puede haber unidad con pluralismo de “estados” de una sustancia. En verdad, la noción de **estado** es insostenible como *mantenimiento perfecto de una situación*, por breve que se lo imagine. A lo más es sostenible como cambios menores, o no importantes, en la situación, a los efectos de algo. “*Una sustancia es una familia de casos.*” (85) Pero multiplicar los casos no resuelve bien el tema, sólo lo subdivide en supuestos estados más instantáneos. Hace escalones más pequeños,

pero sigue aferrada a la *cosista idea* de que hay *escalones*. La realidad no varía de modo puramente escalonado (como una escalera), ni puramente progresivo (como una rampa), sino de modo variado (como una ladera escabrosa, donde en unos casos se asimila casi a un escalonado y en otros se asimila más a un uniforme devenir).

“*Desarrollando una filosofía de no-sustancialismo, se llegaría entonces insensiblemente a dialectizar la categoría de unidad.*” (85) La crítica de la noción de sustancia lleva a la crítica de la noción de unidad. Pero no desaparecen las nociones de *sustancia* y de *unidad*, pues es claro que dan excelentes frutos en nuestra vida cotidiana meso, y aún, con modificaciones, en lo micro y en lo macro. Lo que hay que hacer es reconocer que la noción de sustancia es un poco diferente en lo micro que en lo meso, y que en lo macro. “*Las tres categorías: sustancia, unidad, causalidad son solidarias.*” (87) En verdad, la solidaridad de esas tres categorías se extiende también al *vacío* (que es la enorme mayor parte de la realidad), al *movimiento* (sin el cual, sustancia, unidad y causalidad no tienen modo de existir), al *tiempo* y al *espacio* (sin los cuales ninguna de las anteriores puede presentarse), a la *forma* (sin la cual no habría modo de ubicar algo en el espacio y el tiempo), y a otras categorías claves de la realidad.²⁴

“*Sería preciso reiniciar aquí... el debate moderno sobre la individualidad de los objetos de la microfísica y sobre el determinismo del comportamiento de los micro-objetos.*” (88) Es que, *individualidad* y *determinismo* están resultando tener muy poca base en lo real.

“*La más sencilla de las intuiciones está sobrecargada por experiencias comunes.*” (89) Esto no debe llevarnos a despreciar en general las intuiciones, sino a estudiar en qué, y qué tanto, son hijas confiables de la experiencia cotidiana orgánica, animal, evolutiva, y social.

“*Creemos que una intuición debilitada aumentaría las posibilidades de las síntesis conceptuales.*” (90) Debemos ser cuidadosos en revisar el significado de “*intuición debilitada*”. La intuición orgánica es la base final de todo el conocimiento y no es gratuita ni mágica, es

resultado del aprendizaje humano, en los millones de años de evolución, buena parte de ellos en sociedad. Ningún supuesto error de nuestros sentidos-cerebro surge de la nada sino de la interacción entre nosotros con lo que nos afecta o afectamos. En la interacción entre nuestra realidad y la realidad en que estamos inmersos. Entonces, no debemos debilitar la intuición, que buenos servicios nos presta, sino que debemos desprendernos de intuiciones primitivas, cuando son inconvenientes, y equiparnos con intuiciones mejor basadas en el conocimiento social, cultural y científico. Para ello conviene estudiar más cómo surgieron las intuiciones, cómo se forman y también cómo se mantienen las nociones y filtrados a priori.

“*La trayectoria del micro-objeto es un trayecto íntimamente circunstanciado. No hay que postular una continuidad de conjunto, sino examinar la conexión eslabón por eslabón.*” (90) Es real que cada abeja hace su baile, pero también es real que el enjambre hace su viaje. Lo que en una escala es circunstanciado, en otra es continuo. Y viceversa. Examinar eslabón por eslabón no necesariamente nos da más realismo-adaptativo, sólo nos da más realismo-detallado. El detallismo no es lo mismo que el realismo, salvo si lo esencial del hecho considerado está, casualmente, en el detalle. Afinar la mirada no necesariamente da más veracidad al conocimiento de lo que pasa en la realidad atendida. Lo esencial de una interacción puede estar en uno o plurales aspectos de lo micro, o de lo meso, o de lo macro. O en sus interrelaciones. No siempre está en lo micro. Ni siempre en lo macro. Ni siempre está en lo meso. Ni siempre es clave el mismo aspecto, cualidad o variable.

“*Las ciencias clásicas acaban [1940] de verse perturbadas en sus conceptos iniciales, confinadas a propósito de un micro-objeto que no sigue los principios del objeto [cotidiano, meso-escalar], el criticismo necesita una reforma profunda.*” (101) Reforma que debe ajustar y encuadrar, pero no negar, el objeto común, complementándolo con su micro-objeto, y con su macro-objeto asociados. “*El objeto que se localiza estáticamente en la intuición ordinaria está mal especificado.*” (103) Lo cual es directo resultado de especificar mal la noción de *localizar-estáticamente*. “*Su*

²⁴ *Categorías inclusivas de la realidad.*

especificación enteramente local es una mutilación de la doble especificación indispensable para organizar la micro-física.” (103) Debemos determinar *lugar y dinámica*. “*La cosa es solamente un fenómeno que ha sido inmovilizado.*” (103) Advirtamos que la **cosificación de la realidad** que hacen nuestros sentidos-cerebro, (y que es base del realismo ingenuo) es muchísimo más vasta que su inmovilización. Y que un *fenómeno percibido* (personalmente) o *detectado* (científicamente) es un poco más realista que la *cosa*, pero no escapa de ser duramente cosificado por nuestros procesadores personales y sociales.

“*Nos encontramos entonces ante una inversión de la complejidad: hay que concebir esencialmente los objetos en movimiento y buscar en qué condiciones pueden ser considerados como en reposo, como estáticos en el espacio intuitivo; no hay que concebir los objetos, como en otros tiempos, naturalmente en reposo –como se concebían las cosas- e indagar en qué condiciones pueden moverse.*” (103) Es decir, no *hay cosas... que se mueven*, sino *unidades-inclusivas-en-movimiento*.

Bachelard da un gran paso adelante en la búsqueda del realismo de nuestro conocimiento. Pero falta dar muchos otros pasos para poder sustituir la noción tradicional de *objeto* (cosificado, exclusivista y mono-escalar, algo muy parecido a un *ente*) por una noción de *unidad concreta* mucho más realista, des-cosificada, inclusiva, pluri-escalar. “*La lógica generalizada no puede, pues, aparecer ya como una descripción estática del objeto cualquiera. La lógica no puede seguir siendo cosista: debe reintegrar las cosas en el movimiento del fenómeno.*” (104) La des-cosificación es algo mucho más complejo que solamente reconocer el mayor o menor movimiento de absolutamente todo. Si se estudian nuestros sentidos-cerebro, y cómo es que ellos manejan la información, se encuentra enorme cantidad de rasgos de procesamientos, características propias de elaboración de las cadenas causales que van camino al conciente y a otros destinos, todas las cuales, independientemente y/o interaccionando como conjunto, nos dan nuestra usual imagen tan cosificada de la realidad. Nos dan nuestra animal e ingenua concepción

orgánica-social-evolutiva de cómo es el mundo con el que interactuamos.

“*Su objetivo [habla de una exposición de O. L. Reiser] es probar que el principio de identidad, fundamento de la lógica aristotélica, ha perdido vigencia.*” (105) El *principio de identidad* se basa en una típica confusión orgánica: creer que es igual lo que en verdad sólo es casi igual. En unos casos el principio de identidad funciona muy bien, es realista-adaptativo, pero ahora se sabe que en otros casos no. Y en todos los casos, la noción de *identidad*, tan exageradamente cosificada por nuestros sentidos-cerebro, debe ser revisada y ajustada, pero sigue siendo cierto que, a los efectos de otro algo, relativamente a cómo se dé la interacción concreta, algo es casi idéntico a sí mismo, en un espacio y tiempo tan pequeño y breve como en la realidad atendida sea.

“*El pensamiento realista [realismo ingenuo] pone el sujeto antes que los predicados, mientras que la experiencia en microfísica [realismo trabajado] parte de predicados de predicados, y procura simplemente coordinar las manifestaciones diversas de un predicado.*” (105) Es difícil expresar ideas novedosas en base a nociones heredadas, siempre cargadas de incorrecciones. La verdad es que hoy se sigue adjudicando predicado a un sujeto. Lo que ha cambiado notablemente es el sujeto, que ya no se cree que sea **una** cosa monolítica al estilo de los cuerpos cristalinos. Ahora una unidad concreta puede ser **un** pozo de aire, que en una sola variable es distinto al resto del aire circundante, o a **una** burbuja de aire en el agua, que es más por lo que le rodea que por sí misma, o **una** onda de sonido, que es una particularidad que se traslada pero sin trasladar masa. Considerado un predicado, es posible adjudicarle predicados, sin salirse del mundo real, solamente nos hacemos más conceptualmente detallados.

“*Se va de una conceptualización cerrada, bloqueada, lineal, a una conceptualización abierta, libre, arborescente.*” (124) Las categorías universales que eran descubiertas/construidas en base a los conocimientos intuitivos de las cosas, millones de veces comprobadas en la vida cotidiana meso escalar, a nivel de nuestras capacidades perceptivas y cognitivas personales, cotidianas,

empiezan a tambalear con cada comunicación de un nuevo conocimiento, y hoy, a todas las podemos y debemos criticar. Nociones como *calidad, cuantía, energía, vacío, sustancia, movimiento, contenido, forma, espacio, tiempo, materia, carga, volumen, distribución, distancia, plano, eternidad, instante, organización, masa, animado, inanimado*, no sólo deben ser revisadas una por una, sino que también debe ser revisada su relación con cada otra categoría, aclarando la ubicación de una respecto a la otra.

“Debería, pues, desconfiarse siempre de un concepto que no pudo aún ser dialectizado. Lo que impide su dialectización es una sobrecarga de su contenido. Esa sobrecarga impide que el concepto sea delicadamente sensible a todas las variaciones de las condiciones donde adquiere sus justas funciones.” (125) Por *sobrecarga de contenido* interpretamos que, en el ámbito en que normalmente se aplica, en los millones de experiencias, se le hacen muchos ajustes y agregados para disponer de un juego de herramientas donde lo que no logra considerar una categoría lo complementa otra. A cada categoría se le asigna un alcance que se complementa bien con el alcance de las otras, en el ámbito de las experiencias conocidas, más o menos realista según las vinculaciones reales de las categorías reales. No podemos ajustar la

noción de tiempo sin ajustar la noción de espacio. Ni la de energía sin la de vacío. Ni la de movimiento sin la de sustancia. Y así, todas tienen un encadenamiento que, al modificar una y sus relaciones, se deben modificar las otras. Si se concibe torpemente a las categorías como absolutamente independientes entre sí, adquieren un absolutismo ideal que dificulta su dialectizado, su apego a la realidad.

Conclusión. Hemos encontrado que, además de otros autores, Bachelard, en sus obras, especialmente en *La Filosofía del No*, critica ampliamente la noción de *estabilidad* para las unidades concretas. Y ello fue, en su época, un enorme avance en el realismo del conocimiento científico y social en general. Incluso, repetidas veces critica las nociones de *cosa, objeto, fenómeno, unidad, energía, sustancia*, y otras.

Pero el agua pasó bajo el puente y hoy es necesario extender la *crítica trabajada* a todas las otras categorías usualmente hasta hoy aceptadas. Aún las más respetadas y atesoradas de la humanidad.-

Lecturas complementarias a ésta:

- *Crítica a la noción de unidad I, II y III*, en los números 9, 10 y 12 de *ARIEL*.
- *Capítulos VI y VIII*, en *Escalas Cooperantes*.
- *Capítulos 2 y 13*, en *Categorías Inclusivas*.

Bibliografía

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

***Dardo Bardier: Arquitecto. Urbanista. Constructor. Diseñador de muebles. Cineasta. Organizador. Vecino. Ciudadano. Ambientalista. Escritor. Investigador de la percepción visual y cómo ella afecta nuestra concepción de lo real. Especialmente en el color. Interesado por investigar temas filosóficos básicos, relacionados con lo real en todos sus niveles, en especial, lo humano-en-lo-real.**





EN BÚSQUEDA DE EXPERIENCIAS COMUNES Aproximación a la filosofía de Humberto Giannini

Francisco Roco Godoy
froco@userena.cl

En este artículo se realiza una descripción de las ideas que, a juicio del autor, son relevantes en la filosofía del pensador chileno Humberto Giannini. Se las pone a disposición de una amplia gama de lectores interesados en desentrañar los modos peculiares -casi siempre silenciosos y soterrados- de la condición humana universal, observada desde la experiencia común chilena y latinoamericana. Se siguen de cerca las reflexiones del pensador, se explicitan las fuentes bibliográficas y se evitan en lo posible los tecnicismos del lenguaje filosófico, a fin de motivar el análisis personal en torno a los temas e invitar a la lectura crítica de los libros citados.

Palabras claves: filosofía, experiencia común, cotidianidad, experiencia moral.



El pensador chileno Humberto Giannini (1927), en parte considerable de su obra, se ha dado a la tarea de buscar experiencias humanas comunes. Ha indagado por el soporte –quizá podríamos decir la *substancia*- donde ellas se nutren y vinculan. Ha observado las acciones individuales para desentrañar el subsuelo en que se apoyan y que habitualmente pasan desapercibidas. “Lo banal, lo insignificante – afirma Giannini-, posee por lo general un fondo significativo: sedimento de experiencias sepultadas ‘en vida’, removidas o esencialmente remotas, en cuanto la conciencia individual presente no reconoce ni asume como suyas. Y que, sin embargo, operan al amparo de esa conciencia inadvertida y echan sus raíces hasta el fondo de ella”²⁷.

²⁷ La “Reflexión” Cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia. Editorial Universitaria, Santiago, 1987. p. 43.

Usando aquellas viejas voces castellanas tan caras a Ortega y sus seguidores, se puede decir que Giannini transita desde el mundo de los primeros planos, de patencias, de lo fenoménico, hacia lo latente, a aquello que no salta a la vista, pero que se revela a la mirada morosa y amorosa, mostrando su potente riqueza. Pertenece nuestro pensador a la estirpe de los ‘amigos de mirar’, la nominación platónica para los filósofos, porque son ellos quienes escudriñan en lo culturalmente inadvertido aunque se transfiere día a día de modo invisible y que suele mostrarse ante un quiebre o en situación de ruptura.

En este breve comentario se describen tres vías que recorre el filósofo chileno con ese fin. No nos anima el afán erudito que procura la acotación del tema -de ahí que se evitan las digresiones innecesarias. Se privilegia la continuidad de las ideas con el objeto de captar las directrices de su pensamiento. Creemos que vale la pena este ejercicio intelectual puesto que los descubrimientos de nuestro coterráneo evidencian la continuidad del pensamiento filosófico, no sólo en cuanto a sus temas y métodos, sino sobre todo en la misma alteridad. En sus escritos, se advierte el carácter profundamente histórico del filosofar, ya sea por su condición arcaica -de permanente retorno a los *arjai-* y por su carácter futurizo, proyectivo y renovador. Giannini indaga por lo humano universal, pero el punto de partida es la condición latinoamericana y, más aún, su particular perspectiva chilena.

Pues bien, las tres vías aludidas son distinciones metodológicas nuestras, escogidas en virtud del afán de claridad. En la obra del filósofo no se plantean de manera autónoma. Aparecen en libros y tiempos diferentes por lo que puede reconocerse cierta independencia, pero analizadas en conjunto muestran más bien unidad. En rigor, son sendas que se encaminan a un mismo fin.

En uno de sus libros más importantes: **La “Reflexión” Cotidiana**, subtítulo **Hacia una arqueología de la experiencia** (1987), anuncia y pone en práctica el método *arqueológico*; esto es, una investigación que se pregunta por los principios, el subsuelo de la realidad. El término “arqueológico” es usado aquí, tanto en su sentido etimológico, como en

un sentido simbólico-histórico: es “la vía -dice Giannini- que conduce a cosas soterradas en el tiempo, invisibles para una conciencia”²⁸. Obviamente su búsqueda se encamina a develar no el subsuelo -al menos en principio- de la experiencia individual, sino “hacia el subsuelo de una experiencia común”²⁹. Se procura visibilizar aquello que por su rango de frecuencia permanente termina mimetizándose en la maraña de trámites y urgencias que demanda el cotidiano vivir y que, por lo mismo, terminan desapareciendo del horizonte visual.

El *substratum* lingüístico

La aproximación inicial hacia esa experiencia la constituyó su indagación acerca del lenguaje, del habla, de la comunicación. En el primer trabajo que le conocemos, **Metafísica del Lenguaje**, publicado en 1962, en el N° 125 de los **Anales de la Universidad de Chile**³⁰ y que es copia de sus tesis de Licenciatura, enumera Giannini los puntos centrales de lo que será su posterior filosofía. Señala en uno de ellos que “se discute en este ensayo la tesis que postula una adecuación del pensamiento a la cosa. El ‘pensamiento’ -afirma- debe ser ‘puesto’ como pensamiento, es decir, como proposición; en la palabra y por ella se despliega y temporaliza y se reconoce, extrañándose. Hablando, la interioridad, recogida en un centro significativo intemporal, se descongiona en el tiempo; escuchando, la palabra desata sus sentidos y hasta su mismo ser físico queda transfigurado y ajeno al tiempo (...) El lenguaje es lenguaje del ser y del espíritu, existencia objetiva y subjetiva, creación y descubrimiento a la vez”³¹.

Estas ideas, en que resuenan ecos del pensamiento heideggeriano y que Giannini no desconoce, se articulan posteriormente con otras potentes voces del pasado que, a través de su tamiz intelectual, van tejiendo su propia filosofía. En 1981, publica **Desde las Palabras**, libro compuesto por distintos ensayos donde, a nuestro entender, destaca “Sobre la rectitud de

²⁸ p. 15

²⁹ Loc. cit.

³⁰ La editorial Lom en convenio con la Universidad Arcis ha reeditado, en 1999, este texto. Las citas de nuestro comentario son tomadas de esta edición.

³¹ Ibid. pp. 21 - 22.

los nombres”, excelente interpretación del **Cratilo** de Platón. Los tanteos “metafísicos” respecto del lenguaje -no obstante su gran valor en tanto exégesis de algunas posiciones clásicas-, van adquiriendo, paulatinamente, gran originalidad, como se advierte en **La Experiencia Moral**, libro publicado en 1992 y cuya evidente madurez se patentiza en **Del bien que se espera y del bien que se debe**, de 1997³²; aunque no deben olvidarse las sendas páginas que dedica al tema en **La “Reflexión” Cotidiana**.

Lo que en principio pudieron ser devaneos intelectuales de quien hace de la reflexión “orgia perpetua”, según la expresión de Vargas Llosa respecto de la pasión por escribir, comienza a afinar en la trágica realidad chilena de los años setenta y ochenta, y que desgraciadamente comparten casi todos los países latinoamericanos: las crisis político-económicas y la asunción al poder de las dictaduras militares.

Un bien esperable

El quiebre de la vida democrática es, entre otros, efecto de la ruptura del diálogo y de una deficiente comunicación, en su nivel *relacional*, lo que genera a su vez un evidente conflicto moral (y jurídico). El *conflicto moral* es, según Giannini, un conflicto de *interpretaciones* (de hechos y palabras) entre sujetos y en un *espacio civil*. De entre las múltiples *trans-acciones* que implica vivir, muchas entorchocan a causa de los distintos intereses que las mueven ya “en el fabricar, en el adquirir, en el hacer esto o aquello”³³. Se cruzan ontológicamente las individualidades por conflictos de intenciones, intereses o interpretaciones. El *ser-con* –es decir, la *convivencia*– expone a cada uno ante los demás, quienes miden los actos y omisiones a partir de los parámetros sociales culturales individualmente aceptados. “Se vive juzgando y

³² La huella más clara que Giannini establece con el pasado filosófico es su **Breve Historia de la Filosofía** que cuenta a la fecha con 20 ediciones. En ese ámbito también destaca una original obra dramática: **Sócrates o el Oráculo de Delfos** (1970), reeditada posteriormente como segunda versión con el título **La razón heroica** (2006).

³³ **Del bien que se espera. Del bien que se debe**. p. 24.

enjuiciando (...) –dice Giannini. El prójimo mide lo que somos por lo que debiéramos ser, según normas y significados que en el espacio civil son más implícitos que manifiestos”³⁴. Cada acción del *ser* es valorada (enjuiciada) desde el prisma del *deber*. Como suelen importar los demás, ante el cuestionamiento y crítica que se recibe por un acto indebido, y en el deseo de restituir el cauce “normal” de la relación a fin de reparar el conflicto, el enjuiciado *justifica* su acto transgresor. Es decir, toda acción considerada deficiente desde la perspectiva de lo esperable es criticada y mientras no sea excusada no se repara el conflicto ni se restablece el vínculo. El principio rector del diálogo entre los *convivientes* es la restitución de la norma “correcta”, de la “verdad” o de la eficacia práctica.

El supuesto desde el cual elabora Giannini esta idea, es que hay un espacio civil donde acontecen múltiples relaciones de infinitos tipos. Mientras cada cual se vincula con los demás *de acuerdo a lo esperado*; esto es, en virtud de normas no escritas instaladas en el “inconsciente colectivo” y aprendidas a la par con el uso de la lengua, no hay conflicto. El conflicto surge con al transgresión –digamos cuando triunfa el mal por sobre el bien o el *abuso* sobre el uso-; sólo en ese momento se torna visible la norma moral. Su existencia se patentiza a través del quiebre. El diálogo no siempre consigue reencauzar la relación a su “normalidad”, muchas veces las partes se enfrascan en *discusiones*; esto es, se recurre al uso de la palabra como instrumento de poder o arma de combate para ganar, para defender *la* (o *mi*) verdad, y en ningún caso reconocer ni valorar la perspectiva ajena.

Esta primera aproximación hacia la búsqueda de una experiencia común enseña que hay un mundo que se constituye por la palabra. Existe un espacio de significaciones compartidas que permite una convivencia que garantiza al menos el reconocimiento de quienes pertenecen a él. Su forma menos transgresora es la *conversación* que se realiza, simplemente, por el placer de sí misma. “Conversar es acoger –sostiene Giannini. Un

³⁴ *Ibid.* p. 28.

modo de la hospitalidad humana”³⁵. En esta filosofía, el *diálogo*, respecto de la *conversación* y la *información*, es transgresión. Todo vínculo comunicacional lingüístico sólo es posible desde el espacio de significaciones compartidas y que se aprende en el seno de la vida social, nunca en el aislamiento como quien estudia un diccionario. La apropiación del código que es el lenguaje es una suerte de traspaso generacional, histórico, mental, valórico, etc., que es la herencia cultural que se revela a veces como *patria* (grande o chica), o tribu o comunidad (u otro contexto social humano del cual nos sentimos parte). De este espacio deviene, además, la conciencia de los actos morales y, sobre todo, inmorales. No obstante su carácter comunitario, acontecen en él vínculos y acciones de dulce y agraz. Precisamente, es la *carencia*, la falta, la transgresión la que torna evidente lo que *debiera* ser. Es decir, el valor de lo moral se percibe frecuentemente como “lo faltante”. Es al amigo (y no al enemigo) a quien se le reprocha, por ejemplo, la falta de solidaridad; a la pareja (en un espacio monogámico), la infidelidad; al policía, la deshonestidad; al profesor, la mentira; etc.

Escribe Giannini, en 1987, en momentos que comienzan a conocerse detalles de las cruentas acciones de la dictadura militar chilena: “interesa hoy como nunca la cuestión dramática de la convivencia, y de ahí, directamente, a una filosofía política y a una teoría de la democracia”³⁶. Es decir, es el diálogo y la convivencia quienes devienen finalmente en teoría y en democracia. La generalización política es letra muerta si no considera la base que es la vivencia común. Por lo tanto, entre más extrema y cruenta la ruptura más urgente y apremiante la restitución.

Topología de lo cotidiano

La segunda vía aludida en búsqueda de experiencias comunes es la indagación *topológica*; esto es, el examen del espacio en que se desenvuelve la vida en su quehacer cotidiano. A diferencia del “espacio civil” aludido anteriormente, que refiere las

convicciones y creencias que fundan la convivencia; el espacio ahora destacado enfatiza el contexto, el escenario en que acontece la vida humana. No obstante esta diferenciación, sus límites son difusos y se distinguen más por afanes interpretativos que por distanciamiento real.

La cotidianidad es un modo de ser del humano, una categoría que se reitera silenciosamente y que día a día ahonda sobre sí misma. Cotidiano –dice Giannini– “es *lo que pasa* todos los días (...), es lo que pasa cuando no pasa nada”³⁷. En la cotidianeidad la vida se hace rutinaria. Rutina y cotidiano no son exactamente lo mismo. La *rutina* –que deriva de ruta– es el movimiento rotatorio que regresa siempre sobre sí mismo, que vuelve a su punto de origen. Topográficamente hablando, entonces, hay que decir que el acontecer cotidiano humano es un ciclo, que tiene un carácter reiterativo y circular. Así, la vida de todos los días se mueve entre dos polos: domicilio y trabajo, a través de la ruta, de la calle. La rotación es: domicilio-calle-trabajo-calle-domicilio...- y así sucesiva y eternamente, mientras no surja un acontecimiento de tal radicalidad que modifique de plano lo asumido como “normalidad”.

El *domicilio* no debe asociarse sólo a nuestras imágenes tradicionales de convivencia familiar. “Ser-domiciliado –sostiene el filósofo–, lo es el hombre cavernario, de Platón, lo es el anacoreta (...), el mendigo que se guarece bajo los puentes; el nómada, con su tienda ambulante; el universitario de provincia que vive en pensión; la asilada, en el prostíbulo; el concripto, en el cuartel”³⁸. Más adelante sostiene que el “domicilio representa muchísimo más que un espacio cerrado en el que la bestia o el hombre se guarecen de las inclemencias del tiempo o de la codicia de sus enemigos (...) Cuando traspaso el biombo, o la cortina que me separa del mundo público; cuando me descalzo y me voy despojando de imposiciones y máscaras, abandonándome a la intimidad del amor, del sueño o del ensueño, entonces, cumplo el acto más simple y real de un regreso a mí mismo...”³⁹. El domicilio,

³⁵ La “Reflexión” Cotidiana p. 82.

³⁶ Ibid. p. 37.

³⁷ Ibid. pp. 20, 21.

³⁸ Ibid. pp. 23, 24.

³⁹ Loc. cit.

entonces, representa el regreso a sí mismo y es en ese espacio donde se construye en gran medida la propia identidad. No es, en rigor, simplemente un espacio físico: es *mi* espacio, es aquel lugar en que se abandona –aunque momentáneamente– la condición de ser “para otros”, sean clientes, pacientes, pasajeros, estudiantes, etc. y comienza el retorno (la *reflexión*) hacia sí mismo. Es este entorno inmediato y familiar el que permite el reintegro a la realidad para *contar* con ella o seguir contando con ella, o saber a qué atenerse respecto de ella. Según Giannini es la condición domiciliaria el fundamento de lo humano y no el “yo” (puro) del idealismo ni el ser-en-el-mundo de las filosofías de la existencia. En rigor, el humano no está en *el* mundo, sino en aquella porción del espacio que es el domicilio y desde él comienza su mundanización. El “yo” a la manera idealista es abstracción –y, por lo tanto, acto secundario– respecto del retorno a sí domiciliario. Esto es posible (claro está) por la mediación del lenguaje *informativo*, que procura mantener el orden y estado de las cosas.

Sin embargo, en el domicilio hace frío, se siente hambre, apremian urgencias que no puede satisfacer, por lo que hay que abandonar la vida muelle de la intimidad para internarse en el espacio externo. Hay que buscar el alimento, la leña, la compañera y la lucha por lograrlo o arrebatarlo. Comienza el éxodo del paraíso. Afirma Giannini: “mientras que el domicilio representaba un inmediato estar disponible para mí, un espacio vuelto permanentemente a mis requerimientos, con objetos a la mano para mi uso y mi goce personales, el trabajo representa el lugar de mi disponibilidad para lo Otro: disponibilidad para la máquina que debo hacer producir para el patrón, para el jefe, para la clientela; disponibilidad para el auditorio, para el consumidor”⁴⁰. En el trabajo la comunicación se torna vertical, jerarquizada, competitiva; el patrón, el cliente, el público “siempre tienen la razón”. En el oficio hay que mostrarse, demostrar lo mejor de sí, sobresalir y aventajar a los otros, manifestar liderazgo. El lenguaje que se maneja en este espacio es básicamente técnico, informativo, operacional; cualquier otra

forma de comunicación se juzga allí como un acto transgresor.

El punto de unión de los extremos domicilio-trabajo, es la *calle*, un espacio ocasional de convergencia y apertura, lugar de exposición de aquello que a los transeúntes pudiera interesar: ropas, diversiones, comidas; todo exhibido en ornamentadas vitrinas y mediante seductoras propagandas. Pero la calle es, además, un lugar de libertad, de expresión pública; es por antonomasia el área de la opinión pública. Parte considerable de las conquistas sociales han sido ganadas en la calle. Ella es comunicación en el sentido de ser espacio de encuentro entre quienes deambulan ocupados y preocupados por sus propios asuntos.

Domicilio, calle y trabajo no agotan, sin embargo, la cotidianidad de la vida humana. También hay el espacio y el tiempo para la *transgresión*. Ésta no tiene el carácter de ruptura al que antes se aludía en relación con el tema moral. Si bien, por una razón especial, saca al individuo de su ruta habitual (lo “descoloca”), ha sido incorporada a los lugares que cuentan con aceptación social. Además, ella tiende a reintegrarse a la estructura vital a la que pertenece, hasta llegar constituirse en norma. En este sentido, la transgresión referida no tiene connotación negativa ni disruptiva; al contrario, suele colaborar positivamente en el rescate del tiempo, de usos y seres dispersos que han caído en el olvido y que es necesario traer a presencia. “Para hacernos una idea de esto –afirma Giannini–, pensemos que la conmemoración –la fiesta, en el sentido más propio– es transgresión de ese tiempo lineal de la rutina (...) Y que, sin embargo, posee este rasgo esencial: se conmemora lo que fue –se le rescata– a fin de que en cierto sentido siga siendo. Muerte y resurrección cíclicas de los dioses y en el alma de los festejantes. En la fiesta se quiebra, pues, un tiempo que es continua pérdida de sí en lo indeterminado (...), a fin de rescatar otro, digno de rememorarse. / Igualmente, es transgresión (...) el rescate ontológico que cumple el artista (...) dignificando las cosas, las palabras, los instrumentos, rescatándonos de la esclavitud a un tiempo y a un espacio funcionales”⁴¹.

⁴⁰ Ibid. p. 27

⁴¹ Ibid. pp. 38-39.

Históricamente, en el mundo latinoamericano ha habido dos espacios que rompen la rutina: la *plaza* y el *bar*.

La *plaza* ha sido desde siempre un lugar esencialmente “re-flexivo”, en varios sentidos. En primer lugar, por ella y en ella la comunidad periódicamente se congrega o converge a propósito de lo que pudiera importar a la experiencia común: lo político, religioso, bélico, etc. Además, en torno a ella se han levantado las instituciones que han permitido que los ciudadanos mantengan un trato directo o indirecto con sus conciudadanos. “La plaza sudamericana tiene, además —comenta nuestro pensador—, el privilegio de ser ‘reflexiva’ en el sentido de que por ella —en virtud de ella— el individuo puede ‘salirse’ del tiempo lineal dominante en la calle y en el trabajo, detener su camino y, en la pausa de un breve descanso, poner las cosas a distancia, llegarlas a poner incluso en ‘su punto de partida’ (...). Este salirse de la mundanidad del tiempo (tiempo funcional), flexionándolo sobre sí mismo a fin de que no se pierda totalmente por sus extremos. Es auténtica reflexión”⁴².

No se puede negar, claro está, que en la actualidad han comenzado a desaparecer muchos espacios tradicionales como la vieja plaza provinciana chilena (y latinoamericana). El “encuentro en la plaza” para la cita de amor, en los domingos, después de misa, ha quedado como recuerdo en la memoria de los más viejos y en algunos libros que rememoran los usos de antaño. No obstante, su función se ha trasladado a otros lugares que son sus sucedáneos: el *Mall*, el paseo peatonal, el *pub*. (Quizá su quiebre más radical lo constituyan las redes virtuales de comunicación: el *chat*, el correo electrónico, las redes sociales, por cuanto en ellas no hay comunicación cara a cara).

No menos importante que la *plaza*, en cuanto ruptura de la cotidianeidad, es el *bar*. Él distrae de la ruta y atrae a sus visitantes hacia un espacio en que desaparece el tiempo funcional, el tiempo de los relojes. Prima un tiempo cualitativo, indivisible, que sólo puede ser medido por la cualidad íntima que lo genera. Dentro del bar el tiempo es medido por las acciones: “nos conversamos tres botellas de

vino”, por ejemplo. El carácter dialogal, confesional que anima a los contertulios otorga al lugar la ambientación íntima para quienes quieren conservar su anonimato. “La estructura del bar y de su naturaleza —dice Giannini— recuerdan muy directamente *la experiencia religiosa de la confesión*. Y es aquí donde la analogía entre templo ‘de la conversación’ e iglesia parece ganar cierta profundidad (...) Lo que ocurre en el bar es un cierto estado de *comunión*. O, visto desde la perspectiva de ‘las transgresiones en el lenguaje’, representa una comunicación que anhela ser esencialmente *comunión*. Éste, el punto clave”⁴³.

En el *bar* desaparecen las comunicaciones jerárquicas verticales y las horizontales competitivas, allí son todos uno. El jefe y sus empleados son personas y quizá amigos que comparten la experiencia común de la humanidad. Por eso prima la relación existencial que rompe la capa de pudor social, sintiéndose prójimos capaces de testimoniar sus más íntimas intimidades.

Afirma nuestro filósofo que “es un hecho que nosotros, ciudadanos de estas ciudades del sureste de América, en el trayecto diario de nuestra ruta trabajo-domicilio así como en el trayecto largo de nuestra historia personal, nos encontramos con la realidad del bar: una realidad-tropiezo en la ruta habitual, una realidad transgresora a las normas del trabajo, del domicilio e incluso, a las de la vía pública.

“¿Cuál es el significado de esta realidad transgresora?

“Abrir fuera del espacio y del tiempo mundanos, la posibilidad (...) de que la comunicación que se arrastra se vuelva *comunión*. Intentar de cualquier modo, sacar fuera, hacer común, esa intimidad que sofocada nos arrincona en el mundo como una colección de soledades afanadas.

“Un examen de la vida cotidiana, no abstracto, no desde cualquier punto del mundo, sino desde aquí, desde la ciudad en la que el investigador vive [digamos San Bernardo, Santiago, Valparaíso o La Serena], no debiera (...) pasar por alto esta posibilidad —el bar— que está a la orilla de su camino habitual de regreso

⁴² Ibid. p. 61.

⁴³ Ibid. p. 90.

cotidiano al tranquilo Sí mismo domiciliario. Y que puede conmoverlo todo”⁴⁴.

Cronología de lo cotidiano

Aparejada a la reflexión *topológica* se despliega la meditación acerca de la *cronología* de lo cotidiano, destinada a desentrañar el sentido de la temporalidad humana y su vínculo con lo cósmico. La humana, lineal y dispersa; la cósmica, en permanente retorno al principio. Ambas, sin embargo, constituyen el subsuelo temporal del acontecer humano. “Acordar la una es, platónicamente, el principio, la condición, para *recordar* la otra”, comenta Giannini. Sólo es posible acordar el tiempo civil en tanto el hecho cósmico es proceso “progresivo-regresivo”. No hay que olvidar que en el pensamiento platónico el ser humano participa de esta doble condición temporal: por una parte, la linealidad del vivir corpóreo, entre los límites nacer y morir; por otra, el ciclo del alma que retorna permanentemente al lugar originario, hasta concluir –si ello es posible- su proceso purificador.

El vivir humano, entonces, no sería pura y simple continuidad y linealidad. Si bien el tiempo se mide en meses, días, años, originando fechas irrepetibles, que forman parte de un proceso infinito, también retornan sobre sí: a la hora veinticuatro no sucede la veinticinco; ni al séptimo día, el octavo; ni al mes doce, el trece, etc. La circularidad *topográfica* encuentra su correlato en el devenir rotatorio temporal. Nuestro domingo evidencia, por ejemplo, la convergencia del carácter reflexivo del espacio y tiempo domiciliarios. Es el día para sí, principio y fin del ciclo cotidiano. En el tiempo de los días laborales –“tiempo ferial”- se vive de cara al mundo, en vista de los quehaceres y urgencias que demanda el existir. El tiempo dominical permite el reencuentro consigo mismo y la suspensión o, al menos, postergación de los trámites. “El *días festus* – afirma Giannini-, despotenciando la efectividad del mundo, sus urgencias y postergaciones, es por eso mismo la anulación de su esencia tramitadora. Y tal como el domicilio, era el espacio de un simbólico regreso a Sí, el

domingo simboliza el tiempo propicio de la disponibilidad de Sí”⁴⁵. Por esto, en domingo la vieja plaza provinciana sudamericana se engalana para constituirse en el espacio propicio para que acontezca el tiempo reflexivo de la ciudad.

En días de carnaval, de fiestas de fin de año, de celebración del cumpleaños se revela la progresión-regresión temporal, a la vez que su rutina y transgresión. Por una parte, el tiempo avanza irremediable e irrevocable en su dimensión lineal y cronológica; por otra, sólo encuentra sentido ese pasar en el retorno a un momento simbólico. *Mythos* y *logos* marchan de la mano en la historia de Occidente. Aquél, conserva el tiempo cíclico de las viejas culturas, tiempo que deviene hacia su principio, por eso *conmemora, restaurando* el tiempo sagrado y primigenio de los orígenes (lo cual es mucho más que recordar; en rigor, es *revivir*). *Logos*, a su vez, instaura el proceso histórico que es un perpetuo ir más allá de sí mismo –al futuro- y en que los acontecimientos van y no vuelven. Pero, el *logos* cristianizado ¿no es acaso la promesa del fin de la historia como retorno al develamiento sagrado originario, Apocalipsis?

En una obra de 1992, **La experiencia moral**, Giannini incorpora dos breves y hermosos ‘Apéndices’. En uno de ellos, “*Almas domiciliadas y almas callejeras*”, analiza la situación de Penélope y Odiseo desde la perspectiva espacio temporal que se comenta. Ella es símbolo del alma domiciliaria en cuanto espera vuelta hacia sí por veinte años, tejiendo de día y destejiendo de noche. Tejer es un modo de mantenerse en la espera, de contar el tiempo, de hacerlo pasar; pero, además, le permite estar ausente del espacio exterior que la llama de múltiples formas, entre otras, a través del cortejo de sus pretendientes. El tejido es el escudo que la defiende de las tentaciones del mundo, como el rosario a los monjes. Penélope representa un modo de ser de la existencia humana y de algunas instituciones (domiciliarias) humanas: la familia, la Patria, la Iglesia. Odiseo, a su vez, es el alma callejera, vagabundo por el gran mar del Ser (Dante),

⁴⁴ Ibid. pp. 92 - 93.

⁴⁵ Ibid. p. 52.

quien se expuso diez años en el regreso a casa, resistiendo el canto seductor de las sirenas, el crepuscular y misterioso vuelo de las lechuzas. Es decir, atento a los mil peligros que lo acechan sin abandonar el proyecto de retorno. El relato poético de ambos es la “historia de un reencuentro (o de un desencuentro) a través de un tiempo que se ha vuelto ruta, vía de acceso para realizar una esperanza común, domiciliaria”.⁴⁶

Idea final

En un tiempo de indiscutida vocación individualista, en el que resuenan por doquier los *yo quiero, yo merezco, yo exijo*, etc., parece olvidarse la intervención social de su constitución. En todo *yo* subyace, silencioso y soterrado, un *nosotros*; esto es, una suerte de coincidencia vinculante que posibilita el reconocimiento de espacios comunes, significaciones compartidas, tiempos coincidentes, que van forjando identidad a la que se regresa cotidianamente, especialmente cuando “no pasa nada”. Si se suma a ello, el creciente intercambio cultural y económico del mundo globalizado, se percibe el riesgo que amenaza los modos de ser tradicionales, no por su potencial desaparición sino porque despojan que nos constituye, pero lo habíamos olvidado.

sin proponer nada a cambio, quedando el ser humano en una suerte de intemperie de creencias, verdades o mundos compartidos. Asimismo, el afán de poder desbocado que se advierte en grupos ideológicos que amenazan en forma permanente romper la convivencia democrática hace necesaria la reflexión que muestre ante los ojos el espacio civil que es el *substratum* de lo humano.

Que descansada sería la vida humana si tuviera su ruta prefijada como los astros su órbita, pero no habría historia, ni cambio, ni devenir; sería una eterna repetición de lo mismo. Bendita la hora en que surge el riesgo del extravío en la calle, la crisis política, el conflicto moral, que posibilitan la ampliación de lo público a través del diálogo, del retorno a los orígenes en la plaza; de la comunión en el bar. La rutina sólo se hace llevadera ante la inminencia de la transgresión.

Y en buena hora, los dioses han puesto los filósofos en el mundo para invitarnos a mirar lo cotidiano con el asombro de una primera vez, y en ello descubrir mucho de lo que nos constituye, pero lo habíamos olvidado.-

Bibliografía y lectura sugerida:

Giannini, Humberto (1987). *La “Reflexión” Cotidiana. Hacia una arqueología de la experiencia*. Editorial Universitaria, Santiago, Chile.

_____ (1992). *La experiencia moral*. Editorial Universitaria, Santiago, Chile.

_____ (1997). *Del bien que se espera. Del bien que se debe*. Dolmen ediciones, Santiago, Chile.

_____ (1999). *Metafísica del lenguaje*. Dolmen ediciones, Santiago, Chile.



Francisco Roco Godoy (1954). Dr. en Filosofía. Académico de la Universidad de La Serena, Chile. Autor de los libros: *Origen y Esencia de la Filosofía, Ideas en torno al ser, Notas sobre el lenguaje y la moral, La literatura como método y De la verdad a la interpretación. Nietzsche y la deconstrucción de la filosofía.*⁴⁶

⁴⁶ **La Experiencia Moral**. Editorial Universitaria, Santiago, 1992. p. 127.

HISTORIA Y FICCIÓN (SOCIO-FICCIÓN) UNA APROXIMACIÓN A TRAVÉS DE LA TEORÍA DEL CINE

Jhon Alexander Herrera
alexaris07@hotmail.com

El cine puede convertirse en un instrumento de interpretación social, particularmente histórico, tomando en consideración sus limitantes y potencialidades. En tal sentido, se hace necesaria la construcción de una teoría, que pasajera e inicialmente llamaremos "socio-ficción", cuya pretensión es pensar el cine en términos históricos, no como una producción histórica, sino como un modelo válido de interpretación. Partiremos, entonces, de ciertas preguntas que parecen ingenuas pero cuyo significado sostendrá la arquitectura misma de la pretensión del texto: ¿Por qué ciertas cosas son pensables y enunciables, y otras no, y qué significa que el cine enuncie (aunque de manera equivocada, no importa) ciertos pensamientos filosóficos y sociales? ¿Qué significa esto en términos de la academia formal? para intentar aclararlo, se hará una pequeña interpretación de la película Matrix, particularmente del diálogo entre Neo y el Arquitecto. (Nota: es una teoría en construcción).

PALABRAS CLAVE: Cine, ficción, socio-ficción, historia, mentalidades.

INTRODUCCIÓN:

Para el presente texto, partiré de la siguiente hipótesis: el análisis histórico aplicado al cine, sólo se puede comprender bajo el universo de la historia de las mentalidades, en el sentido en que al cine no le interesa, o por lo menos no debe ser su objetivo explícito, el demostrar fielmente un momento histórico, representar a cabalidad un hecho objetivo, dilucidar el hecho mismo, tal como lo sería la famosa pretensión de la historia historizante, desde Ranke a más acá.

El cine es un fenómeno, y como todo fenómeno, es hijo de su tiempo, y como todo hijo, está condenado a repetir la historia de quien lo engendró, de manera sintomática, metafórica si se quiere, pero la repite, basta utilizar el famoso ejemplo de librito "el queso y los gusanos" de Ginzburg, en un juicio en el que un campesino ofrece una bellísima interpretación de ideas ilustradas que "nadie le había enseñado", que le habrían llegado "como del aire". Sin embargo, para empezar por hablar de las ideas, de esas cosas intangibles que mueven sociedades y obliga al movimiento de la historia, hay que empezar por una afirmación contundente: las ideas no son de nadie; no hay una propiedad intelectual de las ideas, no hay quien se decante el derecho propio de una, o de varias. Las ideas simplemente están allí, a la espera de que alguien se las apropie. En ese

sentido, ofrecer una idea es un poco un acto de traición; una violación a una idea en sí misma libre y apátrida, solitaria y esquizofrénica.

Ahora bien, esto es una cuestión un tanto melodramática por su pimienta metafísica, y sí, hay que partir del hecho de que este texto se fundamenta sobre un postulado metafísico: la historia de las ideas es siempre la misma; devienen imperceptibles y anónimas, sin nombre, sin padre ni madre, ni una historia oficial de su desarrollo e infancia. Se puede decir que las ideas nacen de una forma más o menos misteriosa, más o menos mítica, como Dionisos, el nacido dos veces, las ideas nacen muchas veces y mueren otras tantas; su misterio es la resurrección; como todas, incomprensibles y fascinantes. Por supuesto, el hecho de este postulado metafísico no desconoce las distintas manifestaciones sobre las que se desenvuelven estas ideas: el arte, la oralidad, la escritura, la escultura, el teatro, el cuerpo, la imagen, la fotografía, una pantalla... yo he decidido reunirlos a todos bajo el concepto de "lo inconsciente". Es decir, cada fenómeno, cada representación, son como síntomas sobre los que se manifiesta ese objeto irrepresentable en sí mismo, que se manifiesta en su negación, en lo que no es, en lo que apenas lo presiente, en lo que lo anuncia en su desaparición. Desde ese punto de vista se enmarca mi interés por el cine, por comprender al cine no simplemente como un fenómeno histórico, sino como un modo de

interpretación histórica, que exige niveles y análisis de comprensión, enmarcado en límites concretos para poder interpretar lo que hay allí y lo que se puede enmarcar en la ciencia histórica, y específicamente, en lo que hemos manifestado como historia de las mentalidades.

De otro lado, la cuestión del pensamiento formal: la filosofía:

Si seguimos el argumento anterior, podemos decir que la filosofía es un acto de traición.

La filosofía como acto de traición; primero porque es la hija de una violación; las ideas no llegan de abrupto, y sus líneas no son finitas y transitorias, pero no tienen padre, y hay cierta fascinación ante este anonimato del padre, no tienen dueño; devienen imperceptibles y tranquilas, como en un devenir-espera, que no es un devenir-esperanza. Las ideas permanecen; su estado es el de la constante espera, pero no hay esperanza en ellas, no quieren nada. Sin padre conocido, tampoco les interesa tener hijos que respondan por ellas; son un poco irresponsables, prostitutas, lupanares. Apropiarse de ellas, declararse el hijo ó el padre de ellas, es una traición a la idea, es por ello que la filosofía es un acto de traición. Sin embargo, no podría hacerlo de otra manera, de allí el origen criminal, incestuoso, si se quiere, de todo pensamiento filosófico.

Un pensamiento que está en el aire bajo las formas del chiste, los dichos populares, el comentario, las charlas cotidianas, etcétera, se van convirtiendo lentamente en conceptos que los formalizan. La filosofía, como todo fenómeno, es la hija de su época, pero a diferencia de los otros fenómenos, es una rama que, al confundir su rol respecto a las ideas que intenta pensar, termina en una indefinición incestuosa frente a las ideas-conceptos que intenta parir. Su pensamiento es la condensación de un pensar anónimo sin dios ni ley.

La cuestión de por qué es interesante partir de la filosofía para realizar un análisis histórico del cine, es porque muchos cineastas han sido formados a la luz de la filosofía, y muchos de ellos han tenido una relación directa con textos filosóficos y con el pensar filosófico.

En este sentido es poco importante señalar si comprenden o no los pensamientos filosóficos que intentan analizar. De hecho, si se le preguntase a un filósofo si alguna película, basada en sus ideas, ha llenado sus expectativas, seguramente la respuesta sería un no, pero esa respuesta sólo es válida si lo comprendemos desde la perspectiva del padre; del paridor de la idea, pero como en este caso se asume su pensar como un principio de traición, y su originalidad como un incesto indefinido, entonces resta importancia que el cine sea o no fiel a las ideas de los filósofos que pretende representar.

Desde ese punto de vista, me interesa analizar Matrix, de los hermanos Wachowsky. Particularmente el diálogo entre Neo y el arquitecto.

Nuevamente la cuestión de la filosofía:

No se debe ver el cine como una estructura trascendente que toma a la filosofía como instrumento para desarrollarse (cosa que también podría pensarse al contrario), se debe entender este hecho como dos fuerzas históricas que se entrelazan en un impreciso devenir.

Son dos los filósofos sobre los que se fundamenta este fragmento: Jean Baudrillard, quien imanta toda la estructura de la película, pero particularmente Paul Virilio, quien sale a relucir en su más brillante lucidez en este fragmento catastrófico del diálogo.

Primero, Baudrillard:

“la imagen de un hombre sentado y contemplando, un día de huelga, su pantalla de televisor vacía, será algún día una de las más hermosas imágenes de la antropología del siglo XX”⁴⁷

No importa si esta sentencia es realidad o no, si se puede comprobar o no. ¿Qué es lo que hace posible pensarla? ¿Qué es lo que hace posible plantearla? Esa es la cuestión que me parece más importante en este momento: lo que hace posible un pensamiento.

Los marcos de la imaginación no son libres, o por lo menos no están liberados. La imaginación, el arte en concreto, permite manifestar inconformidades respecto a lo real.

⁴⁷ Baudrillard, Jean.1991 La transparencia del mal. Ed. Anagrama. Pg. 19

Sin embargo, no se sale del marco de lo real; lo representa como inconformidad y lo habita como desconcierto. A cada sociedad se le permite imaginar ciertas cosas y otras no. Por lo tanto no interesa que sea dubitable o no que la antropología deba basar sus estudios en la telemática o en los medios masivos de comunicación, que sea cierto o no que el hombre haya perdido su corporeidad y sea una suerte de imantación por redes diseminadas globalmente, etcétera. Lo que interesa saber es qué hace posible que una persona pueda siquiera preguntarse sobre esa posibilidad. Ahora bien, con respecto al cine, lo que interesa justamente es el trabajo sobre esas inquietudes, el cine, a pesar de la filosofía, es quien tiene la licencia para imaginar; lo que el cine plantea como una imaginación liberadora, la filosofía apenas lo puede plantear como un interrogante.

Segundo: Paul Virilio.

La idea de que el invento inventa su propio accidente, como una especie de consecuencia lógica de los sistemas, es en verdad una idea fascinante que propone Virilio: el avión inventó la catástrofe aérea, el automóvil, el accidente automovilístico, el barco inventó el naufragio, la electricidad inventó la electrocución, etc. De hecho, Virilio es el creador del “museo del accidente”, una propuesta estética con base en el Japón y que hace referencia justamente a los accidentes producidos.

En ese mismo sentido, podríamos hablar de Derrida cuando se plantea la cuestión de la “autoinmunidad: suicidios simbólicos y reales”, ó el mismo Baudrillard cuando plantea la cuestión de la estrategia de la desaparición en los sistemas inmunes, y la producción del terrorismo como última forma de representación del mal en un sistema acosado por la anulación del otro y la obsesión por la perfección.

Matrix; el diálogo entre Neo y el arquitecto, es la prueba física de que la gente sabe más de filosofía de lo que cree, y, desde el prisma, esta *democratización de la filosofía*, es la prueba física de que la filosofía es menos exclusiva de lo que pretende ser. Evidentemente, aquí la cuestión de la verdad y la falsedad no tiene cabida, para enmarcar esto en la historia de las mentalidades, debemos comprender que se debe trabajar es sobre la sola

posibilidad del cuestionamiento, de plantear las ideas, de los márgenes de dudas, de las afirmaciones de ciertas cosas, aunque sean erradas respecto al pensamiento filosófico; es decir, la sola posibilidad de que el cine trabaje los interrogantes que la filosofía sospecha, es ya un enorme síntoma sociológico al que no se le debe restar ninguna importancia.

La Matrix, en su sentido más profundo, es un interrogante sobre la realidad; sin embargo esta discusión no es extraña a la filosofía clásica: Descartes, con la idea del genio maligno, Kant, con la idea de los límites del pensamiento y la diferencia entre el fenómeno y el noúmeno, pero también el dilema de la alienación, de la renuncia a la fuerza vital para que la sociedad funcione, trabajado por Marx, etcétera. Desde ese punto de vista, desde el ángulo de la historia de las mentalidades, se puede tantear que la película se está planteando una cuestión específicamente de las sociedades occidentales modernas. (Si entendemos modernidad como aquel fenómeno occidental que empieza desde aproximadamente el siglo XVI). Más allá del efectismo del filme, de la cuestión tecnológica, de la fascinación por la realidad virtual, por los efectos, etc. Realmente no hay nada nuevo en ella, más allá de poner en el escenario una cuestión ya por lo menos trabajada desde otros filmes, y en ese sentido, el análisis se reduciría a la simple enunciación de fenómenos técnicos, lo que es una discusión vacía y sin horizonte.

Es el diálogo entre Neo y el arquitecto, el que le da el verdadero sentido histórico al filme; no en el planteamiento de una cuestión trascendentalmente moderna, sino en el de una esencialmente contemporánea: la cuestión de la catástrofe y del accidente producido. Así, si bien Matrix no es un texto histórico, porque además no le interesa serlo⁴⁸, refleja las mentalidades de la época y la sociedad que produce el filme, nos muestra cómo es la sociedad que ha realizado la película. Esa es nuestra sociedad; quitadle el artificio y queda el hombre desnudo ante una compleja realidad internacional y política, que las películas estetizan para que los hombres

⁴⁸ Aunque aquí tendríamos que plantearnos con bastante seriedad: ¿qué es eso que denominamos un “documento histórico”?

contemporáneos no terminemos enloquecidos ante la desesperanza de nuestro universo cotidiano. Es como decía un poco Nietzsche: ante la desesperación del mundo, nos vimos obligados a inventar la risa.

EXORDUS:

De un lado, la historia: ¿es la ficción quien toma la realidad como insumo ficcional, ó es la realidad la que toma la ficción como insumo para hacer cine? La cuestión de la ficción es realmente un dispositivo desconcertante a través del cual se hace posible pensar la historia. Aunque bien, habría que realizar por lo menos algunas consideraciones preliminares frente al tema: la ficción, en ese sentido, podría pensarse desde dos perspectivas: la primera es si muchos elementos de la historia no resultan en sí mismos ficcionales, por ejemplo, los baches históricos, los vacíos, la posibilidad de trabajar sobre cierta información ambigua, lo que posibilita pensar en la novela histórica, un poco como lo haría Ricardo Piglia con cierta información de Hitler entre los años 1929 – 1930, época en la que lo único que se conoce es que éste pasó por Praga, le permite a Piglia pensar que quizás Hitler conoció a Kafka, se encerró en un sótano para leer literatura, y crea la teoría ficcional de un partido nacional socialista. Desde este punto de vista, la ficción sería un operador que atraviesa y puede desgarrar parcial, momentáneamente la ciencia histórica. Desde otra perspectiva, existiría la posibilidad de pensar una historia en sí misma ficcional, atravesada por elementos caricaturescos, ó en sí misma caricaturizada, no atravesada por el absurdo, sino en sí misma absurda, no desconcertada parcialmente, sino completamente despelucada. De tal suerte, o en única suerte, aquí, en esta ambivalencia ficcional, en este péndulo incomprensible desde la dialéctica, se inscribe el cine, como documento histórico y como historia en sí mismo.

¿No aprendimos a besar a través de la pantalla? ¿No tuvimos nuestra primera relación sexual a través de la pornografía, y descubrimos el sabor del cuerpo del otro en la pantalla de una película proyectada por nuestro televisor solitario? Y en ese sentido, ¿no consideramos la

historia de la revolución rusa, lo acontecido en el Acorazado Potemkin, o tenemos la referencia social de países que no conocemos, y de culturas que difícilmente comprendemos, justo porque la imagen nos la ha acercado, arrimado, infundido?

De otro lado, la filosofía: que la filosofía se haga preguntas trascendentales sobre el ser humano, que cada época repite a su modo, desde sus peculiares significantes, y que son, al mismo tiempo, preguntas universales, no significa que ésta misma no sea la hija de su tiempo. Desde este punto de vista, la filosofía no pertenece a un sujeto racional, es un enjambre de pensamientos que gravitan en el aire de una manera que podríamos afirmar como “democrática”, es decir, que no le pertenecen a nadie, porque el pensamiento es un patrimonio universal. En este sentido, particularmente en el filosófico, hay que decir que el cine, en sí mismo documento histórico, acoge este patrimonio universal y lo acomoda a su particular visión del mundo. Desde esta perspectiva, me gustaría atreverme a tocar un tema que, desde el punto de vista histórico, a primera vista, pareciera pertenecer a sus márgenes malditos: su relación con el pensamiento filosófico, porque me convengo de que la historia es más que el conjunto de hechos; son las condiciones que hacen posibles esos hechos, y esas condiciones son los pensamientos, que están gravitando en el aire, patrimonios universales; prostitutas de la humanidad. ¿Acaso el cine podría ser ajeno a esa relación?

La cuestión de Matrix: se podría plantear una hipótesis paradójica: ante una sociedad obsesionada por la producción de lo real, Matrix, una película de ciencia ficción, vendría a cumplir el mismo papel que Disneylandia; un papel disuasor cuyo único objetivo es convencernos de que la realidad existe, porque lo irreal está encerrado: “Uno aparca *fuera*, hace cola *estando dentro* y es completamente abandonado al salir”⁴⁹. Disneylandia no nos dice que existe lo irreal, nos intenta gritar, desesperadamente, que creamos en la realidad porque él es irreal, y lo irreal no es nada si no hay una realidad que se le contraponga y le dé sentido. En ese mismo

⁴⁹ Baudrillard, Jean. 1978. Cultura y simulacro. Pg. 29

sentido, se puede precipitar esta interpretación paradójica de la película; el uso excesivo de la ciencia ficción nos intenta demostrar a toda costa que lo que dice allí no es real, que bajo ningún pretexto puede pensarse e interpretarse fuera de sus delicados límites ficcionales, pero si bien, hoy sabemos de las profundas relaciones de la película con el pensamiento filosófico, entonces, diremos, que sus planteamientos pertenecen a otro orden que nada tiene que ver con la historia?

El diálogo particular entre Neo y el arquitecto, es algo que intriga de entrada, sorprende por la agudeza literaria, por la hermosa máquina parlante que se produce allí entre estos dos seres solitarios mediados por la infinitud de pantallas distantes. En él, el arquitecto le plantea a Neo que él es la consecuencia lógica de un sistema inmune; como si la inmunidad estuviera seducida por la idea de su propia catástrofe, de su caída religiosa. Evidentemente, nuestras sociedades no son Matrix, es decir, el cine no puede ser un documento histórico si se le toma en un sentido literal, sin embargo, si se le comprenden como metáforas, y particularmente como metáforas

sociales, es posible acercarse al universo histórico que cada uno de estos relatos, por más ficcional que sea, tendría para mostrar al universo académico. El diálogo del arquitecto, el monólogo del constructor, es una metáfora social, un sistema de desplazamiento reflejo de nuestras sociedades obsesionadas por la inmunidad y la perfección, y sin embargo, condenadas a la catástrofe por autoinmunidad; es como quitarle el amo al esclavo, al final éste terminaría atormentándose a sí mismo, o quitarle un predador a una presa, esta misma terminaría por morir en una suerte de equilibrio simbólico.

El diálogo recuerda inevitablemente el museo de la catástrofe que plantea Paul Virilio: ¿acaso el avión no inventó la catástrofe aérea? El automóvil inventa el accidente automovilístico, la electricidad ha inventado el accidente eléctrico. Cada invento inventa su propio accidente. Así, la Matrix, metáfora de lo social, no se agota en el triste argumento de ser una crítica social, es más bien una radiografía de lo social, su pensamiento más profundo y radical, y, por lo mismo, más insano y fuertemente custodiado.-

Filósofo de la Universidad tecnológica de Pereira (UTP) (Colombia), graduado con la tesis: *“Historia de una mutación. Aportes conceptuales para la comprensión del fin de la conciencia de clases y el origen de las masas”*. Actualmente realiza una maestría en historia donde trabaja el tema de la socio-ficción. Labora como docente de filosofía en la Universidad del Quindío, y ha trabajado y colaborado en temas de conflicto internacional.



¿QUÉ ES LA RED FILOSÓFICA DEL URUGUAY?

La Red Filosófica del Uruguay es un espacio internacional de encuentro entre personas que pertenecen a distintos ámbitos de la cultura y cuyo propósito más general es contribuir a la reflexión uruguaya y latinoamericana acerca de la realidad en que vivimos, con la inclusión de nuestra tradición filosófica y de la tradición filosófica general.

Existe un grupo activo dentro de la Red que sostiene la publicación semestral de su Revista Ariel, pero la Red la constituyen, en su amplitud, todos aquellos que se acercan a su perfil en Facebook, contribuyendo con su participación reflexiva. Actualmente existen muchas personas (más de 13.000) participando en <http://www.facebook.com/redfiluruguay>. Y ahora inauguramos el espacio www.youtube.com/user/rfilosoficauruguay

Para conocer más a fondo los propósitos establecidos de esta red social, organizada electrónicamente, los invitamos a leer nuestra declaratoria, que puede encontrarse enlazada en la página mencionada-

BACHELARD E A NATUREZA PLÁSTICA DO CONHECIMENTO

Reflexões sobre o livro *Ensaio sobre o conhecimento aproximado*

Regina Schöpke*

rschoepke@uol.com.br

Todo conhecimento é um conhecimento aproximado, afirma o epistemólogo francês Gaston Bachelard (1884-1962). A realidade, por essência, resiste ao sujeito, resiste à razão. Não se trata de colocar nossos sentidos sob suspeita (como fez Platão), discernindo entre um conhecimento enganador (que se fia na sensibilidade) e um conhecimento absolutamente racional (que liga o sujeito à essência real das coisas). A razão jamais poderá dar conta do fluxo sem que ela mesma esteja pronta para “mudar”, para “evoluir”. Se há, de fato, um postulado na epistemologia de Bachelard, ele diz respeito ao caráter inacabado do conhecimento. É claro que, para Nietzsche, isso seria uma prova incontestável de que a razão é impotente para dar conta dos devires da existência, mas Bachelard não pensa assim. Para ele, é preciso considerar o próprio conhecimento em seu fluxo, em sua criação contínua. É isso, pelo menos, que ele defende em sua obra “Ensaio sobre o conhecimento aproximado” (que foi sua tese de Doutorado).

Na verdade, o renomado filósofo da ciência que, durante anos, foi professor de química e física, ficou célebre por suas reflexões em torno da teoria do conhecimento e se, por um lado, ele não deixa de ser um racionalista, por outro, considera ingênua a postura daqueles que acreditam no poder absoluto da razão para apreender o mundo. Nem o mundo existe para ser plenamente conhecido por nós e nem a razão é totalmente pura, “a priori” (ou seja, independente de seu contato com a experiência).

Isso quer dizer, em outras palavras, que o conhecimento não é um processo tão natural e espontâneo quanto supunha Aristóteles (ou quanto supõe o senso comum). Não se trata apenas de observar o mundo e descrevê-lo com exatidão. Todo conhecimento é uma espécie de batalha que precisa ser travada primeiramente contra o próprio sujeito, que deve romper com

as idéias preconcebidas e as opiniões que o constituem. É ingênuo supor uma observação pura, ou seja, um sujeito que deseja conhecer sem parâmetros e pontos de vista prévios. Não existe um sujeito do conhecimento sem um “parti pris” (um ponto de partida). Assim como não existem fatos “puros” ou fato científico que já não seja efeito de uma teorização.

Bachelard, que ficou mais conhecido por sua obra “O novo espírito científico”, já apresenta neste “Ensaio” (que está sendo lançado pela editora Contraponto) o que há de mais essencial em seu pensamento: a necessidade de ultrapassar as querelas entre o racionalismo (com seus princípios e estruturas universais e eternas) e o empirismo (com a sua absoluta negação de qualquer tipo de inatismo ou de apriorismo no conhecimento). Para Bachelard, não é possível crer que a razão, tal como pensava Kant, tenha categorias intangíveis e imutáveis, assim como não se pode acreditar também num idealismo (do tipo platônico) que termina por impedir a própria idéia de um conhecimento contínuo e progressivo. É preciso pensar a razão e o próprio conhecimento não como coisas estáticas, mas como dotados de uma natureza “plástica”. É como se a razão se refinasse à medida que fosse assimilando – ou criando – novos conhecimentos. Quanto ao empirismo, é também inaceitável, para Bachelard, supor que a razão dependa inteiramente da experiência. A razão, ainda que esteja continuamente recebendo impressões do mundo exterior, não deve ser vista como uma tábua rasa.

Dito de outra forma: em si mesma, a razão não é nem pura e nem empírica (isto é, nem é totalmente anterior à experiência e nem é completamente dependente dela). Ela é um misto dessas duas coisas. É inútil ficar discutindo se é possível atingir uma verdade absoluta ou um conhecimento pleno e irrefutável das coisas, pois, de algum modo, a

realidade está sempre pronta para se esvaír por entre nossos dedos. É preciso, ao contrário, criar condições para tornar o conhecimento sempre ágil, dinâmico, capaz de se corrigir em seu próprio percurso. Nem o racionalismo puro e nem o absoluto empirismo podem dar conta do real. Trata-se bem mais de um “racionalismo aplicado”. Para o epistemólogo francês, não existem verdades primeiras, e sim “erros” primeiros. A busca da verdade consiste, para ele, numa contínua retificação desses erros.

Quanto aos filósofos, Bachelard diz que eles não devem ceder à sedução dos sistemas (sempre muito tentadores), pois a realidade não cabe em fórmulas simples e bem acabadas. Quanto mais perfeito for um sistema, mais irreal e fantasioso ele será. O erro não pode jamais ser eliminado do ato de conhecer. É por isso que a proposta de Bachelard é a de uma “filosofia do inexato” (algo que só é possível se os próprios conceitos de verdade e de realidade forem repensados). Para ele, “a aproximação pode ser uma objetivação inacabada, mas é a objetivação prudente, fecunda, verdadeiramente racional, pois é ao mesmo tempo consciente de sua insuficiência e de seu progresso”. O mundo, afinal, não se mostra para nós: ele precisa ser continuamente “demonstrado”.

É claro que é muito difícil para alguns filósofos e, sobretudo, para os cientistas, aceitarem a idéia de um conhecimento (apenas) aproximado do mundo. Mas, afinal, o que isso

quer dizer, de fato? Quer dizer, em última instância, que jamais poderemos conhecer as coisas plenamente, quer dizer que sempre haverá um abismo intransponível entre nós e a realidade do mundo. Quer dizer que o máximo que podemos fazer é nos contentar com uma “aproximação”, que é sempre provisória e que será continuamente colocada em xeque por novas experiências e experimentações. Num sentido amplo, Bachelard está certo, porém, ao defender tal coisa, ele acaba colocando em suspeição (tanto quanto Feyerabend fez) a própria validade do conhecimento científico, instaurando uma dúvida permanente sobre o alcance e o valor do saber.

Essa, provavelmente, não era a sua intenção, mas isso, de algum modo, o aproxima de Nietzsche, embora não por um desejo próprio, mas pelas conseqüências que podem ser extraídas de suas reflexões. Afinal, por mais que Bachelard queira defender um tipo qualquer de racionalismo, uma razão que não pode eliminar o erro será sempre suspeita e (para muitos) impotente. Aqui entra a verdadeira questão da epistemologia: até onde o conhecimento é aproximação, até onde ele é invenção? Se o conhecimento, de fato, tem uma natureza plástica, então a arte e a ciência são irmãs e (guardando-se as devidas proporções) ambas são filhas do mesmo espírito criador.-

***Regina Schöpke é filósofa e medievalista, com Pós-Doutorado (2010) e Doutorado em Filosofia pela UNICAMP (2007), Mestra em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e Mestra em História Medieval pela Universidade Federal Fluminense. É autora dos livros "Por uma filosofia da diferença: Gilles Deleuze, o pensador nômade" (Edusp/Contraponto) - finalista do Prêmio Jabuti 2005, na categoria Ciências Sociais -, "Matéria em movimento - A ilusão do tempo e o eterno retorno" (Martins Fontes/2009) e "Dicionário Filosófico" (Martins Fontes/2010). É tradutora e colaboradora dos jornais "O Globo" e "O Estado de S. Paulo".-**



EL PROYECTO DE UNA EPISTEMOLOGÍA ISLÁMICA ¿NOVEDAD O ILUSIÓN?

Alejandro G Miroli

alexmir@arnet.com.ar

El trabajo examina un programa de epistemología que se llama Epistemología Islámica, a partir de las ideas de Seyyed Hossein Nasr. Este autor señala la existencia de una metafísica basal patente en toda empresa científica, que trasciende la división en áreas de especialización disciplinar y su expresión por medio de instrumentos cognitivos de naturaleza analítica e instrumental, lo que llevaría a una tarea de interpretación simbólica de la Realidad más allá de sus representaciones. Respecto de esto, se señala que la asunción de ciertas tesis ontológicas en las ciencias experimentales no surge de ningún reconocimiento de estructuras latentes, sino del imperio de ciertos principios metodológicos que instrumentan las relaciones de constreñimiento entre niveles de la realidad; y en ese sentido se sostiene la autonomía relativa de las representaciones de estructuras patentes respecto de la interpretación de una estructura latente de la Realidad.

Epistemología, representación, interpretación, símbolo natural, sabiduría.

The paper examines the epistemology program called Islamic Epistemology, from the basic ideas of Seyyed Hossein Nasr. He points out the existence of a patent basal metaphysical in the scientific enterprise, which transcends the division in areas of professional expertise and their expression through cognitive instruments of instrumental and analytical nature, leading to a symbolic interpretation of Reality beyond their representations. Regarding this, it is noted that the assumption of certain ontological thesis in experimental science does not come from any recognition of deep structures, but the rule of certain methodological principles that implement constraint relations between levels of reality, and in that sense maintains the relative autonomy of patent structure representations regarding possible hermeneutic of deep structure of Reality.

Epistemology, representation, interpretation, natural symbol, wisdom.



Seyyed Hossein Nasr.

1951), Isma'il Raji al-Faruqi (Palestina, 1921-1986) y Syed Muhammad al Naquib bin Ali al-Attas (Malasia, 1931); este último ha sido inspirador del International Institute of Islamic Thought, que lleva a cabo una serie de actividades académicas que plasman en la *Islamization of Knowledge Series*, conjunto de obras que explora EI tanto en general como en ciencias particulares; entre los textos que abordan la primera cuestión se encuentran los siguientes:

- Abdul Hamid Abu Sulayman (1989): *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*, Kano, International Institute of Islamic Thought Nigeria Office, 144 pages
- Shehu, Salisu (1998): [*Islamization of Knowledge: Conceptual Background, Vision and Tasks*](#), Kano, International Institute of Islamic Thought, Nigeria Office 84 pages

I.

Bajo el nombre de Epistemología Islámica (EI) se reconoce un movimiento de ideas inspirado por autores como Seyyed Hossein Nasr (Iran, 1932), Ziauddin Sardar (Pakistán,

- Maiwada, Danjuma A. (1999): *Islamization of Knowledge: Historical Background and Recent Development*, Kano, International Institute of Islamic Thought Nigeria Office; 42 pags.
- Sulaiman, Sa'idu (2000): *Islamization of Knowledge: Background, Models and the Way Forward*, Kano, International Institute of Islamic Thought Nigeria Office, 59 pags.
- Galadanci, Bashir S. (ed): (2000): *Islamization of Knowledge: A Research Guide*, Kano : International Institute of Islamic Thought Nigeria Office, 109 pags.
- Siddiq Abdullateef A. (2003): *Islamization of Knowledge: Epistemological Basis, Early Contributions and Present Setback*, Kano: International Institute of Islamic Thought Nigeria Office, 92 pags.

Es posible presentar EI a partir de tres tesis básicas:

(EI1) La antecendencia histórica de la ciencia islámica respecto de la ciencia desarrollada en la Europa Renacentista y Moderna como generador del llamado método experimental.

(EI2) La tesis del componente metafísico de todo instrumento cognitivo –en particular de todo instrumentos cognitivo científico- y en particular del carácter metafísico del mecanicismo moderno –o del llamado mecanicismo ampliado⁵⁰.

(EI3) La tesis de la superioridad del componente metafísico propio de la Ciencia Islámica respecto del que sostiene la Ciencia experimental mecanicista ampliada.

Estas tesis tienen un impacto desigual en la discusión filosófica. EI1 sólo puede tomarse como una tesis filosófica si se la interpreta en modo normativo i.e. si se supone que el llamado

método experimental de la ciencia moderna – aquel que se puede hallar en los escritos metodológicos de Francis Bacon, Robert Boyle, Pierre Ramus, Blaise Pascal, Evangelista Torricelli, Galileo Galilei, entre otros- se presenta como el único y definitivo método de toda ciencia existente o posible. Pero si se rechaza dicha interpretación normativa –y en ese sentido abona una vasta literatura contra el monismo metodológico- entonces la precedencia temporal es un hecho accesorio ya que no habría una prioridad normativa de dicho método, y por ende que apareciera antes o después no supone ningún mérito metodológico.

Por otro lado EI3 depende esencialmente de EI2: en efecto, si las ciencias no tuvieran una metafísica propia o espontánea, entonces la fuerza de EI2 disminuiría o se reduciría a la mera aceptación de que toda teoría tiene asunciones de fondo que no son justificables en un momento dado⁵¹, y por ende se reduciría la

⁵⁰ Este concepto ha sido introducido por el filósofo argentino Eduardo Flichman en (Flichman, 2010), donde analiza las diversas versiones del mecanicismo y su expansión en la segunda revolución científica.

⁵¹ Las ciencias tienen componentes empíricos y componentes transempíricos, pero forman un continuo dinámico que cambia con el cambio del conocimiento v.g. la tesis de Nicholas Maxwell “Esta concepción de la ciencia, que llamo empirismo orientado a fines, concibe los supuestos de la física como una jerarquía de supuestos. A medida que se asciende en la jerarquía, los presupuestos son cada vez menos sustantivos y cada vez más se requerirá la aceptación de su verdad para que sea posible completamente la ciencia o la búsqueda del conocimiento. En cada nivel se acepta la suposición que (a) mejor concuerde con las sucesivas, y (b) tenga asociado a sí el mejor programa progresivo de investigación empírica o mantenga la mayor expectativa de generar un programa de dicho tipo.” De acuerdo con dicha tesis, hay supuestos muy cercanos al nivel empírico y otros más abstractos –o menos sustantivos- y tienen entre sí relaciones jerárquicas de dependencia junto con los programa de investigación empírica. Por lo tanto en este lugar no se puede hablar de una metafísica de la ciencia, si bien se puede hablar de un componente no empírico de la ciencia cf. (Maxwell, 2013, pág. 1). Sería posible sostener que haya una metafísica de las ciencias, pero

fuerza de EI3, ya que esta tesis afirma que la revelación coránica ofrece un componente metafísico completo y sistemático y no sólo principios no empíricos de la metodología.

II.

Es la obra de Seyyed Hossein Nasr⁵² la que ha influido en modo fundamental en el proyecto de EI, al proveer una argumentación sistemática a favor de EI2, que funge de tesis central en dicho proyecto. Este desarrollo está expuesto en sus Gifford Lectures de 1980-81 – publicadas en su libro *Knowledge and the Sacred* (Nasr, 1989), en su *Science and Civilization in Islam* (Nasr, 2001) que desarrollan el marco histórico de las tesis que presentara en *Hombre y naturaleza* (Nasr, 1982).

Hossein Nasr comienza su análisis al señalar que toda ciencia, incluso las teorías científicas fundamentales de la física, tiene elementos metafísicos, como muestra al analizar la segunda revolución científica –los

esta supone no meramente la presencia de supuestos no empíricos –como el de comprensibilidad física- sino la existencia de tesis sustantivas que introduzcan entidades, propiedades y estructuras no empíricas. En la misma dirección pueden entenderse las tesis que ofreciera L. Wittgenstein en su última obra: *Sobre la Certidumbre*, en la que propusiera la existencia de certezas no presuntivas que operaban como proposiciones bisagra o de marco de nuestras creencias cotidianas.

⁵² Si bien no es muy conocido en el mundo de habla hispana, la obra de Seyyed Hossein Nasr es central en la filosofía islámica de los últimos tiempos; una señal de su influencia la da la presencia de un volumen de homenaje en la Library of Living Philosophers (Hahn, Lewis E.; Auxier, Randall E & Stone Jr. Lucian, eds.(2008): *The Philosophy of Seyyed Hossein Nasr* Library of Living Philosophers Volume 28 Open Court Publishing Company, Chicago) Su influencia en EI se deba tanto a la labor historiográfica-v.g. *Science and Civilization in Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1968) y *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge: Harvard University Press, 1964)- como a sus textos sistemáticos -v.g. *Knowledge and the Sacred* (New York: Crossroad, 1981), *The Need for a Sacred Science* (Albany: State University of New York Press, 1993) y *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

cambios en las teorías físicas con el surgimiento de las mecánicas cuántica y relativista en la primera mitad del siglo XX:

"No hace falta decir que la razón que se ha entregado a sí mismo los resultados de una disciplina empírica se niega a ver las implicaciones metafísicas de la ciencia moderna. De hecho, los filósofos científicistas son mucho más dogmáticos que muchos científicos al negar cualquier significado metafísico a los descubrimientos de la ciencia. Pero los propios físicos, o por lo menos muchas de las figuras fundamentales de la disciplina, han sido los primeros en negar al científicismo. Echemos un vistazo a la física contemporánea con una mente independiente y sin devenir hipnotizado por las extrapolaciones no científicas de la ciencia en fantásticas vistas del cosmos, que parecen cambiar con la misma rapidez que las modas de la ropa, o hipnotizados por el atractivo de lo microscópico. La mayoría de los grandes descubrimientos de la física desde que la teoría de la relatividad especial de Einstein se diera a conocer en 1905, no han sido el resultado de la inducción o la observación empírica, sino la consideración de factores estéticos, de la búsqueda de la unidad, la simetría y la armonía. ¿Con qué frecuencia reconocidos físicos han propuesto una teoría que han apoyado porque era matemáticamente hablando más "elegante"? ¿Por qué se daba esta búsqueda de unidad en el estudio de las leyes de la naturaleza y, de hecho, el logro formas de unidad cada vez más grandes? ¿Qué pasa con la apelación a la simetría de Einstein en 1905 y de Dirac en 1929, que los llevara –respectivamente- a la teoría especial de la relatividad y la antimateria, mucho antes de que se pudiera ofrecer evidencia experimental? Por último, ¿cómo se puede evaluar el llamado período de Pitágoras de la física moderna que cubre el período desde Bohr hasta de Broglie, cuando se hicieron aportes muy importantes a la física moderna sobre la base de la armonía pitagórica y con pleno conocimiento de la armonía musical? Sin duda, los principios tradicionales no pueden ser probadas a través de la física moderna, pero esta la física, en la medida en que corresponde a un aspecto de la realidad, puede ser una ciencia

legítima cuyo significado último sólo pueda captarse a través de la metafísica tradicional... " (Nasr, 1989, págs. 101-2).

Ahora bien para Hossein Nasr, esta relación entre conocimiento sistemático y controlado de la realidad social o natural no es una relación contingente y externa, sino que forma parte de la propia ciencia; y la Modernidad europea se produce un obscurecimiento y olvido de dicho componente "...<para> que las modernas ciencias de la naturaleza nacieran, la sustancia del cosmos tuvo primero que vaciarse de su carácter sagrado y volverse profana... Los símbolos de la naturaleza se convirtieron en hechos, en entidades en sí mismas que están totalmente divorciadas de los otros órdenes de la realidad. Así, el cosmos, que había sido transparente, se volvió opaco <de modo que > El impacto total de la ciencia moderna sobre la mentalidad de los hombres ha sido para proveerles de un conocimiento de los accidentes de las cosas, siempre que renuncien a un conocimiento de la sustancia que subyace en todas ellas y espiritualmente sin sentido..." (Nasr, 1982, págs. 21-2). En ese sentido el conocimiento de la sustancia fundamental de la realidad requerirá la introducción de las categorías de Unidad, Interrelación y Eternidad.

Pero el genuino conocimiento depende de la aplicación sistemática de dichas categorías i.e. "...el conocimiento y la comprensión puras... *conocimiento* y *ciencia* se definen como básicamente diferentes de la mera curiosidad e incluso de la especulación analítica. El gnóstico es, desde este punto de vista, uno con la Naturaleza, el comprende "desde adentro", él se ha tornado en el canal de sentido para el universo. Su islam y el islam de la Naturaleza ahora son contrapartes <término que significa sumisión y ser uno con la voluntad de Dios>..." (Nasr, 2001, pág. 23).

De ese modo "conocer X" –entendiendo por X un dominio disciplinar de alguna de las disciplinas cognitivas que se practican en la académica o en la industria presentes- no supone meramente "producir una representación cognitiva evaluable según criterios metodológicos de X" sino que exige una condición previa a ello: una conexión de

aceptación e identificación con una realidad basal a X.

Y ello porque cuanto se exprese sobre X estará conectado según las categorías de Unidad, Interrelación y Eternidad, con la Realidad o Naturaleza; por ello cuanto se exprese sobre X tendrá un componente simbólico que servirá para superar la mera representación instrumental y analítica de X, ya que "la Naturaleza es una fábrica de símbolos, que deben ser leídos de acuerdo con su significado <de modo que si desaparece este plano simbólico y> por consiguiente el texto se redujera a significado literal. Los fenómenos de la Naturaleza, perderían toda conexión con los órdenes superiores de realidad, y su lugar entre ellos; estos fenómenos se tomarían en meros hechos..." (Nasr, 2001, pág. 24).

Sin la mediación de la interpretación de los símbolos textuales que operan como contraparte de los símbolos naturales y que toman un significado básico de sus fuentes de la Sabiduría Perenne⁵³, la realidad se convierte en una mera colección de hechos desconectados y vacíos de significación; por ello Hossein Nasr rechaza las llamadas filosofías espontáneas de las ciencias que consagran tales colecciones de hechos porque las ciencias tienen "... estabilidad y *cristalización* basadas en la inmutabilidad de los principios de los que ellas

⁵³ El concepto de Sabiduría Perenne ha sido expuesto por una serie de autores – Rene Guenon, Titus Burckhardt, Jean Biès, Ananda Coomaraswamy, Martin Lings, Frithjof Schuon además del propio Seyyed Hossein Nasr. Básicamente el núcleo de esta concepción sostiene que existe un conjunto de conocimientos sustantivos acerca de las estructuras más fundamentales y basales de la Realidad, que están expuestos en textos simbólicos revelados o inspirados por experiencias no convencionales, y que sólo pueden ser aprehendidos a través de un trabajo de interpretación, de una hermenéutica y elaboración de dicho lenguaje simbólico. Así dichos textos e interpretaciones conformarán una metafísica primordial cuyo conocimiento será llamado sabiduría que trasciende a las ciencias particulares y a los saberes meramente instrumentales. Sea cual sea la evaluación del proyecto de la Sabiduría Perenne, es importante señalar que este proyecto es completamente independiente en su origen y en su desarrollo de las corrientes de pensamiento que se originaron en la obra del psiquiatra suizo Carl Jung –tomada por un creciente irracionalismo. La corriente de la Sabiduría Perenne es una corriente intelectual y racional que en ningún momento apela a supuestas capacidades paragnósticas o a estructuras psíquicas de dudosa legitimidad.

habrían surgido...” (Nasr, 2001, págs. 21-22). Así desde la visión de Hossein Nasr la metafísica fundamental de la ciencia, estaría formada por principios que instanciarían en cada disciplina las categorías fundamentales de Unidad, Interrelación y Eternidad. Y estas estructuras no pueden ser representadas en instrumentos cognitivos computables i.e. “La Unidad solo es merecedora de representación, dado que ella no puede ser representada directamente, ella solo puede ser simbolizada y hasta un punto, solo por indicios.” (Nasr, 1989, pág. 25). Así no habrá representaciones de dichas dimensiones lo que impone que su intelección deberá provenir de una fuente hermenéutica que trascienda la mera dimensión empírica de los hechos.

Y ello llega hasta los instrumentos matemáticos, los cuales también exigen una mediación hermenéutica, que supere la mera noción de serie analítica temporal–representable por curvas algebraicas de cualquier clase- tal como sostiene Hossein Nasr:

“Estudiar los números significa considerarlos como símbolos para de ese modo, ser llevados al mundo inteligible. Así, como en otras ramas de las matemáticas. Incluso cuando el aspecto simbólico no está expuesto en forma explícita, la conexión con las formas geométricas tiene el efecto de liberar a la mente de la mera dependencia de la apariencia física, y de ese modo preparar su camino hacia el mundo inteligible y –en forma última- a la Unidad.” (Nasr, 1989, pág. 26)

En resumen el conocimiento de la Realidad supone tarea dual: la intelección hermenéutica de las estructuras fundamentales latentes de dicha Realidad, y la operación técnico-analítica sobre los hechos y sus propiedades patentes. Y si se sostiene esto último, olvidando o separando los hechos y sus propiedades patentes de las estructuras latentes de la Realidad, aparece el desvarío de la Modernidad cuyo extrañamiento de un componente metafísico tiene como consecuencia las crisis ambiental, demográfica y económica del presente i.e. “El asfixiante medio ambiente material creado por la industrialización y la mecanización, al que lo

sienten todos los que viven en los grandes centros urbanos de hoy, es una consecuencia de la naturaleza puramente material y cuantitativa de las ciencias cuyas aplicaciones hicieron posible la industrialización.” (Nasr, 1982, pág. 22).

III.

¿Es defendible la tesis que propone Hossein Nasr, cuando él señala la existencia de ciertos componentes no empíricos en las teorías fundamentales? Sea cual sea nuestra evaluación de las tesis de la Sabiduría Perenne, y el papel central que tendría la Hermenéutica de la Realidad como símbolo, la existencia de ciertos principios no empíricos en las ciencias experimentales y de una ontología espontánea se pueden justificar sin ninguna apelación a ninguna característica latente de la Realidad.

El desarrollo de instrumentos cognitivos adecuados a cualesquiera fragmentos de un dominio disciplinar y la evaluación de su capacidad para producir información aceptable y segura exige cierto encuadre metodológico básico; éste debe garantizar la objetividad relativa de los instrumentos cognitivos más allá de la inevitable subjetividad de los agentes epistémicos; para ello deberá filtrar la proyección de factores y sesgos cognitivos que distorsionen dicha objetividad relativa; en particular deberá impedir cualquier antropomorfización de dicho dominio disciplinar.

Este encuadre –que en otro lugar hemos llamado *ateísmo metodológico* (Miroli, 2010) – se puede caracterizar con tres principios:

(CD1) **Principios de clausura ontológica:** Una disciplina científica debe ofrecer explicadores cuyos términos sean internos a la disciplina: así el físico dará explicaciones físicas de los problemas de su campo disciplinar, el químico hará lo mismo y lo mismo el biólogo y el economista. Basta señalar la síntesis química de la urea (efectuada en 1828 por el químico alemán Friedrich Wöhler) reconocido como un pivote en el desarrollo de la clausura química, o la aplicación de la teoría subjetiva del

valor a la moneda, hecha por Carl Menger reconocida como un pivote de la clausura económica. En cada caso, la operación supone desplazar explicaciones externas -el vitalismo, la explicación moral del valor- e introducir explicaciones en términos de variables, estructuras y mecanismos internos al vocabulario categorial de la disciplina.

(CD2) **La asunción del hueco explicativo.** Si una teoría presenta aquello que se llama hueco explicativo – i.e. problemas reconocidos con los instrumentos de observación y descriptos con las categorías de la disciplina-, entonces ante cualquier opción del tipo (i) Mantener el hueco explicativo hasta disponer de una explicación que no viole CE1, u (ii) Ofrecer explicadores que violen la clausura disciplinar, entonces CD2 impondrá siempre que sea posible, el mantenimiento del hueco explicativo antes que la aceptación de cualquier explicador que viole CD1.

(CD3) **El reemplazo o descarte de las causas finales:** Si en un momento del desarrollo temporal de una disciplina se emplean vocabulario proléptico-intencionales o se emplean explicadores caracterizados con dicho vocabulario, entonces ante una opción entre (i) reemplazo la explicación proléptico-intencional o finalista por explicaciones literales en términos de mecanismos o regularidades parafraseables en términos de causas eficientes –como los mecanismos de retroalimentación mecánicos, electrónicos o químicos- o (ii) introducción de explicaciones proléptico-intencionales o finalistas que no se puedan parafrasear en ese modo, y que se interpreten como la acción de creadores inteligentes, o de información proveniente de estados futuros del sistema; entonces estas últimas se deberán reemplazar o parafrasear, toda vez que sea posible y si esto fuera imposible se debe aplicar CD2. Si bien puede haber razones didácticas para mantener el vocabulario

teleológico/funcional (como se mantiene el vocabulario pre-copernicano en el lenguaje ordinario o el lenguaje de diseño en biología) esto no supone su aceptación literal sino que el vocabulario proléptico-intencional será usado meramente como un expediente didáctico.

¿Se puede decir que AM imponga una ontología determinada, que sesgue la elección de las entidades básicas y que lo haga de tal manera que un agente que rechace dicha ontología debería rechazar AM? En rigor AM sí impone una ontología y sesga la elección de entidades en cierta dirección, pero no lo hace de una manera discrecional, sino que lo hace por imperio de las estructuras patentes de la Realidad tal como están capturadas por nuestros instrumentos cognitivos.

Veamos la Realidad se nos presenta configurada por numerosas relaciones y numerosas estructuras, de entre ellas aparecen las *relaciones de composición* y las *estructuras compuestas*. Toda la realidad aparece como sistemas de estructuras compuestas de elementos, que mantienen con la estructura lo que se conoce como *relaciones mereológicas* o *relaciones-de-ser-parte-de-X*. Las relaciones mereológicas permiten armar una secuencia objetiva de jerarquías reales:

(N1) Elementos subatómicos (compone a) (N2) Átomos (componen a) (N3) Moléculas (componen a) (N4) Cadenas moleculares del carbono (componen a) (N5) Estructuras sub-celulares (componen a) (N6) Células (componen a) (N7) Tejidos (componen a) (N8) Órganos (componen a) (N9) Sistemas orgánicos (componen a) (N10) Organismos (componen a) (N11) Estructuras supra-orgánicas (componen a) (N12) Sociedades.

Esta serie debe entenderse del siguiente modo:

(N1) constriñe a [(N2)... (N_n)]

(N2) constriñe a [(N3)... (N_n)]

...

Y no debe entenderse de este modo:

(N1) determina una cierta entidad en (N2)...

En efecto, la relación “constreñir a” es completamente independiente la relación “determinar a”, en el sentido que la constricción es negativa: establece lo que no puede haber en el nivel siguiente de la serie N, o sea fija los límites que pueden tener las entidades y propiedades de cualquier nivel jerárquico superior, sin por ello establecer un contenido particular.

Las relaciones mereológicas de constricción entre jerarquías de la Realidad (N_x) se replican entre las teorías acerca de cada nivel; así una teoría sobre cualquier elemento de dicha serie mereológica será **fundamental** —en el sentido que describirá los mecanismos del nivel basal de la serie mereológica- o será **nivel y no fundamental** -en el sentido que describirá los mecanismos de algún nivel superior en la serie mereológica; y si se toman dos posiciones cualesquiera de la serie mereológica, las teorías acerca de una posición inferior serán más fundamentales que las teorías acerca de una posición superior.

En nuestro nivel de comprensión de la realidad, las teorías físicas de partículas elementales y de masa puntual (N1) son las teorías fundamentales respecto del resto de las teorías de nivel. Ahora bien, como ya señalamos, las relaciones mereológicas no son relaciones reductivas i.e. la mera existencia de una relación mereológica entre dos niveles no supone que el nivel superior se reduce en términos ontológicos o epistémicos al nivel inferior. Por lo contrario, si se quiere afirmar una relación de reducción causal o semántica, se deben introducir propiedades y se deben señalar identidades entre las intensiones de dichas propiedades, todo lo cual difiere por completo de la mera dependencia mereológica. El materialismo y el fisicalismo radical suponen relaciones reductivas que son completamente diferentes de las relaciones mereológicas; así la postulación de la serie mereológica es compatible con la afirmación de formas de supervivencia de propiedades y de emergencia de niveles de organización con principios de organización inmanentes y anti reduccionistas; todo esto será materia de investigación y argumentación pero será una cuestión ajena a AM. Las relaciones mereológicas entre

fragmentos de la Realidad sólo supone relaciones de constreñimiento entre las teorías fundamentales y las teorías de nivel, y ello significa lo siguiente: los mecanismos etiológicos de un nivel cualquiera deben ser compatibles con los mecanismos etiológicos de sus niveles inferiores, especialmente con los mecanismos del nivel fundamental (N1); y las propiedades que se postulan en cualquier nivel, debe ser compatibles con las propiedades que se postulen en los niveles más fundamentales –entendiendo por compatibilidad simplemente consistencia lógica.

El finalismo por el contrario interpreta – metafísicamente- la serie N desde su final explicando los mecanismos de nivel inferior por las supuestas estructuras finales hacia las que convergería la serie; en ese sentido el finalismo supone una hipótesis metafísica –que, nuevamente, puede ser perfectamente justificada- pero que no tiene ningún efecto en las relaciones de constreñimiento, en tanto estas son relaciones objetivas y rastreables.

Un ejemplo puede precisar esto: un equipo de ingenieros tiene que diseñar un puente carretero sobre un río, y para ello hace una encuesta preguntando cuales son los deseos de los futuros usuarios. En ese caso, ¿podríamos decir que el equipo se va a poner a construir el puente que desean los futuros usuarios, sin considerar ningún otro factor, y en el entendimiento que esos deseos corregirán –finalísticamente- las posibles deficiencias de diseño y ejecución? No, los ingenieros se basarán en el conocimiento físico, el conocimiento geográfico e hidrológico; este conocimiento operará como conocimiento antecedente de nivel inferior al propio conocimiento ingenieril: así la entidad puente está constituida mereológicamente de columnas, vigas y tensores, en un suelo que tiene determinadas características y sobre un curso de agua que presenta también características determinadas. Todo este sistema opera como un mecanismo que constreñirá la familia de puentes posibles, dadas las teorías fundamentales de la situación. En esa familia de puentes posibles se elegirá uno que sea el más compatible con los deseos y recursos económicos de los comitentes y de los usuarios. Pero nunca se hará el puente desde los meros

deseos. Y no será el fin el que ajuste el diseño y la ejecución sino las propiedades y nexos etiológicos que surgen de la relación mereológica.

Estas consideraciones permiten sostener que según AM la ontología patente involucrada en los instrumentos cognitivos disciplinares –en especial en las teorías- no son accesorios ni inconexos de cualquier estructura patente que se conjeture para la Realidad, sino que habrá cierta ontología basal que no podrá ser restringida y que dependerá de la serie N.

Y en este sentido la relación que se entablará entre ambos niveles –latente y patente- será exactamente la inversa que lo que propone Hossein Nasr: la posible hermenéutica de la Realidad no sea previa y más “fundamental” que el nivel patente empírico-instrumental que opere sobre series de hechos,

sino que será este nivel el que permita guiar y corregir cualquier empresa de hermenéutica de la Realidad.

Y en ese sentido, parece que EI2 no pueda brindar una justificación suficiente de una epistemología de naturaleza confesional, con independencia que sea posible una labor de interpretación de rasgos latentes que se expresen en forma oblicua en los fenómenos patentes.-

El tema puede ser desarrollado examinando las publicaciones en línea en el dominio del Institute for Islamic Thought: <http://i-epistemology.net>
La obra de Seyyed Hossein Nasr es extensa, porciones de ella pueden encontrarse en castellano en: http://www.webislam.com/author/seyyed_hossein_nasr/
Una selección de obras de autores que se identifican con la Sabiduría Perenne se pueden visitar en: <http://www.worldwisdom.com/public/home.aspx>

Bibliografía empleada.

Flichman, E. & Boido, G. (2010). *Historia de un Ave Fénix. El mecanicismo, desde sus orígenes hasta la actualidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros/UNGS.

Maxwell, N. (2013). “Has science established that the cosmos is physically comprehensible?”. En A. & Travena, *Recent Advances in Cosmology* (págs. 1-56). Nueva York: Nova Science Publishers Inc.

Miroli, A. (2010). El debate sobre el escepticismo en ciencias: Steve Fuller y el caso Tammy Kitzmiller y otros contra Dover Area Scholl District y otros". En R. y. Andrade Martins, *Filosofia e História da Ciência no Cono Sul, Seleção de Trabalhos do 6º Encontro* (págs. 72-85). Campinas: AFHIC.

Nasr, S. H. (2001). *Science and Civilization in Islam*. Chicago : ABC International Group, Inc.

Nasr, S. H. (1989). *Knowledge and the Sacred*. Nueva York: SUNY Press.

Nasr, S. H. (1982). *Hombre y Naturaleza. La crisis espiritual del hombre moderno*. Buenos Aires: Editorial Kier.

Alejandro G Miroli es profesor ordinario de Metodología de las Ciencias Sociales en la Facultad de Ciencias Económicas, UBA; de Filosofía de las Ciencias y de la Tecnología en la Universidad del Salvador y de Materias Filosófica en el Instituto de Formación de Profesores de Historia “Alfredo L. Palacios”. Sus intereses rondan el escepticismo y la epistemología, la filosofía africana y postcolonial desde una perspectiva analítica, y ha publicado diversos artículos sobre dichos temas.



INTERCAMBIO CON ESTUDIANTES LICEALES

Mauricio Langon

Lo que sigue es mi respuesta a preguntas manuscritas de alumnos de Bachillerato de dos grupos del Liceo N° 61 de Montevideo (Cerro). Su profesora de filosofía, Nancy Gini, había trabajado con ellos un capítulo de mi libro *A puertas abiertas*, y les pidió que me hicieran (trabajando en pequeños grupos) algunas preguntas por escrito. Lo que sigue son sus preguntas y mis respuestas.

Lo más importante no son *mis* respuestas, sino *sus* preguntas. El mero hecho de *habérselas hecho* (a sí mismos) y, seguramente, el de *seguírselas haciendo*. Porque mis *respuestas*, sean cuales fueren, no serán necesariamente *sus respuestas*. Pueden *asumirlas*, claro; pueden decir “¡Cómo no se me ocurrió! ¡Tiene razón!” Pero más probablemente se digan (y creo que es mejor que se digan) cosas del tipo de: “No me convence del todo. Qué pavada. No estoy de acuerdo”, etc. Y a cualquiera de esas seguiría algo más interesante: qué respuesta darían cada uno de ustedes; por qué; qué nuevas posibilidades de pensar les abriría eso; qué nuevos problemas generaría... Así que, esperó que mis respuestas les resulten *insatisfactorias*; que los dejen con *hambre*... Los *saciados* no problematizan: engordan hasta que llegue el momento de llevarlos al matadero.

* “¿Qué te ha llevado a cuestionarte, a esta altura de la vida, la actualidad en la sociedad en la que vivimos? En síntesis, ¿por qué no conformarse con la realidad y seguir la rutina? ¿qué lo llevó a abrir su cabeza, a pensar, a analizar?” (Danilo, Germán, Ignacio)

Mi hijo Luis, profe de matemáticas, me dijo: “Contéstales: Lo mismo que a ustedes”. ¡Qué capacidad de devolver la pelota!

Es buena respuesta, porque los pone a ustedes *ante el problema*. El de elegir si conformarse o cuestionarse, si “abrir la cabeza” o “conformarse” y “seguir la rutina”, cerrando los ojos, la nariz, los oídos y la boca.

A mí, también me interesó eso de “a esta altura de la vida”... ¿de la mía cuando escribí eso? ¿de la mía ahora? ¿de la de la humanidad? ¿de la vida en general? Es que el *problema* en cuestión, la *decisión* de cuestionarse o emborracharse bien “pa’ no pensar” (como dice

un viejo tango), puede no plantearse *nunca* (aunque me parece que eso sería medio raro). Pero, *una vez que uno se la plantea* (me la planteé yo, se la plantearon ustedes), se la plantea *permanentemente*. Es decir, a cada nuevo momento, a cada nueva “altura de la vida”, uno tiene que reafirmar la decisión tomada o cambiarla. Puede seguir cuestionándose, si se cuestionó una vez, o dejar de hacerlo. Puede haberse acomodado a la rutina y conformarse, pero se le va a plantear de nuevo la posibilidad de dejar de hacer eso o lo contrario...

Así que no importa demasiado qué me llevó a mí a cuestionarme: puede ser algo totalmente distinto a lo que los llevó a ustedes. Hasta puedo haberlo olvidado; o inventarlo ahora; o mentir. Por supuesto, algunos filósofos dicen *cuándo* o en qué *situaciones* suelen surgir esas preguntas (en la *desesperación*, en el *sinsentido*, en el *júbilo del corazón*, en las *situaciones límite*, en el *asombro*, en el *espanto*, en el *amor*, en el *temor*, en el *desprecio*, en la *indiferencia*, en el *aburrimiento*, etc.). Pero a *cada uno* pueden ponerlo en movimiento, sacudirlo, impactarlo, *shockearlo*, cosas muy dispares. Y también pueden *inmovilizarlo*. O hacerlo salir corriendo...

• **“¿Desde su punto de vista, la comunicación y la tecnología moderna, es mejor o peor para la humanidad?” (Agustina, Fiorella, Mikaela).**

Otra linda pregunta que, como todas las demás, se puede devolver: “¿y a ustedes qué les parece?”

Por mi parte creo que sería bueno *afinar* un poco la pregunta. Poner a la vista sus *supuestos*; los *conceptos* que maneja. ¿Qué se entiende por “la comunicación y la tecnología”? ¿No son *varias*? ¿Qué se entiende por *modernas*? ¿Qué se entiende por *la humanidad*? ¿Qué se entiende por *mejor* y *peor*? ¿en qué sentido, en qué aspectos? ¿Mejor o peor que *¿qué?*? ¿Quién podría determinar o juzgar lo que es *mejor* o *peor* para “la humanidad”? ¿Podría ser *mejor* para *unos* y *peor* para *otros*? ¿en un *lugar* y en *otro*? ¿en un *momento* y en *otro*?

Yo preferiría más bien intentar pensar *cómo son* las cosas *actuales*. E intentar distinguir lo que son *hechos* (digamos, las posibilidades que ahora tenemos de utilizar luz eléctrica, medios de transporte rápidos, medios de comunicación instantáneos, armas de

enorme poder, concentración del poder y riqueza en unos pocos, y de miseria en los más, posibilidades de prolongar la vida saludable mientras otros “mueren como moscas” –todo eso y mucho más inimaginable no hace tanto-) y los *discursos* sobre esos hechos.

Uno de esos *discursos* es presentar todo como si fuera una misma cosa; un solo *bloque* solidario, donde no es posible establecer *distinciones*, ni *comprenderlo*. Entonces es posible mostrar todo lo *bueno* que tiene ese bloque y poner en eso la esperanza de *salvación* de toda la humanidad. Es el discurso dominante, creo, que no sólo dice que lo *moderno* es mejor que lo *pasado*, sino que sólo tiene cosas *buenas*, y los “defectillos” que hoy se pudieran visualizar (guerras, hambres, pestes, *peores* que las medievales, porque también devastan la tierra) serán solucionables por las propias tecnologías. Y ese imaginario futuro las haría *perfectas*, y el único e indiscutible camino hacia lo *mejor*. Es la misma *vieja* ideología del *progreso* y del *desarrollo* que sigue sosteniéndose pese a todas las atrocidades del mundo actual. La posición opuesta sería la que ve sólo lo *malo* y desarrolla discursos *catastrofistas* de futuro. Pero, creo, no se trata tanto de vaticinar futuros, sino de pensar y obrar *en cada realidad* para que el mundo sea un lugar *vivable* para todos. Usando la tecnología y desarrollándola cuando parezca oportuno, y frenándola o poniéndole límites en otros casos. O, como diría Vaz Ferreira: pensar siempre; pensar en cada caso, yo diría “de vuelta” (no “de nuevo”): tomando en cuenta toda la *experiencia* e *ideas* que sean posibles, en cada nueva vuelta de la historia o de la vida.

Con esto no están de acuerdo muchos, claro.

• **“¿Tienen todos los jóvenes una buena influencia cultural a través de los medios de comunicación? ¿Cómo incide esto en la capacidad de asombro?” (Facundo, Victoria)**

Bueno. Me pasa que voy sintiendo que en buena parte la primera pregunta ya está contestada indirectamente en las anteriores, que me siento reiterativo y que voy sintiendo el cansancio. De modo que tendrán que perdonarme que a los que les tocó que les conteste después, les contestaré, probablemente, menos. Eso no quiere decir que las preguntas no sean buenas. Sobre todo, no quiere decir que las preguntas no sean (¿quizás todas?) “rebotables”. Ustedes que son jóvenes:

¿consideran que la influencia cultural que dicen es buena o no? ¿Es un viejo quien tiene que decirles lo que es bueno para ustedes, o tienen que buscarlo ustedes? ¿No están en mejores condiciones que yo para contestar la primera pregunta? ¿No sería mejor para ustedes buscarle respuesta o solución y no que se las dé yo? ¿Cómo *aprenderían* más?

La segunda pregunta es muy jugosa. De tanto ver cosas espantosas uno puede terminar por no asombrarse de nada... De tanto recibir impactos, puede ser que nada lo conmueva a uno... Y puede que no. Escribí bastante sobre esto... Creo que hay un asunto que tiene que ver con la capacidad de “espanto”: podrás quedarte indiferente mirando en TV variadas atrocidades. Pero cuando te toca que se te muera un ser querido (padre, madre, hijo, novio, etc.); cuando te duele mucho tu cuerpo y te hace sufrir; cuando te tratan mal y te distancia con otro, es decir, cuando las cosas “te tocan” y te duelen física o espiritualmente, entonces, no hay influencia cultural que valga... vas a *sentir* (es lo que se llama *pasión*); y eso te va a hacer tener *com-pasión* (sentir *con* otros). Y es de esperar que te *con-mueva*, que te ponga en movimiento con otros para *con-vivir* mejor.

• **“¿Te parece que todo el morbo mostado a diario en la TV ayuda al desarrollo de la capacidad de asombro de la gente? ¿Por qué?” (Gastón, Nahía, Juan)**

Creo que estas preguntas de hecho están contestadas en la anterior. Esta es más concreta, porque se refiere al “morbo” y no a la más general “influencia cultural”. Pero cuando contesté la anterior, la pensé, principalmente, en relación al “morbo”, a una influencia cultural nefasta.

Estas preguntas me hacen ver que no contesté del todo las anteriores. Porque también por la TV podemos acceder (algunos, los que tienen cable u otros sistemas) a algunos programas y películas e informaciones culturalmente “buenos”. Y el problema no es la TV, entonces, sino qué hacen con ella sus dueños. Y por qué nos dejan acceder sin límites a cosas “morbosas” y no a otras que podríamos considerar valiosas.

Quizás el problema que está detrás de las preguntas de ustedes tiene que ver con la organización económica, política y social del mundo más que con sus tecnologías. El problema quizás está en que las tecnologías se desarrollan en función de intereses económicos y de poder de algunos... Y la cuestión sería

cómo *reorientarlos*. También *personalmente*: en qué actitud verlos.

En esta “segunda parte” voy a emplear otro método para contestar las preguntas. En vez de hacerlo de a una a riesgo de repetirme demasiado, voy a dar lo dicho por dicho; y éstas las *ordeno* más o menos por su temática de modo que mis respuestas tengan alguna *ilación*. Además lo hago mirando el libro al que pertenece el párrafo que ustedes estudiaron (II, 3), para tomar en cuenta lo que ahí escribí.

• **“¿Qué quiso decir usted con que los organismos financieros internacionales son “Quienes toman a su cargo mundializar esta subjetividad antifilosófica como la única posibilidad humana”? (Elsira, Giovanna, Natalia)**

Bueno, lo que entiendo por “filosófico y antifilosófico” está sintetizado en el inicio del capítulo II, *Estado de Situación*, y desarrollado en todo ese capítulo, principalmente en el párrafo que ustedes estudiaron. Es *antifilosófica* un “tipo de subjetividad que no se asombra”, que toma todas las cosas (la *realidad*, el *mundo*) como “naturales”, como “buenas”, como algo dado que no llama la atención y que no es posible o no se debe cambiar.

Creo que el mejor argumento filosófico para esa posición antifilosófica lo dio Leibniz y hace tiempo: vivimos en “el mejor de los mundos posibles”. No dice en “en el mejor de los mundos”; dice que cualquier otro mundo que hubiera o pudiera haber, o es peor que éste, o es imposible (es decir: que no es, ni puede llegar a ser). Porque hay un Dios creador del mundo, por definición bueno y omnisciente (que sabe todo) que eligió las mejores entre las combinaciones matemáticas y físicas posibles; por tanto, éste es el mejor de los mundos posibles. El mundo perfecto (moralmente bueno) se dará en otro mundo; sólo posible al fin de éste, al fin de los tiempos. (Dejemos de lado las cuestiones de si existe y qué es Dios)”

Bueno, cambien *Dios*, por la *ciencia y la tecnología del mundo actual*, la *globalización*, o la palabra que más les guste para indicar la creencia y confianza absoluta en la *sabiduría y bondad* del hacer y querer hacer de los seres humanos de estos tiempos. Estaríamos *en el mejor de los mundos posibles*. Y, como los

humanos sabemos que no somos ya omnisapientes ni todopoderosos, vemos *el conocimiento, la técnica y el producto* de la ciencia y la tecnología actuales, como ilimitadamente *perfectibles*, de modo que hay una sola *posibilidad* de mejorar el futuro del mundo: seguir *ciegamente* por el mismo camino, que ya llegará el *mundo feliz*.

Cierto que, por detrás del argumento de Leibniz (y del Banco Mundial, que “sueña” con “un mundo sin pobreza”) puede aletear la esperanza de que los dolores actuales sean, en realidad, *causa necesaria* de un futuro *mundo perfecto*: el precio que tenemos que pagar *hoy*, por un *mañana* venturoso (en esta *vida* o en *otra*). Aceptamos todo lo malo porque tenemos *fe* en ese Dios (o en esa Globalización, Ciencia y Tecnología divinizadas) y *esperanza* de lograr una vida mejor donde toda sea *amor*.

Cambien la gestión de este mundo: de las Iglesias a “los organismos financieros internacionales”, y tendrán una respuesta a su pregunta. Los *gestionadores* podrán cometer los peores crímenes o “errores” o provocar las peores crisis (la Inquisición, las dictaduras, el empobrecimiento de países y continentes enteros, las hambrunas, las guerras...) pero siempre son ellos mismos los encargados de *repararlos*. En raras ocasiones, pidiendo disculpas antes. Sin responsabilidad ante nadie... *infallibles*.

En el argumento de Leibniz (y en el del BM) se pierden algunas ideas cristianas, principalmente de san Pablo. Por ejemplo la de que, *entre tanto*, mientras el mundo es este mundo, (y mientras cada uno de nosotros está todavía vivo) también tiene que actuar el *amor* en el presente –cosa que menciono en el párrafo *movimiento*-, y que hay que pasar por aceptar la *muerte* para jugarse la *vida* por *amor*. Todo eso necesario para no confundir *esperanza*, con *seguridad* o *garantía*; ni *buena voluntad* con *fanatismo dogmático*. Tal vez uno termine decapitado, como San Pablo; tal vez no resucite; tal vez el mundo vaya *de mal en peor*.

Cambien ahora el *amor* por *amor al dinero* o *maximización de ganancias*, a ver si podía salir de eso, en cualquier presente actual o futuro, *un mundo mejor*. O sí, como quería Quevedo, podrá haber “amor constante más allá de la muerte”:

*Su cuerpo dejará, no su cuidado;
Serán ceniza, mas tendrá sentido;
Polvo serán, mas polvo enamorado.*

Por todo eso sostengo que *otro mundo es posible* y que habría que tratar de cuidarlo para cada uno y para los demás, los pasados, los presentes y los futuros; y no tomar la actitud *antifilosófica* de negar los aspectos dolorosos, malos o nefastos de la realidad (aunque “rompan los ojos”), como meros errores o subproductos necesarios para que se desarrollen los aspectos “buenos”, que pueden ser fácilmente superados, dirigidos o gestionados... por quienes... son “responsables” de los aspectos “malos”.

Cuando atribuí esto a “los organismos financieros internacionales” (BM, FMI, BID) es porque a en esos organismos (que tienen por finalidad mantener funcionando la *economía* mundial o de algunas naciones o corporaciones) se les fue atribuyendo (o se fueron atribuyendo) de hecho, por un lado la producción de *conceptos* acordes a la economía dominante y, por otro lado, la conducción de una *educación* compatible con esa *economía* (y por tanto, antifilosófica).

En el momento en que escribí eso, la política económica y la educativa del Uruguay (y de buena parte del mundo) era conducida por esos entes. En ese momento, también, era posible oponer de algún modo a eso al organismo de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y quizás algún otro de las Naciones Unidas. Pero la UNESCO fue primero desfinanciada por Estados Unidos, y después debilitada y diluida. También algunos directores del BM o FMI, una vez retirados, realizaron críticas y denuncias contra esos organismos financieros y hasta contra esa economía. El “grupo de los 8” (y de los 20) formaron una coalición de naciones dominantes. La OMC (organización mundial del comercio) rige con criterios comerciales la educación, que aparece como algo que se vende y se compra (si se puede) Y, por detrás, pero en realidad por delante, las reuniones de Davos juntan a los ricos del mundo, con independencia de sus “naciones”, para determinar la estrategia que les permita hacer mejores negocios. (Una anécdota: la señora de uno de esos ricos le insistía a su marido en una reunión, que le presentara a Sarkosy, entonces presidente de Francia; el multimillonario le dijo: “¿Para qué quieres que te lo presente? ¡Es

sólo un presidente!”) La red de relaciones económicas y de poder mundial globalizada no pasa por naciones u organismos aislados. Tampoco tiene un centro. Ni es una conspiración de malvados.

Hoy, en nuestra región operan en esa misma función y sentido, con mucha fuerza e inteligencia, la Organización de Estados Iberoamericanos (OEI) con peso particular del reino de España, con el aval de los demás gobiernos, con el apoyo (¿o dirección?) de Bancos privados españoles y del BID. Se presenta más dúctil y menos dura, más bienintencionada; lo que le permite “tomar en cuenta” y dar “participación” a varias ONG y organismos educativos respetables. Su menor rigidez (respecto al manejo directo de los Bancos) le permite liberarse parcialmente de la “oposición” a la que busca integrar a la misma estrategia. Sin embargo los puntos centrales *antifilosóficos* se mantienen: lo principal es seguir con “más de lo mismo”. Más premios nobel, más personas que se dediquen a la ciencia y la tecnología, más personas que vayan a clases –no importa demasiado a qué clases– más computadoras, etc. (siempre sin demasiado dinero). Cuando asoma –apenas– la ética, se la hace a partir de “expertos” que suelen reducirla a la moral o los valores; la *filosofía* no aparece para nada; y los espacios concedidos a las letras, las artes o la educación física son más bien concesiones... Lo principal es que más jóvenes más brillantes se dediquen a desarrollar la ciencia y la tecnología. Y que lo hagan sin preguntarse demasiado para qué o cómo.

Hoy, entonces, diría mejor que “mundializar esta subjetividad antifilosófica como la única posibilidad humana” es una de las principales tareas de la compleja red (¿Imperio?) que mantiene la economía actual en el marco del capitalismo, recurriendo tanto a los conceptos y a la educación, como a las guerras, los golpes de Estado, las torturas o los genocidios.

• **“¿Por qué enfocó su pregunta a la palabra “asombro” en qué estudio se basó para crear esa duda?” (Ángel, Jeniffer, Micaela)**

• **“¿Qué fue lo que lo llevó a buscar una diferencia entre “asombro” y “espanto”?**

¿Qué fue lo que pensó cuando halló una respuesta? En el caso de que haya

encontrado una respuesta.” (Elias, Camila).

Estas preguntas las comento juntas porque más o menos se refieren a lo mismo. La primera no me resulta demasiado clara en su formulación. No entiendo qué duda *creé*.

Se suele citar a la “admiración” como uno de los orígenes de la filosofía. Que podría entenderse como quedarse con la boca abierta, maravillado, ante algo, bueno o malo, lindo o feo, inesperado o sorprendente. Se dice más bien “asombro”, para la misma idea utilizando una palabra curiosa, porque “asombro” remite a “sombra”; aunque ya no resalte sus aspectos “sombrios” en nuestro idioma.

En cualquier caso, la idea es la de mirar las cosas como si las viéramos por primera vez; pensarlas; preguntarnos sobre ellas. Ya es clásico: ¿por qué hay cosas y no nada? ¿por qué y para qué estoy en el mundo? ¿qué es el mundo, el ser humano...? ¿qué sentido tiene la vida, mi vida...? Etc.

Se me ocurre que la palabra “asombro” es más adecuada que “admiración” o “maravilla”, justamente porque admite también la “sombra”. Pero me parece que se queda corta (o tal vez la unilateralizo en el sentido contrario) para expresar ciertas *experiencias radicales* en las que suele empezar el *filosofar*.

La palabra “asombro” es la traducción más habitual de una palabra griega que usa Platón en el Fedón. Cuando alguien (un Pitagórico, Equócrates o algo así) le pregunta a Fedón quiénes estaban presentes en la muerte de Sócrates y cuáles fueron sus últimas palabras (es decir, quiénes son los discípulos más fieles y cuál es la sabiduría “final” o acabada de Sócrates y, por tanto, quiénes tienen título para enseñarla), Fedón, en vez de contestar directamente, dice: “Yo sentí cosas *asombrosas*” (en la traducción habitual). Es decir, no contesta directamente la pregunta sino que expresa sus *sentimientos* personales; trata de transmitir su *experiencia*. Y sigue diciendo que todos sentían ganas de reír y de llorar al mismo tiempo, porque gozaban conversando con Sócrates, pero sabían que se estaba muriendo. Y que el más *afectado* era (creo que Apolodoro) porque no paraba de reír y llorar.

O sea: Fedón (Platón) no centra su respuesta en el *conocimiento* “objetivo” que le piden (eran fulano y mengano; dijo tal cosa) y plantea el *problema* en el plano *pasional* o *emocional*: a quién *conmovió* más la muerte de Sócrates. (Que, por supuesto, fue a Platón, que escribe eso; y que no estuvo en ese momento clave porque *estaba enfermo*, se sintió tan mal que no pudo ir). En una traducción brasilera el término “asombro” se tradujo por “espanto”: “Sentí cosas *espantosas*”. Y me gustó más esa palabra. Porque la primera parece que no toca tan hondo en la subjetividad de cada uno como la segunda. Y porque traduce mejor, creo, esa *inseguridad* propia de la filosofía; esa *inestabilidad*, ese sacudimiento de todo el cuerpo y el alma que hace al inicio del filosofar. En el caso de Platón: porque las leyes de su ciudad –que tiene por las más justas y buenas– matan al hombre más justo y bueno. Ése tipo de *experiencias* en que se sacude todo lo que creías, es lo que *da que pensar*. Quiero decir: el sentimiento, la pasión, el amor, el dolor, etc. es lo que *exige y hace necesario pensar, usar la razón*. Sin esa base, la razón puede fácilmente *producir monstruos*, como pintaba Goya, o como imaginaba Mary Shelley con su *Frankenstein*. Y como en buena parte está pasando ya...

• **¿Cómo miraría el hecho ocurrido en el Liceo nº 21 en el cual un profesor creó una secta esclavizando a sus alumnos, con asombro o con espanto? (Sofía, Antonella, Diana)**

• **“Redactamos esta nota con el propósito de querer saber qué opina usted sobre el caso reciente del profesor de química del liceo Nº 21 que resultó maltratar a sus alumnos de diversas formas; entre ellas abuso físico, psicológico y eventuales amenazas” (Tamara, Nicolás)**

• **“(...) estamos de acuerdo en que el mundo va demasiado rápido. Las personas se apuran a vivir cosas que probablemente sería mejor vivirlas en otro momento. Y también estamos con usted en que las personas viven la vida como si el destino ya estuviese marcado, y se acostumbran a ver la actualidad como algo normal, de lo cual deberían asombrarse.**

¿Qué le parece el caso del profesor de química del Liceo 21 que “torturaba” a sus alumnos? (Natalia, Marión).

• **¿Cómo puede relacionar el problema de la actualidad del profesor que torturaba a sus alumnos con el texto “Mirando la actualidad”?**

Contesto a todas estas preguntas juntas por el “caso” en común que plantean. Directa o indirectamente, todas las vinculan con el texto “Mirando la actualidad” y me preguntan cómo lo miraría yo.

La primera respuesta, claro, es devolverles la pelota. Recurriendo no sólo a ese texto sino a la experiencia de cada uno y a otras perspectivas que, por ejemplo, hayan oído por ahí o hayan tratado en clase, contéstenlas ustedes, individual y colectivamente.

Confieso que, en un primer momento estas preguntas me chocaron o molestaron un poco: ¡Caramba, con tantos problemas en el mundo darle bola a un asunto puntual y concreto sólo porque trascendió en la prensa en el marco de una campaña para desacreditar la educación! No puedo dejar de sorprenderme: ¿por qué les preocupa esto?

Pero no. En primer lugar, lo que debería haberme saltado a la vista es, simplemente, que el asunto impactó en muchos de ustedes; por tanto, que es un asunto de primera importancia para ustedes. Y particularmente, que no hubo ninguna otra pregunta sobre ningún otro asunto o crimen concreto.

Como va soy bastante veterano, no me creo, sin embargo que, si les preguntara (como lo estoy haciendo) a cada uno de ustedes: ¿cuál es tu principal problema? (o los dos o tres principales problemas que te afecten hoy); ¿qué te quita el sueño? ¿qué duda o qué pena te hace sufrir o no te deja gozar? ¿qué te haría feliz? ¿qué te gustaría ser o hacer? ¿qué deseas más?, etc. ; si les preguntara algo de eso, no creo que la respuesta pasara ni cerca de “qué piensa Mauricio Langon del caso de ese profesor de química”, ni tampoco de qué piensan ustedes al respecto, más allá de sentirse horrorizados, escandalizados, asombrados o espantados por el hecho. Pero también sé que eso difícilmente me lo quisieran decir a mí, que ni nos conocemos. Capaz que tampoco a los compañeros de los grupitos que armaron las preguntas. Sí creo que es importante que cada uno se plantee los problemas que más le afectan personalmente, o a su pareja, o a su familia, o al país, o al mundo. Y que, después, sería bueno que lo conversaran con otros. Me voy del tema...

Pero después, conversando con otra persona, se me ocurrió esta analogía.

Seguramente cada uno tiene algún problema que lo *angustia a fondo*. La angustia hay que enfrentarla cara a cara, seguro. Es lo que fortalece. Pero también da *miedo*. Porque, los *problemas de fondo* suelen tener un aspecto “subjetivo” (cómo lo siento yo, cómo me afecta), y otro “objetivo” (qué es lo que me afecta). Este segundo aspecto, puede ser muy difícil de cambiar o mejorar; en ocasiones, imposible. Entonces se hace difícil aceptarlo, y uno recurre a variantes de la estrategia que se atribuye al avestruz (enterrar la cabeza, no pensar). Mala estrategia porque deja el cuerpo al descubierto, al alcance de los depredadores. Quizás alguna las variantes de esa estrategia, que hacen más *soportables* los problemas que nos asedian sin encararlos, es concentrarnos en otro problema, no *tan* angustiante para nosotros. Capaz que por eso ustedes enmascaran en el asunto del profesor de química cuestiones que les afectan más profundamente, y que probablemente tienen que ver su propia educación y con su futuro. Más o menos como yo me “defiendo” de la angustia y el dolor que siento por la muerte de mi esposa (algo *irremediable*), y me concentro en discutir problemas relativos a la creación de una Universidad de Educación; en contarle *esas* preocupaciones a otros; en contestarles estas cartas; en entrenarme y correr campeonatos de 10 Km... Que *salir corriendo* suele ser –junto con no levantarse más de la cama, y con *esconderse*– uno de las más usuales respuestas ante una dificultad. No tan fatales como *esconder la cabeza, matar o suicidarse*, sin embargo.

Más allá de todo esto y de por qué el asunto del profe de química llamó tanto la atención de ustedes, eso es lo que me preguntan y lo que debería contestarles, sin escaparme... Pero... ocurre que yo apenas tengo idea del asunto. No lo he estudiado. Tendría que ponerme a estudiarlo (y no tengo ganas –a “esta altura de la vida” trato de no hacer cosas que no tengo ganas–), o tendría que informarme rápidamente y decir con tono engolado la primer pavada que se me ocurra, como suelen hacer tantos de los que siempre “opinan” en radio o TV, sobre temas que ignoran casi por completo. No creo que sea eso lo que ustedes esperan de mi respuesta.

Así que... les devuelvo la pelota. A ver si –usando mis criterios u otros– ustedes se meten a estudiar ese “caso”, lo analizan desde el punto de vista que yo propuse, lo analizan desde otros puntos de vista, discuten en qué medida les sirvió cada perspectiva y elaboran más o menos

la suya, criticando en qué no les sirvieron –para ese caso, pero podrían servir en otros– las teorías a las que recurrieron...

Por mi parte, alguna vez trabajé un caso concreto que me impactó. Por ejemplo, el análisis de “El caso de las puertas cerradas” en el mismo libro del que leyeron una parte. Ahí estudié el incendio en un gran centro comercial de Asunción del Paraguay, donde murieron cientos de personas porque el propietario cerró las puertas pensando que era una bomba de humo para robar las cajas... Si lo leen verán que, para estudiar un *caso* (no digo resolverlo), conviene informarse bien. Otro caso que estudié algo es el del tren que mató e hirió gravemente a muchas personas en Young haciendo una prueba para un programa “benéfico” de la TV. Ése se publicó en algún diario hace algunos años.

• **¿Podría el humano alguna vez llegar a no horrorizarse o espantarse? No estoy hablando de perder la facultad o la cualidad de horrorizarse, sino eliminar el horror, lo que nos espanta.**

¿Es utópico pensar en eliminar el mal? ¿O mediante educación o algún otro medio se podría lograr eliminar lo negativo, lo horrorizable de la humanidad?

Dejé estas profundas preguntitas para el final. De algún modo creo que sintetizan todas las otras. ¿Es inevitable el horror? ¿Es posible eliminar el mal?

Conviene dejar estas preguntas abiertas. En realidad, muchos pensadores intentaron resolver ese asunto. Y hasta toda la filosofía puede leerse en ese sentido. Sólo voy a plantear algunas ideas para discutir, que quizás puedan ayudarlos a tratar de pensarlo mejor:

1. Establecer una distinción que está en la base de toda *moral* y de la *posibilidad* de una discusión *ética*: no es lo mismo el “mal” natural o físico, que el “mal” hecho por el hombre. Usamos “mal” el término “mal” cuando lo aplicamos a cosas tan distintas. Una persona muere por una enfermedad o un accidente casual; otra está o es enferma; un terremoto, una peste, una sequía matan a millares de personas. Ésos son desastres, catástrofes, desgracias, “males” *naturales*, digamos. Que no son productos de la *libertad humana*, ni tienen *responsables*.

A éstos (incluyo el hecho de que todos seamos *mortales*) no los llamaría *males* en el sentido *moral* o *ético* del término. Son los

aspectos *nefastos*, tristes, de la realidad, que tiene otros aspectos *fastos*, que dan gozo. Digamos que la *realidad* funciona (y tiene que funcionar) sobre esa *tensión*: sobre esos aspectos en *equilibrio*, o que se dan con cierto *rítmico* o *armonía*. No habría cosas “malas” sin cosas “buenas” (y viceversa) en este sentido. La realidad es *conflictiva*.

En el sentido *moral* o *ético* se llama “mal” a una acción (o varias) voluntaria y libre de hacer daño a otro: un robo, una violación, un asesinato, una guerra, una enfermedad provocada, etc. Entonces hablamos de *crímenes*. Y, cuando son masivos, de *genocidios*, *etnocidios*, *holocaustos*... De éstos es que trato en mi libro.

En otros términos: hay una diferencia “esencial” entre un *tsunami* e *Hiroshima*. Uno es un *fenómeno natural*, el otro es un *crimen humano*. Aunque el segundo se puede llegar a hacer aplicando una fuerza que está en la naturaleza, manipulando medios naturales (como se ve claramente en el hambre provocada por causas económicas y en las armas biológicas o nucleares). Sólo de estos *crímenes humanos*, que tienen *responsables*, me ocupó en el libro. La *muerte* en sí no es “mala”, es la *condición humana*: provocarla o no evitarla cuando es posible, sí es “malo”.

2. Otra idea a considerar es que podría tratarse de *cuestiones de grado*. No es lo mismo robar una gallina que tirar una bomba atómica sobre una ciudad. En esta línea convendría considerar que lo *conflictivo* es también constitutivo de lo humano: no todos

queremos lo mismo o pensamos igual. El asunto no sería tanto *eliminar el mal*, sino tratar de no hacerlo; para resolver el conflicto recurrir a la argumentación, más que a la guerra; tratar de entender al otro, más que matarlo; tratar de negociar la paz, etc. En cierto sentido es lo que quiere Vattimo con su *pensiero débole*, un *pensamiento* que no invite al uso de la *fuerza*. Y conviene no olvidar que Karl Schmitt dice que la peor de las guerras sería aquella que se hiciera para imponer la paz: porque no pararía hasta el exterminio del “enemigo” en el que vería no un hombre (un *enemigo*) sino la *encarnación* de lo feo, malo e *inhumano*.

3. Tanto en uno como en otro sentido de “mal” y “horror” quizás se trate no tanto de “eliminarlos” sino de pensarlos, discutirlos, canalizarlos, etc. En otros términos: la realidad del hombre es *problemática*; no se trata tanto de *resolver* todos y cada uno de los problemas, sino de plantearlos bien, clarificarlos, ubicarlos en sus límites, conversarlos con los otros, buscar *lo mejor* que puede hacerse. Sabiendo que cualquier *solución* puede *fracasar*, que probablemente generará *nuevos* problemas y podrá dar origen a *otros* males. Por eso, para las cuestiones éticas y políticas, los griegos hablaban de la *frónesis*, la *prudencia*, tratar de prever, de utilizar todos los recursos de pensamiento y el diálogo antes, durante y después de *actuar*; estar dispuesto a cambiar de idea, a corregirse, a reconocer los propios errores, etc.

Estos lineamientos, claro, no son para aceptarlos, sino para ponerlos en discusión. Definir qué es el mal y por qué se da, también desde y en cada caso concreto, creo que puede ser un camino útil.



Profesor de Filosofía, que fue Inspector en Educación Secundaria, Profesor universitario y de formación docente, Presidente de la Asociación Filosófica del Uruguay y obtuvo, entre otros, el Premio Morosoli en Filosofía.



**Título: "Palacio Salvo con Luna". Autor: Enrique J. Echegoyen Ron. 2010.
Técnica utilizada: Acrílico sobre madera.**