

ARIEL 15

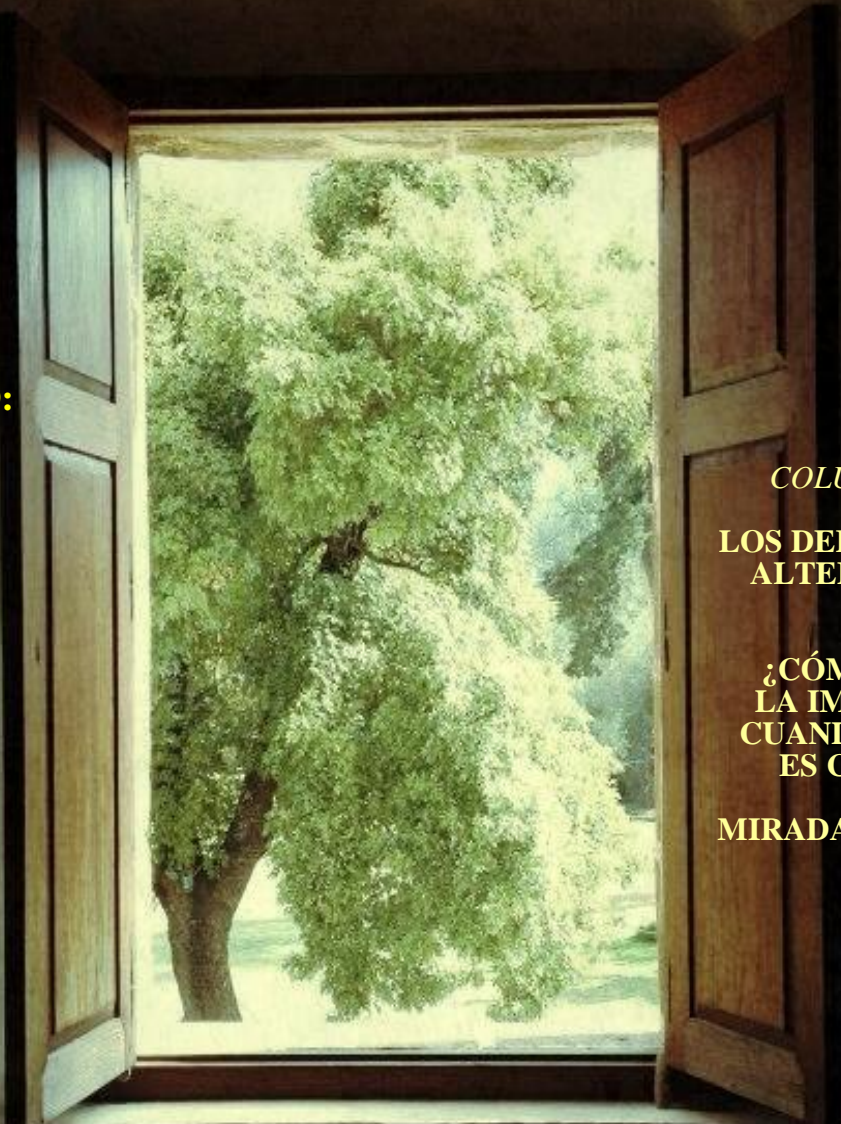
REVISTA DE FILOSOFÍA NOVIEMBRE 2014

OTRAS TEXTURAS:

**SOBRE EL EXILIO
EL EXTRANJERO
Y EL OTRO**

**INSTIGACIÓN
AL DISENSO**

**POSMODERNIDAD:
¿EXISTE?**



COLUMNAS FILOSÓFICAS:

**LOS DERECHOS HUMANOS,
ALTERIDAD Y AJENIDAD,
LAS DIFERENCIAS**

**¿CÓMO SIMPLIFICAMOS
LA IMAGEN DE LO REAL,
CUANDO LO REAL MISMO
ES COMPLEJO/SIMPLE?**

**MIRADA VAZFERREIRIANA
A LA CIENCIA**

IMPACTO I

**EL FILÓSOFO
Y EL PERIODISTA**

**EL COLOR: DE LO CUALITATIVO A LO CUANTITATIVO
CRÍTICA A LA NOCIÓN DE UNIDAD EN EL ARTÍCULO ¿QUÉ ES REAL?**

**INTERSUBJETIVIDAD: UNA METAFÍSICA DE LA ESPERANZA
A ORIGEM POÉTICA DA REFLEXÃO FILOSÓFICA**

EL SER DE DIOS Y LA NADA

**ENTRAMADOS DE PRODUCCIÓN SOCIAL Y REGULACIÓN DEL PODER
RAZÓN ARTÍSTICA**

¿POR QUÉ LA GENTE SE SUICIDA? LA OTRA VERSIÓN

LA VIDA EXAMINADA: UNA RELECTURA DE LA APOLOGÍA

ISSN 1688-6658 (I)

ISSN 2301-119X (i)

www.arielenlinea.wordpress.com

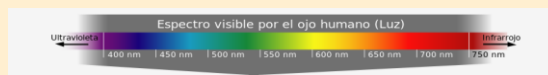
SUMARIO

EDITORIAL 4

ARTÍCULOS ORIGINALES

EL COLOR: DE LO CUALITATIVO A LO CUANTITATIVO

Yolanda Cadenas



5

CRÍTICA A LA NOCIÓN DE UNIDAD PRESENTE EN EL ARTÍCULO *¿QUÉ ES REAL?* Dardo Bardier

12



INTERSUBJETIVIDAD: POSIBILIDAD DE UNA METAFÍSICA DE LA ESPERANZA, PARTE II. Diego Pereira

21

A ORIGEM POÉTICA DA REFLEXÃO FILOSÓFICA A PARTIR DE PAUL RICOEUR Gilberto Guimarães



27



EL SER DE DIOS Y LA NADA Héctor Sevilla Godínez

31



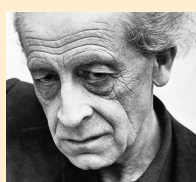
ENTRAMADOS DE PRODUCCIÓN SOCIAL Y REGULACIÓN DEL PODER Marcelo Gambini

37

RAZÓN ARTÍSTICA Roberto Marcelo Falcón

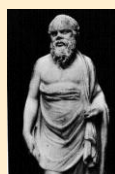


42



¿POR QUÉ LA GENTE SE SUICIDA? LA OTRA VERSIÓN Jairo Cardona

47



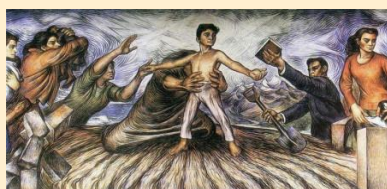
LA VIDA EXAMINADA, UNA RELECTURA DE LA APOLOGÍA Andrea Díaz

52

OTRAS TEXTURAS DE ORIGINALES

SOBRE EL EXILIO, EL EXTRANJERO Y EL OTRO Jhon Alexander Herrera.

59



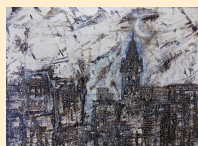
INSTIGACIÓN AL DISENSO Jaime Araujo Frias

63

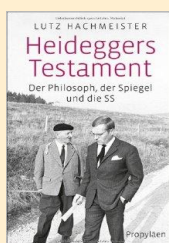
POSMODERNIDAD: ¿EXISTE? Jorge Isauro Rionda Ramírez

65

COLUMNAS



INFORMACIÓN



PSICOLOGÍA Y FILOSOFÍA

LOS DERECHOS HUMANOS,
ALTERIDAD Y AJENIDAD, LAS DIFERENCIAS 72
Enrique Echegoyen

ARTE, CIENCIA Y FILOSOFÍA

¿CÓMO SIMPLIFICAMOS LA IMAGEN DE LO REAL,
CUANDO LO REAL MISMO ES COMPLEJO/SIMPLE? 74
Dardo Bardier

CIENCIA Y FILOSOFÍA

UNA MIRADA VAZFERREIRIANA A LA CIENCIA 76
Luis Mazas

IMPACTOS

IMPACTO I 78
Mauricio Langón

RESEÑAS DE LIBROS

EL FILÓSOFO Y EL PERIODISTA 80
Rafael Capurro

CARTAS DE LOS LECTORES 81

REVISTAS Y SITIOS DE FILOSOFÍA 82

EVENTOS DE FILOSOFÍA 84

Revista arbitrada semestral de originales de filosofía ARIEL.

Nº 15, noviembre 2014.

<http://arielenlinea.wordpress.com>

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

Integrante de la Red Filosófica. Montevideo. Uruguay. <http://filosofiauruguay.spruz.com> Registros del ISSN 1688-6658 (electrónico) e ISSN 2301-119X (impreso) en Biblioteca Nacional, MEC. La responsabilidad de los artículos, gráficos, fotos, notas, textos y reportajes publicados en *Ariel* recaen, de manera exclusiva, en sus autores, y sus contenidos no necesariamente reflejan el criterio de la Redacción Responsable. Arbitraje calificado por LATINDEX. La revista es electrónica. Preparada para ser impresa. Edición papel artesanal para donar a bibliotecas principales.

Director: Dardo Bardier, dbardier@gmail.com

Editor: Luis Mazas

Secretario de Redacción: Enrique Echegoyen

Redactor Responsable: Dardo Bardier.

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

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

Comité Académico. Celina Lértora, Sirio López, Juan Carlos Pereda Failache, Apolline Torregrosa Laborie, Gabriel Vargas Lozano, Patrice Vermeren.

Diagramado y compaginado de la revista: Dardo Bardier.

Fundador: Fernando Gutiérrez.

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

Obra portada: "Ventana a la libertad" de Rocío Vázquez Romero. 2012. Ex-convento franciscano de Santa Ana en Tzintzuntzan, Michoacán, México.

Próximo cierre de recepción de materiales para ARIEL Nº 16: 25 de abril 2015.-

Si desea una copia papel, escribir al Director: dbardier@gmail.com

Condiciones de Recepción de artículos, solicitar a: dbardier@gmail.com

¿VAMOS BIEN?

La Revista de Filosofía Ariel se publica una vez más. A pesar de que es toda una aventura editarla sin recursos económicos, hemos podido mantener su entrega semestral. Lo hemos hecho sin renunciar a los niveles de calidad necesarios para cumplir su misión fermental, de apoyo dinámico y abierto al pensamiento filosófico. Siendo siempre muy exigentes en el delicado equilibrio entre la imprescindible valoración de los contenidos a publicar y la libertad de expresión. Impulsando una dinámica interdisciplinar, atenta, dispuesta y prudente al integrar las líneas de investigación filosófica ya existentes con otras líneas de investigación novedosas. Y especialmente abierta a las novedades-por-surgir en el área de la investigación científica y la cultura general.

Tenemos noticias sobre resultados obtenidos, que nos gustaría comentarles, pues vuestro apoyo, como lectores y autores, nos es esencial para seguir trabajando por la comunidad.

Ya estaríamos pasando las 150.000 visitas a la revista (en sus tres sitios actuales y el sitio anterior), con fuerte incremento en los últimos números.

Algunas revistas y sitios de filosofía nos comentan y publican dirección web. Incluso envían copias por correo. De modo que las cifras quizá serían mayores.

No sólo se ha disparado la cantidad de lectores, sino también la de autores que nos remiten sus interesantes investigaciones y pensamientos, desde diversos lugares del mundo. Al grado de que ahora disponemos de artículos aprobados que se publicarán en la siguiente edición.

Estos índices cuantitativos y cualitativos, quizá indiquen que en el ámbito internacional Ariel ya ocupa un espacio reconocido.

Por nuestro lado, hemos intentado introducir varias mejoras a la revista. Nos hemos vinculado con Latindex, organismo calificador y de revistas arbitradas, que nos asesora para establecer normas de calidad en lo publicado. Esto nos abre puertas en organismos tales como el Anii. También estamos participando en la fundación de la asociación de editores de revistas científicas uruguayas. Pronto dispondrá de personería jurídica y ello permitirá realizar apoyos concretos a la profesionalización de las ediciones y lograr mayor proyección internacional.

Dentro de los nuevos lineamientos, que siempre los resolvemos en equipo, pues los objetivos y métodos de una revista de filosofía no tienen necesidad de ser los mismos que los de las revistas científicas comunes, estamos introduciendo diversas mejoras:

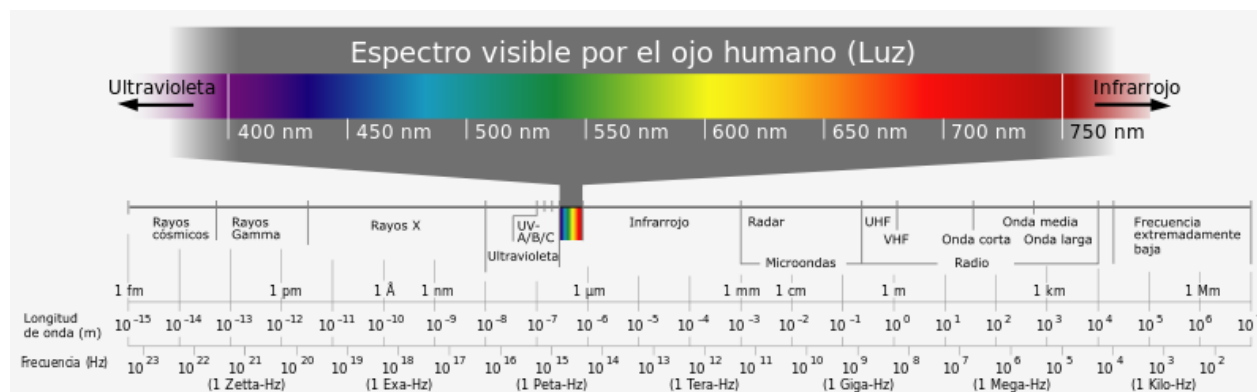
*Actualmente el proceso de arbitrado doble-ciego está en funcionamiento fluido. Hemos logrado que sea riguroso, ágil y efectivo. **Todo el material es arbitrado.** En *Otras Texturas* rige el sistema anterior (*Lector Previo*), pero lo hemos convertido en un arbitrado tan formal como el de los artículos de perfil académico, aunque con diferentes pautas, más flexibles en cuanto a presentación.

*Se está fundando el **Comité Académico**, compuesto de personalidades de la filosofía internacional, con el fin de contar con mayor nivel de respaldo y de apelación en lo concerniente al contenido de los artículos, siempre con las máximas garantías para todas las propuestas, pero riguroso en el modo de presentación y exigencia del nivel de calidad de los trabajos publicados.

*Se inició la página dedicada a **Cartas de los Lectores**, empezando el trabajoso camino de incentivar que los autores dialoguen con sus lectores y con los otros autores.

*Se dividió el sector *Secciones* en dos partes: las **Columnas**, dedicadas a casos concretos inspiradores para la filosofía de los grandes temas, y la **Información** de eventos y noticias de la filosofía. Si bien las *Columnas* y las *Informaciones* no son investigaciones temáticas originales, forman un amable clima envolvente donde el lector podrá leer temas relacionados con la filosofía.

Como “ser” cambiante y adaptativo que es la revista, seguiremos introduciendo mejoras para el autor y para el lector. Filosofar es un camino fértil para el entendimiento humano, que habilita el pensar, el decir y el hacer en comun.-



EL COLOR: DE LO CUALITATIVO A LO CUANTITATIVO

Yolanda Cadenas
volcadenas@hotmail.com

Este artículo se propone responder desde el ámbito filosófico y físico a la pregunta acerca de qué es el color y, para ello, se ha de abordar, en parte, desde una perspectiva histórica, pues el conocimiento que se tenía de la naturaleza del color varió en un momento decisivo de la física cuando ésta también sufrió un drástico cambio de una teoría a otra completamente diferente: de la física clásica a la física cuántica. En un parte aguas entre estas dos teorías físicas se sitúa el cambio en el estatus del color, dejando de ser una cualidad secundaria, sensible y subjetiva para revelarse como todo lo contrario: una cualidad primaria, cuantitativa y objetiva, la cual en términos físicos será un concepto definido por medio de cierta 'magnitud' con precisos valores numéricos. Esta transición de lo cualitativo a lo cuantitativo es también un salto de lo subjetivo a lo objetivo y el presente artículo seguirá el rastro de este espectacular recorrido.

Palabras clave: epistemología, teoría del conocimiento, teoría del color, filosofía de la ciencia.

This article intends to answer philosophical and physical level to the question about what is the color, and therefore must be addressed, in part, from a historical perspective, because the knowledge that was the nature of the color varied at a crucial moment of physics when this also suffered a drastic change from one theory to another completely different: classical physics to quantum physics. A partly waters between these two physical theories is change in the status of color, ceasing to be a secondary, sensitive and subjective quality to reveal himself as the opposite: a quality primary, quantitative and objective, which in physical terms is a concept defined by certain 'magnitude' with precise numerical values. This transition from qualitative to quantitative is also a jump from the subjective to the objective and this article will follow the trail of this spectacular journey.

Key words: epistemology, theory of knowledge, theory of color, philosophy of science.

Introducción

Nuestra andadura por el color podría comenzar desde los orígenes del pensamiento humano hasta finales del siglo XIX y, sobre todo, de comienzos del siglo XX. Sin embargo, no es mi intención seguir un itinerario histórico completo a través del concepto de *color*, en

primer lugar porque ya no se trataría de un breve artículo sino de todo un tratado acerca de éste y, en segundo lugar, porque la idea que se ha tenido del color no se modificó sustancialmente hasta los recientes siglos, antes mencionados. Únicamente, contextualizaré los momentos históricos en los cuales se dieron los factores que jugaron un rol determinante en la

transición de la naturaleza del color, esto es, de ser un fenómeno cualitativo a conformarse en uno cuantitativo.

Tampoco hablaré del color en otros contextos que no sean el de la teoría del conocimiento en filosofía ni el de las teorías físicas. Sé que esto deja fuera muchas de las caracterizaciones y significaciones de aquél como es su simbolismo en el arte gráfico, en el ámbito de la antropología como construcciones alegóricas de las distintas culturas humanas tanto históricas como geográficas o en la mitología de estas diversas culturas, entre otras expresiones del color.

Así como tampoco es mi intención realizar un estudio pormenorizado de éste ni realizar aportaciones novedosas¹, sino divulgar esta específica situación por la que transitó el color desde la perspectiva física y filosófica – pero sólo en su condición de *teoría del conocimiento y filosofía de la ciencia*–. Esta travesía de cambio de estatus de propiedad subjetiva a objetiva, por la que pasó el color, nos revela que nada se puede adelantar acerca de aquello que es posible conocer con claridad y cierta objetividad de lo que no: los límites del conocimiento se van ensanchando a medida que la investigación humana va evolucionando.

En un principio el color se consideró una cualidad subjetiva –o propiedad secundaria– que no podía ser medida, calculada ni ser reconocida como objetiva. En el presente estudio se indaga en la evolución del color en tanto cualidad subjetiva hasta revelarse como una propiedad o cualidad primaria –por usar una expresión de la teoría del conocimiento clásico– o bien, desde nuestro lenguaje actual, como una magnitud física, objetiva, cuantificable, medible y calculable. Tales caracterizaciones opuestas del color se debe a que ni en la Antigüedad ni en la conocida como *Época Moderna*² existían las condiciones

físicas, tanto teóricas como experimentales, para determinar *cuantitativamente* el atributo que define si algo es de un color u otro.

El color como cualidad subjetiva

Cuando los “filósofos modernos” que estudiaban la naturaleza del conocimiento se proponían mencionar una típica cualidad subjetiva o propiedad secundaria casi siempre hablaban del color. Por ejemplo, tanto los filósofos empiristas como Hume, Locke o Berkeley, como los racionalistas como Platón o Descartes, distinguían entre cualidades primarias u objetivas, que pertenecen al objeto en sí mismo, esto es, son reales –algo más tarde se denominaron ‘cantidades’– y cualidades secundarias o subjetivas, que no le pertenecían al objeto en sí mismo, sino a nuestro modo interno de percibir la realidad externa; éstas mantuvieron el calificativo simple de ‘cualidades’ cuando se cambió el nombre de las anteriores. Sirva de ejemplo, esta cita del filósofo Locke cuando realiza tal distinción en donde, a veces, denomina ‘cualidades reales’ u ‘originarias’ a las cualidades primarias y ‘cualidades sensibles’ a las cualidades secundarias como el color:

§ 9. *Cualidades primarias*. Así consideradas, las cualidades en los cuerpos son, primero, aquellas enteramente inseparables del cuerpo, cualquiera que sea el estado en que se encuentre, y tales que las conserva constantemente en todas las alteraciones y cambios que dicho cuerpo pueda sufrir a causa de la mayor fuerza que pueda ejercerse sobre él. A estas cualidades llamo *cualidades originales* o *primarias* de un cuerpo, las cuales, creo, podemos advertir que producen en nosotros las ideas simples de la solidez, la extensión, la forma, el movimiento, el reposo y el número.

§ 10. Pero, en segundo lugar, hay cualidades tales que en verdad no son nada en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones por medio de sus cualidades primarias ... como son los colores, sonidos, gustos, etc. A éstas llamo *cualidades secundarias*.

§ 14. Cuanto he dicho tocante a los colores y olores, puede entenderse también respecto a gustos, sonidos y demás cualidades sensibles

¹ Sólo al final, en la conclusión, menciono aquello que he denominado ‘dinamicismo cuántico’, el cual sí es una idea propia que propongo para abordar un marco ontológico apropiado para la física cuántica: la teoría que, en última instancia, nos explica la naturaleza del color y la posibilidad de cuantificarlo; esto es, de asignar a cada tipo de color un determinado valor numérico en función de su carácter oscilatorio o vibratorio regulado por la frecuencia o longitud de onda que le corresponde en cierta zona del espectro electromagnético.

² Se considera que la *Modernidad* es una etapa que abarca desde el siglo XVI hasta el XVIII.

semejantes, las cuales cualquiera que sea la realidad que equivocadamente les atribuimos, no son nada en verdad en los objetos mismos, sino potencias para producir en nosotros diversas sensaciones, y dependen de aquellas cualidades primarias. (Locke, 1982: 113 y 115).

En cuanto al ámbito científico la distinción es semejante pero no exactamente igual. Pues, si bien, los filósofos hablan del número, volumen, movimiento, etc. como cualidades primarias, no especifican que tales cualidades han de poder expresarse en forma matemática, es decir, cuando a todas ellas se les puede atribuir una cantidad numérica. Por lo general, se considera a Galileo Galilei (1564-1642) uno de los primeros pilares de la ciencia clásica³ por su desarrollo de la cinemática (o descripción matemática del movimiento de los cuerpos en términos geométricos), de la teoría acerca de la resistencia de los materiales y por ser el precursor del conocido como *método experimental* de la ciencia, que no sólo consiste en utilizar experimentos, tanto ideales como reales, para la investigación científica, sino también en matematizar los conceptos físicos con los que explicar la realidad. Así, aquellos conceptos –esto es, *cualidades primarias* en la filosofía de la Época Moderna– se entienden como *magnitudes físicas* tales como el metro, el segundo, la velocidad... y, más tarde, con la aportación dinámica de Newton, se unirán otras magnitudes como la masa, el peso, la fuerza, el volumen, la densidad, la energía, etc.

En la ciencia clásica todas estas magnitudes, o conceptos físicos matematizados, se consideraron objetivos y reales en tanto que pertenecen al objeto físico real con total independencia del sujeto que lo observa o lo mide. Pero entre ellas no estaba el color, al igual que otras cualidades aún consideradas *secundarias*, porque no se le podía atribuir ninguna cantidad numérica: el color era una cualidad, a la cual no hacía falta denominar

‘secundaria’ porque ya no había cualidades primarias, sino cantidades o magnitudes. En consecuencia, toda cualidad –incluido el color, insisto– era considerada subjetiva por el hecho de no pertenecer a nada en la realidad, sino sólo a la sensibilidad o manera de percibir del ser humano o sujeto, lo cual debía quedar fuera de la explicación y descripción de la realidad exterior al sujeto: una realidad física y objetiva. Con las siguientes palabras John D. Bernal describe esta situación:

Galileo señaló con más claridad que todos sus antecesores que las propiedades necesarias e intrínsecas de la materia –las únicas de hecho que pueden tratarse matemáticamente y por tanto con alguna seguridad– son la extensión, la posición y la densidad. Todas las demás, «sabores, olores, colores, no son más que meros nombres en relación con el objeto en el que parecen residir. Existen únicamente en el cuerpo [o sujeto] sensible...» Los abogados de la nueva ciencia no entendieron esto como una limitación, sino como un programa de reducción de todos los experimentos a las cualidades primarias de «dimensión, forma, cantidad y movimiento»... Con Galileo, extensión y movimiento eran las únicas realidades físicas que Descartes admitía como «primarias»; otros aspectos de la existencia, como los colores, los sabores y los olores, se consideraban cualidades «secundarias» ... La ciencia, según Descartes, se ocupa principalmente del primer conjunto, el de los mensurables, base de la física, y en menor grado del segundo. (Bernal, 2007: 204 y 221).

Más tarde, Isaac Newton (1642-1727) estudió la luz interponiendo un prisma de cristal entre una pantalla y una fuente de luz y contempló cómo la luz “blanca” se descompone en los diferentes colores del espectro de luz visible al ojo humano y que, además, no es un color sino la suma de todos los colores; del mismo modo que el color “negro” no es, de hecho, un color sino la ausencia de éste o de luz. Éste es el bien conocido fenómeno de dispersión de la luz. Sin embargo, pese a este gran descubrimiento, el color seguía siendo una *cualidad* de la luz pero no una magnitud a la cual se le pudiera asignar una cantidad o número. Una circunstancia curiosa es que el propio Newton definió la luz en tanto compuesta de partículas y el color se

³ En la conocida como ‘física preclásica’ era la teoría física de Aristóteles la que estaba vigente; sin embargo, esta física aristotélica, pese a su longevidad de dos mil años y a que explicaba el movimiento de los cuerpos atendiendo a sus causas –tal y como también es precepto en la física clásica–, era *cualitativa*, pues Aristóteles concedía al número un valor intermedio, casi nulo –a diferencia de su maestro Platón– y no matematizó ninguno de sus conceptos físicos.

conformaba por el diferente tamaño de dichas partículas aunque no especificó nada más⁴; ésta es su *teoría de la emisión* y, más adelante, veremos por qué la he caracterizado como “curiosa circunstancia”. Es bien conocido que esta teoría se abandonó cuando un entonces desconocido holandés Cristiaan Huygens, basándose en experimentos como el de la *doble rendija* de Young, entre otros, propuso que la luz era un fenómeno ondulatorio conformado y producido por trenes de ondas. Tal teoría o modelo ondulatorio daba razón de todos los fenómenos luminosos que definía la teoría de la emisión de Newton, además de otros que no podían ser explicados por ésta como la difracción de la luz, la refracción, reflexión y el fenómeno de interferencias.

Por lo tanto, quedó firmemente establecido que la luz estaba compuesta por ondas y no por partículas y que a cada tipo de luz le corresponde su propio tipo de onda, o tren de ondas; tales ondas poseen ciertas propiedades que la caracterizan como son, además de otras, la longitud de onda (simbolizada por la letra griega lambda, λ) y la frecuencia (simbolizada por la letra griega nu, ν). La primera, la longitud de onda (λ), es la distancia espacial que existe entre dos valles o dos crestas de una onda y la siguiente; en tanto que la frecuencia (ν) es una magnitud temporal por estar vinculada al periodo de la onda, es decir, al tiempo que tarda un cierto tipo de onda en pasar por un detector en una determinada unidad de tiempo y, por esto, se trata de una propiedad inversamente proporcional a la longitud de onda pues, a mayor longitud de onda, menor es la frecuencia con la que pasa por dicho detector un *tren* compuesto por este tipo de ondas durante la misma unidad de tiempo. Estas propiedades de las ondas son decisivas para explicar el fenómeno de los colores.

El color como magnitud física cuantitativa

Gracias a las aportaciones mencionadas anteriormente, en el siglo XIX se desarrolló una nueva disciplina conocida como *espectroscopia*. Ésta estudia la descomposición

⁴ En esta teoría de la emisión de la luz, Newton no pudo estipular cuál era el tamaño del corpúsculo correspondiente a cada tipo de luz en términos de una magnitud física, con un valor numérico exacto.

de la luz o, con más exactitud, de la radiación – pues la luz ya era considerada como un fenómeno de radiación electromagnética– en todo su espectro electromagnético y no sólo en la pequeñísima parte que corresponde a nuestra *luz visible*, con sus respectivos colores; así, también se incluye aquella radiación que no es directamente perceptible al ojo humano y tenemos que usar dispositivos de observación para determinarlos, como son los rayos gamma y las ondas de radio. En este espectro se pasa de un tipo de radiación a otro de manera continua y la zona de la luz visible comprende longitudes de onda con valores entre 4,000 y 7,000 Ångstroms⁵ (Å) que van del color rojo al violeta, respectivamente; mientras que el espectro total de la radiación abarca desde los rayos γ ($\lambda = 0.1$ Å) hasta las ondas de radio ($\lambda = 1$ cm), pasando por el infrarrojo ($\lambda = 10^3$ m), el ultravioleta ($\lambda = 10^2$ Å) y los rayos X ($\lambda = 10^1$ Å), entre otros.

Aún más, los espectroscopistas descubrieron que si interponían un gas entre el haz de luz o energía y la pantalla que reflejaba el fenómeno de dispersión aparecían unas líneas oscuras en el espectro que eran características del tipo de gas que se estaba utilizando, volviendo discontinuo a dicho espectro. Esto nos permite, por ejemplo, conocer la composición química de cualquier cuerpo, incluidas las estrellas⁶, analizando el espectro electromagnético de la luz o radiación que emiten, pues a cada elemento químico le corresponde sus exclusivas, distintivas y específicas líneas oscuras –o *términos espectrales*– en cada parte del espectro electromagnético que lo representa; es como si cada elemento del Universo nos proporcionara su propio “código de barras”.

Como dije más atrás, todo el espectro electromagnético se extiende desde los rayos gamma (γ), que es la radiación con la menor longitud de onda (λ) y la mayor frecuencia (ν), hasta las ondas de radio, que son las de mayor longitud de onda y de menor frecuencia, pasando, por ejemplo, por la radiación de microondas, los rayos ultravioletas y los

⁵ Teniendo en cuenta que $10,000$ Å = 1 μ m (micrómetro) y $10,000$ μ m = 1 cm (centímetro).

⁶ Cuando al filósofo positivista Auguste Comte se le ocurrió mencionar un ejemplo de aquello que nunca podríamos conocer fue, desafortunadamente, esto mismo; es decir, la composición química de las estrellas.

infrarrojos. El fragmento de luz visible, que comprende desde el violeta hasta el rojo, está ubicado en una zona del espectro electromagnético entre el ultravioleta y el infrarrojo y, si bien es diminuto comparado con la totalidad del espectro, nos enseña que los cuerpos pueden absorber luz en todas las longitudes de onda pero emiten *únicamente* la radiación que corresponde a cierta longitud de onda, la cual determina el color que vemos en cierto cuerpo. Por ejemplo, el color rojo tiene una longitud de onda cuyo valor es de 4,000 Å y el valor de la longitud de onda correspondiente al color violeta es de 7,000 Å.

Para no extenderme mucho, diré que ya en el siglo XX quedó establecido que cada color posee una determinada frecuencia y longitud de onda, las cuales vienen determinadas por la ecuación fundamental de la mecánica cuántica: $\varepsilon = hv$, siendo ε el conocido como ‘cuanto de energía’, h es la constante de Planck o cuanto de acción y v la frecuencia. Una de las muchas implicaciones de esta ecuación es que la acción deja de ser una magnitud variable –tal y como era en la física clásica– y se erige en una magnitud constante, cuyo valor numérico de 6.62×10^{-34} julio-segundo es inalterable: podemos obtener valores que sean múltiplos enteros de h pero nada más. Es decir, es posible multiplicar el valor entero o completo de la constante por el mismo valor entero y, si ha sido así multiplicado, entonces dividirlo de la misma manera. Pero es un postulado de la Naturaleza que, una vez que tengamos el valor de h sin múltiplos enteros, no es posible dividirlo más: es un valor que posee un límite absoluto por debajo del cual no podemos dar ningún otro valor; esto lo convierte en algo *indivisible*⁷. Así, la luz visible y, en general, todo tipo de radiación tiene una naturaleza discontinua: no es posible aumentar ni disminuir su valor de manera continua, sino a saltos o por pequeños compartimentos cuyo valor fundamental, elemental o mínimo es inalterable y, por ello, bien se puede entender como *paquetes, átomos o corpúsculos* de energía:

Si ε representa la energía de una vibración y v su frecuencia, existe cierta

constante h de suerte que ε /ves siempre h o dos veces h o tres veces h o algún otro múltiplo entero de h . No se produce vibración en otras cantidades de energía. Esta es una hipótesis propiamente revolucionaria pues por primera vez se introduce la idea de discontinuidad en el dominio de la irradiación, es decir, de las ondas. En lugar de considerar que los intercambios de energía entre el objeto calentado y la irradiación que éste emite se realizan de manera continua, como un líquido que se vertiera de un recipiente a otro, Max Planck imagina que dichos intercambios se realizan de manera discontinua, por saltos, por trozos, como si en lugar de líquido el recipiente vertiera bolillas. Por lo demás, esas bolillas no son del mismo tamaño: a medida que se eleva la frecuencia (del infrarrojo al ultravioleta), dichas bolillas son cada vez mayores.

Planck formula el principio de que los intercambios de energía entre materia e irradiación se realizan por paquetes, por cantidades definidas (de ahí el nombre *quantum* atribuido a cada uno de esos paquetes elementales y el plural *quanta*). Además cada cuanto contiene una energía proporcional a la frecuencia de la irradiación Es algo así como afirmar que un hombre sólo puede andar a zancadas de por lo menos veinte centímetros, que es incapaz de dar pasos más pequeños y que si da pasos mayores éstos son siempre un múltiplo de la zancada mínima (40 cm., 60 cm., 80 cm., etc.). (Ortoli y Pharabod, 2006: 28-29).

Otra de dichas implicaciones fue estipulada por Einstein al afirmar que existen *cuantos de luz*, denominados ‘fotones’, que son un tipo de cuanto de energía distribuida de manera discontinua como si conformasen “paquetes o átomos de energía” y que, además, los colores vienen determinados por las grandes o pequeñas frecuencias que determinan el “tamaño” de los cuantos o partículas de luz, tal y como Newton propuso en su *teoría de la emisión*. Pero la mecánica cuántica también nos dice que la luz, además de ser corpuscular, es ondulatoria puesto que hace uso de propiedades ondulatorias como la longitud de onda y la frecuencia que son características de una onda. Hoy en día, la polémica entre Newton y Huygens ha quedado en “tablas” y es lo que se conoce, desde el siglo XX, como la *dualidad onda-corpúsculo*.

⁷ Tal y como en los siglos anteriores lo fue el átomo, que en griego significa precisamente ‘indivisible’.

Por consiguiente, el color es el resultado de la interacción de la radiación o luz con la materia y es una vibración o una oscilación relacionada con una frecuencia determinada o longitud de onda⁸, lo cual nos permite definir el color como una cierta cantidad de energía, estipulada por la frecuencia ν , por supuesto por la constante de Planck, h — que puede ser medida, calculada y cuantificada. Su caracterización como cualidad subjetiva desaparece para dar lugar a una magnitud física perfectamente determinable y cuantificable. De tal manera que un cuerpo absorbe luz en todas sus frecuencias (o longitudes de onda) y emite luz en una cierta frecuencia, que se nos manifiesta en un determinado color y es característico del elemento químico que esté presente en el cuerpo material que ha absorbido y emitido radiación. Por ejemplo, un objeto de color rojo está compuesto de litio, un elemento químico que absorbe la luz en todas sus frecuencias o longitudes de onda pero sólo emite la que se corresponde con el color rojo; así como el potasio irradia luz violeta. Además explica que los mal denominados “color” blanco o “color” negro son, en el primer caso, el resultado de la absorción y emisión de luz por parte de un objeto que está compuesto de elementos químicos que irradian *luz visible* puesto que emite en todas las longitudes de onda correspondientes a dicha luz visible del espectro electromagnético —de ahí que la luz “blanca” pueda descomponerse en todos los colores— y, en el segundo caso, se trata de un objeto compuesto de cualquier elemento químico que puede absorber la luz en todas las frecuencias pero que no emite ninguna de las que componen la luz visible⁹; este fenómeno se trata de la propia oscuridad por ser ausencia de luz.

En suma, el color es un fenómeno que resulta de la interacción entre la materia (los diferentes elementos químicos) y la energía en forma de radiación luminosa por medio de un proceso de emisión-absorción que viene

⁸ Podemos utilizar ambas magnitudes para caracterizar propiedades como el color porque son magnitudes que definen su naturaleza ondulatoria sólo que con valores inversamente proporcionales: $\lambda=1/\nu$.

⁹ Si bien este cuerpo negro no emite radiación en forma de luz visible (colores), puede emitir radiación de cualquier otro tipo cuya longitud de onda o la frecuencia no forme parte de la franja del espectro electromagnético correspondiente a la luz visible.

estipulado por la frecuencia que el cuanto de energía hace corresponder a cada elemento químico. El hecho de estar el color regulado por una determinada frecuencia, nos permite asignarle un valor numérico —lo cual lo convierte en un fenómeno cuantitativo y objetivo por poder asignarle una cantidad precisa y medible—, al mismo tiempo que nos revela que el color es un fenómeno de naturaleza dinámica, pues se trata de un determinado movimiento vibratorio de oscilación, fluctuación o pulsación electromagnética.

Conclusión: la frecuencia y el “dinamicismo cuántico”

Si bien, la explicación de los colores se da en función de su frecuencia correspondiente —que también podemos interpretar como oscilaciones de un campo electromagnético e incluso vibraciones—, éste no es el único fenómeno que incluye a la frecuencia, vibraciones u oscilaciones. Por ejemplo, la explicación del efecto fotoeléctrico que Albert Einstein aportó en 1905 relaciona la frecuencia con dicho fenómeno, el cual consiste en que un metal emite electrones cuando se le ilumina con luz, pero es el color (frecuencia) de la luz incidente —y no la intensidad, como suponía la física clásica— el que determina si se extraen o no electrones del metal: la luz de color azul o violeta extrae electrones del metal por tener una frecuencia mayor y la luz de color rojo no lo hace por tener una frecuencia menor; pues, según la ecuación de Planck, a mayor frecuencia, mayor energía y ésta es la que se necesita para extraer electrones del metal. Más tarde, el físico danés Niels Bohr en 1913 explicó la estabilidad del átomo y, en consecuencia, de la materia cuantizando las órbitas de los electrones en torno al núcleo del átomo cuando empleó las fórmulas de Planck y de Einstein donde la frecuencia adquiere un papel fundamental: el electrón no emite ni absorbe radiación mientras está en su órbita sino cuando cambia de una a otra y esto lo hace teniendo en cuenta al cuanto de energía y , por consiguiente, a la frecuencia que está ligada a aquél. Incluso la noción astrofísica del *Big Bang* no se refiere, en realidad, a una *gran explosión* —tal popular expresión no es muy afortunada— sino, más bien, a un pequeño

“aleteo”; esto es, algo que comenzó a vibrar, a oscilar, con una determinada frecuencia y que no ha dejado nunca de hacerlo. De esta misma manera se entienden todos los fenómenos – como, por ejemplo, los púlsares y los cuásares– y las explicaciones de la física cuántica – hoy conocida como ‘Modelo estándar de física de partículas’–, incluidas las formulaciones más contemporáneas como los *campos de Swinger* que son oscilaciones –vinculadas a la frecuencia– de campos cuánticos.

Por ello, he acuñado el vocablo *dinamicismo cuántico* para dar un marco conceptual a la física cuántica o modelo estándar de física de partículas, dado que el término *dinámica* como el de *mecánica* son ambos propios de la física clásica y ya no pueden aplicarse sin ambigüedad a la nueva física. En tanto que la frecuencia se determina por medio del periodo de la onda y éste es una magnitud temporal, pienso que el Universo está conformado por un *dinamicismo* donde el tiempo ya no está espacializado –como ocurría en la mecánica clásica–, sino que adquiere su valor temporal en pleno sentido como algo que

está en perpetuo movimiento oscilatorio. Parece como si el Universo se moviera constantemente siguiendo unas determinadas frecuencias o pulsaciones, cuya imagen simbólica podría vincularse a los movimientos oscilatorios de la cuna de un bebé, de una mecedora o de un péndulo.

Por ello, si bien el marco conceptual en la física cualitativa de Aristóteles era el *finalismo* y su imagen simbólica era la de un *organismo o ser vivo* y el marco conceptual de la física clásica era el *mecanicismo* y su símbolo era la de un *mecanismo*, por ejemplo, *de relojería*, pienso que el dinamicismo de la física actual implica un *universo-cuna*, el cual fluctúa meciendo a todos los elementos que lo integran, incluidos los seres humanos. En este sentido, concluiré con una lírica frase de Einstein, que, si bien él la fraguó refiriéndose al determinismo, pienso que intuyó algo parecido a lo que aquí está expuesto: «Desde las hormigas hasta las estrellas, todos bailamos una extraña melodía entonada en la distancia por un flautista invisible».-

Para seguir leyendo del tema:

Kuhn, T. S. (1980). *La teoría del cuerpo negro y la discontinuidad cuántica, 1894-1912*. Madrid: Editorial Alianza.

Oerter, R. (2008). *La Teoría de Casi Todo: el modelo estándar, triunfo no reconocido de la física moderna*. México: Fondo de Cultura Económica.

Penrose, R. (2008). *El camino a la realidad: una guía completa de las leyes del universo*. México: Debate.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Bernal, J. D. (2007). *La ciencia en la historia*. Tomo II. México: Editorial de la Universidad Juárez del Estado de Durango.

Locke, J. (1982). *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ortoli, S. y Pharabod, J-P. (2006). *El cántico de la cuántica: ¿existe el mundo?* Barcelona: Gedisa.



Doctora en filosofía por la Universidad Complutense de Madrid (España), cuya especialidad es el estudio de los fundamentos epistemológicos y ontológicos de la física cuántica. Actualmente es investigadora y docente de la Universidad Autónoma de Nayarit (México). Publicaciones: *Más Allá de la Complementariedad: una interpretación realista de la física cuántica*; *Epistemología, Ontología y Complementariedad en Niels Bohr*; *El Mundo Cuántico: un Panorama General de Nuestra Física*.

Junto con otras obras colectivas como *Física Cuántica y Realidad*; *Pensando la Naturaleza desde las Universidades Europeas*; *El Taller de las Ideas: diez Lecciones de Historia de la Ciencia*; *La Ciencia en su Historia: Cuestiones Cardinales*. Además de artículos y conferencias relacionadas con el mismo tema.-

Recibido 25/06/2014. Arbitraje aprobado 26/09/2014.-



CRÍTICA A LA NOCIÓN DE UNIDAD PRESENTE EN EL ARTÍCULO ¿QUÉ ES REAL? DE M. KUHLMANN

Dardo Bardier
dbardier@gmail.com

Al leer artículos y libros científicos actuales se percibe fácilmente que, en las investigaciones de punta, suelen aparecer novedosas nociones de *cómo sería(n) la(s) unidad(es)* de la(s) realidad(es) en las escalas más extremas del universo, sobre todo en lo más micro. Y también se constata que esa actitud removedora sucede en contradicción con la redacción de esos mismos artículos, donde suele dominar una *noción de unidad* tradicional, ingenua, dependiente de lo que nuestro evolucionado organismo es y hace.

Nadie podría hacer, así le dedicase su vida, un estudio texto por texto para presentar pruebas exhaustivas de lo dicho.

Por ello, he seleccionado un sólo artículo, publicado recientemente en una prestigiosa revista de ciencia, para intentar criticar su crítica de la situación.

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

When reading articles and current scientific books is easily perceived that, in cutting-edge research, innovative notions of what would be the unit(s) of the reality within the most extreme scales of the universe, especially within the micro scales. And we also find that stripping attitude contradicts the wording of those articles, where usually dominates the notion of traditional unit, naive, dependent on what our evolved body is and does.

No one could do, so he devoted his life, a study text to text to provide comprehensive evidence of what was said.

Therefore, I have selected one article recently published in the prestigious journal Science, to try to criticize his criticism of the situation.

Keywords: Unit inclusive, exclusive unit, whole unit, systemic unity, part-unit, low unit.

Me referiré, pues, a mi interpretación de una traducción, de un artículo,¹⁰ entre muchos otros de muchas revistas científicas que, por lo que he visto, padecen de similares problemas. Respetando el orden de su discurso.

“Los físicos hablan del mundo como si estuviese compuesto de partículas y campos de fuerza. Sin embargo, no parece quedar claro qué representan esos conceptos.” (Página: 26)

El autor, al decir “*no parece quedar claro*”, es muy condescendiente con los físicos: Muchos reconocen no tener ni idea de *en qué consiste*¹¹ internamente una partícula tan mencionada como un electrón, o un fotón. Y de los *campos de fuerzas*, menos se sabe qué son, en qué consisten. Aunque es cierto que ya se pueden calcular las salidas y entradas a esas misteriosas *cajitas negras*. Y esto se hace con

¹⁰ Artículo *¿Qué es real?*, de Meinard Kuhlmann, (Titulado en Física y Titulado en Filosofía, docente en Oxford, Chicago, Pittsburg y actualmente Bielefeld), publicado en páginas 24 y ss., del N° 445, de octubre 2013, de la revista *Investigación y Ciencia*.

¹¹ Conocer la *consistencia* de algo no es otra cosa que conocer sus escalas menores, en ciertos aspectos atinentes, de su cambiante estructura a ese nivel y de sus sub-unidades componentes, en acción en un ambiente.

gran éxito, permitiendo usar valiosas fuentes de energía barata para vivir, o para matar mucha gente, con ingeniosos aprovechamientos de lo que sí se sabe. O sea, para operar eficazmente algo, no es imprescindible saber cómo es ese algo en todas sus escalas de todos sus aspectos. Eso sería una entelequia. Compras un coche y ves cómo lo hechas andar, sin preocuparte de saber de sus piezas. Pero la investigación científica no debería ser saber sólo lo práctico.

La gran diferencia entre las expectativas usuales de la población (de que la ciencia irá explicándolo todo), y las frustrantes carencias de explicaciones de fondo (aunque las cuentas den muy bien... *probablemente*), estaría obligando a multiplicar las *teorías* (más o menos posibles de probar), las *conjeturas*, las *suposiciones* y las *intuiciones cultas*. Se están construyendo mares de *literatura científica*, dando por seguro lo que alguien imaginó, y de lo cual no hay prueba directa ni coherencia suficiente que lo certifique. Sólo fé en que habrá.

Cuando hay gran potencial imaginativo y económico¹², pero pocos asideros para resolver cómo interpretar a fondo la realidad, no es raro que se “patee el tablero”. Algo que deberíamos saber, no lo sabemos, y entonces se considera que es hora de acusar de falsa a alguna base venerada hasta hoy por la ciencia.

La situación se está volviendo muy creativa¹³ y ello quizá sea fructífero.

“En su lugar [de las partículas y campos], el universo podría consistir en colecciones de propiedades, como la forma y el color.”

Hace tiempo que se cuestiona el sentido de buscar unidades concretas (como *partículas* y *campos*) en la realidad. Veamos cómo.

“La teoría cuántica asigna un campo a cada tipo de partícula... Dichos campos se hallan cuantizados.” (Pág: 26)

Las partículas son con sus campos, y éstos no adoptan cualquier valor. Dado que siempre van juntos partículas y campos, se desdibuja un tanto su individualidad: no habría partículas y campos por separado, sino partículas/campos.

Si esto lo llevamos a nuestro mundo

cotidiano, sugeriría que no hay sillas, sino, mucho mejor, moléculas/sillas/ambientes. Y es sencillo probar que toda unidad es inclusiva.

“¿Trata la teoría sobre campos o sobre partículas?... Si las imágenes mentales que conjuran los términos partículas y campos no se dejan reconciliar con la teoría, tal vez los físicos y los filósofos deberíamos pensar cómo sustituirlas.”

No cabe duda que, nociones tales como *partícula* y *campo* (que algo de realismo deben tener puesto que facilitan calcular y operar en el mundo real), deben ser reconsideradas, pues están llenas de prejuicios provenientes de nuestras capacidades e incapacidades biológicas/evolutivas/culturales para conocer lo real.

El problema es qué tanto debemos cambiar nuestras nociones. Debemos cuidarnos de no contradecir sin matices encares de lo real más que probados en nuestro mundo cotidiano. Y por más que se nos den pruebas del mundo micro, tenemos muchísimas más del mundo meso, y de algún modo deberán ser compatibles.

*“Sugieren que los constituyentes básicos del mundo material serían **entidades intangibles**, como **relaciones** o **propiedades**.” (:26)*

Creo que, al decir esto, el autor está dejando pasar, al menos, tres confusiones:

-1- La noción de *en-relación* es el complemento realista que necesitamos toda vez que empecemos por usar la noción de *cosa* en-sí. Pero ambas son nociones cosificadas, provenientes del más orgánico y animal concebir, y son incorrectas por separado. La realidad concreta siempre es *en-sí* y *en-relación* a la vez, aunque en un caso predomine un extremo, o el otro, o haya cierto equilibrio. Lo real es: *en-sí/en-relación* (muy unitario y/o independiente); o es *en sí/en-relación* (muy dependiente y/o poco unido); o es *en-sí-en-relación* (proporcionadamente inclusivo).¹⁴ Los casos atendidos en que realmente predomina el *en-sí* nos inducen a abstraer concientemente, y sobre todo no concientemente, la noción del *en-sí*, como si fuese una *cosa*, un *ente*. De los casos atendidos en que predomina el *en-relación* abstraemos, sobre todo orgánicamente, la noción de *relación*, como si la conexión o el lazo fuese otra cosa que *la cosa*. Cada una de estas abstracciones es realista solamente si no se desprecia la otra. En las ideas necesitamos tener,

¹² “Esta evolución de la sociedad hacia un modelo mercantil ha hecho que también nosotros [los físicos] <<vendamos>> cosas... promesas de descubrimientos... De ese modo nos resultaría más fácil hablar con quienes nos financian.” A. Rújula, Invest. y Ciencia 455: 56.

¹³ Aún al presentar ideas poco fundadas se cosecha ya algo (por ser nuevas), con la esperanza que cosechar más si algún día alguien las prueba. Peor es nada.

¹⁴ *Escalas de la realidad*: 79, etc. *Escalas Cooperantes*: 180, y otras. *Categorías inclusivas*: en plurales pasajes.

hiper-diferenciados: en-sí /// en-relación. No podríamos pensar claramente si así no fuese. Pero no encontraremos jamás algo que sea sólo *en-sí*, o sólo *en-relación*. Porque: a- La imagen de límite perfectamente neto entre el *en-sí* y el *en-relación* es directo producto de nuestras incapacidades orgánicas, evolutivas y colectivas para notar el real espesor, difusión o profundidad de todo límite real. Su interminación.¹⁵ Los bordes nítidos, sin espesor, son una *ficción orgánica*, y apenas se pone la lupa siempre resultan más o menos profundos y difusos. b- No hay *en-sí* puro por el solo hecho de que toda realidad está dentro de otra realidad, y necesariamente es inclusiva, tiene relaciones. Y el *en-relación* no puede existir sin qué relacionar. c- De modo que, por luchar contra los *en-sí* exagerados, exclusivistas, individualistas, si entramos a defender los *en-relación* exagerados, exclusivistas, estamos pasando de un monismo a otro monismo contrario, y así, nos perdemos de comprender mejor la realidad concreta: *en-sí/en-relación*.

-2- La noción de *propiedad* es una bolsa de cuello demasiado grueso, donde entran cualidades, cuantías y concreciones (componentes, agregados, cargas, con sus esferas de cualidades y cuantías). O dicho de modo más riguroso: Los *aspectos* (cualidades), las *escalas* (cuantías) y las *unidades concretas* (las cosas-relacionadas) entrarían entreveradas como *propiedades*, más o menos realistas.

La escasa discusión filosófica de los científicos sobre: Qué es una *cualidad* (aspecto o variable), sobre qué es una *cuantía* (escala o valor), y sobre qué es una *concreción* (unidad real o cosa), permite que entren al ruedo nociones muy floridas de las mismas, incoherentes, o sencillamente absurdas para quienes sepan el *abc* de un lenguaje un poco más riguroso. Sin embargo, ello sería fermento de nuevas nociones, quizá más ajustadas a los hechos. Y en, verdad, es muy necesario criticar y des-construir las más veneradas nociones, llenas de prejuicios colectivos y de la especie. El problema es que se suele proponer graves cambios a las nociones aceptadas sin siquiera estudiarlas y criticarlas mínimamente.

-3- ¿Qué serían tales *entidades intangibles*? Suponemos que el autor no se está refiriendo a realidades que no se pueden tocar,

sino que es una metáfora para indicar que algo *es*, pero que, a la vez, no lo es en el modo en que solemos entender los *es*. En el modo de pensar tradicional, si algo es, es, y no puede no serlo a la vez. Quizá debió decir: *realidades des-cosificadas*, que no serían cosas como las que creemos que pueblan nuestro mundo.

Lo que el autor propondría, al decir "*intangibles*", es que habría realidades que, si queremos ser realistas, no se deben concebir como las comunes células, mesas o planetas. Y ello es muy cierto, también son unidades reales: las burbujas, los pozos de aire, las sub-presiones, los remolinos de polvo, las perturbaciones, las ondas, las oscilaciones, etc. La pobre noción de la *cosa* es directo producto de nuestras capacidades e incapacidades cognitivas, obviamente adaptadas a operar para vivir en el mundo que ya pasó, aunque todavía sigue siendo útil en la vida cotidiana.¹⁶ Los niveles inferiores de procesamiento orgánico de la información elevan, a los niveles superiores, a la conciencia y a otros destinos, duras *cosificaciones de la realidad*,¹⁷ donde, para empezar, se ha ninguneado lo demasiado micro para ser percibido (la silla es también átomos, electrones, etc.) y lo demasiado macro para ser notado (la silla sólo es real junto con ámbito).

La bola de billar, cosa tan adorablemente fácil de concebir, suele ser pésimo modelo de lo real. Nada es así de simple, ni siquiera ellas mismas son tan simples como nos parece.

"Las entidades fundamentales de la teoría cuántica no guardan ninguna relación con las bolas de billar." (:26) Carece de sentido pensar que las partículas localizadas constituyan entidades básicas." (:27)

Tendemos a concebir las micropartículas como bolas de billar porque, en nuestra vida cotidiana, éstas nos parecen las unidades más sencillas. Pero no son tan de sencillas. Sin embargo, ello no niega que hay algo allí, y si lo hay, necesariamente tiene su cierto grado de unidad/dependencia, tiene su *en-sí/en-relación*.

Lo real siempre tiene ciertas cuantías en cada una de sus cualidades reales (variables, aspectos, o categorías). Lo real es integral. Sin embargo, en muchos casos, para definir su diferencia de comportamiento real (su capacidad

¹⁶ *Escalas cooperantes*, capítulo 2: *Pocas personas conocen realidades en escalas lejanas*.

¹⁷ Las **ricas realidades atendidas** son convertidas, por nuestros sentidos, en **pobres cosas representadas**.

¹⁵ *Escalas Cooperantes*, Cap. V: *In-terminaciones*.

de afectar y ser afectado), alcanza con atender sus cuantías en tan sólo un par de cualidades. Pero debemos reconocer que las demás cualidades,¹⁸ no pueden faltar en sus interacciones, a menos que caigamos en monismos, visiones parciales, o concepciones exclusivistas. Aunque sea cierto que muchas cualidades pueden estar en proporciones despreciables en el caso concreto, o pueden haber *confluido* en cualidades más esenciales, más propias de tal interacción concreta.¹⁹

Es más, si bien la noción de *localización-exacta* no es realista jamás (pues es una abstracción provocada por nuestras incapacidades perceptivas en nuestro entorno causal), no es difícil identificar útiles proto-localizaciones, in-terminaciones, ubicaciones difusas, dentro de entornos mayores. En cierto lapso, es cierto que “por ahí está la cosa”.

“En el entrelazamiento cuántico, varias partículas acaban formando un sistema mayor, en el que las propiedades que permitían distinguirlas se desvanecen.”... ¿Realmente podemos decir que tenemos dos partículas? (28)

En una interacción concreta en que participe, de un lado una díada, es más importante la unidad de sus dos componentes que cada uno por separado, pero ello no anula la existencia de cada uno, que en otras interacciones pueden pasar a ser lo más efectivo. No es raro ver dos realidades que se comportan sincronizadas (positiva o negativamente), a pesar de que no están en contacto directo, con tal que reconozcamos que están en un en-relación en común, en un ámbito o campo que les interactúa y que les intercomunica. Una llama quema la mano antes que la veamos tocarla. No es se trata de una comunicación misteriosa. El rayo hace retumbar las paredes. Hay un medio que, aunque no lo percibamos, transmitió efectos. No son raros los casos en que la espuma concausal escapa a las escalas y aspectos perceptibles y/o detectables, sumergida en otros no conocidos.

¿Qué detecta un detector de partículas, sino partículas? Las partículas no son más que una inferencia. Un detector sólo registra un gran número de excitaciones dispersas a lo largo de un sensor.” (:28)

Parecería que entramos en contradicciones, pues reconoce que se usa *un detector*. Es

una unidad real cuyos aspectos más destacados no son ser masivo, ni ser muy pesado, ni ser muy oxidable, etc., sino que lo usamos porque es sensible a pequeñas variaciones en aquellas variables que consideramos más indicativas. Lo cual no quita que él sea algo real, concreto, completo, integral en todos los aspectos de su nivel. Del mismo modo que un reloj de manecillas nos ayuda a abstraer la variable tiempo, aunque el reloj realmente es en todas las variables. El propio detector no escapa a la más tradicional concepción de unidad.

Cuando se detectan cuanti-cualidades,²⁰ se asume que lo son de realidades más o menos unitarias. Pero no es necesario que sean cuerpos sólidos cristalinos, al estilo de las bolas de billar, como tendemos a imaginar. Entonces, para escapar a tal concepción ingenua, obvia, visualista, animal, orgánica de partícula, se da rienda suelta a la imaginación:

“Para algunos, estas dificultades deberían interpretarse únicamente en términos de campos.” (:28)

Es decir, para salir de un desconocido (no se sabe qué es internamente una partícula/onda) nos metemos en otro desconocido (¿qué es internamente un campo?).

“Sostiene que las partículas constituyen pequeñas ondulaciones de campos que impregnan el espacio, como un fluido invisible.”

¿No era que se había descartado la noción de éter? Si se quiere mantener la idea de *fluido invisible*, no podrá ser como una materia idealmente homogénea, indiferenciada, lechosa, sin componentes. Necesariamente es una **realidad compuesta de realidades a muy micro escala**. Habría que librarse de los prejuicios físicos de la época en la que el éter se descartó de la ciencia. Sería un campo muy diferente a lo que se creía. Pero, ¿cómo?

Un camino para averiguarlo es investigar mejor la noción de escala (cuantía inclusiva), y extrapolar cómo sería la realidad interna del campo, a muy pequeña escala, como algo compuesto de realidades tan extremadamente micro que las micropartículas conocidas ambulasen en él como enormes mastodontes.

Otro camino sería el de quienes dicen: - Bueno, el cálculo matemático, con arreglos para el caso (*renormalización*), nos da buenas soluciones, ergo, no necesitamos más que las matemáticas y podemos olvidarnos de

¹⁸ *Categorías Inclusivas*: 341.

¹⁹ *Categorías Inclusivas*: 54 y otras.

²⁰ Cuantías en determinadas cualidades, no meras cifras.

esforzarnos en concebir la consistencia de tan micro mundo.- ¡Están diciendo que aprendamos a manejar el coche y nos olvidemos saber algo de su motor! Esto es útil y castrante a la vez. Entramos a depender de las matemáticas, que fueron creadas simplemente confundiendo lo igual-ideal con lo casi-igual-real.²¹

“Las cantidades físicas se reemplazan por operadores, objetos matemáticos que representan operaciones como la diferenciación o la raíz cuadrada.” (29) “Los operadores añaden una capa de abstracción entre la teoría y la realidad.”

Pero así nos metemos en otro problema, pues tales *objetos matemáticos* son ideales. Se apoyan en abstracciones hace mucho tiempo logradas en lo cotidiano, mediante nuestras incapacidades perceptivas.

“La mecánica cuántica no trabaja con valores exactos, sino con probabilidades.”

O sea, no pretende atender casos concretos a su escala (no busca saber qué es lo que pasa en un electrón individual), sino solamente casos concretos a mayores escalas, donde lo que está en menores escalas no afecta más que por sus probabilidades de afectar allí. Este es un modo de conocimiento indirecto, de lejanías escalares,²² pero muy útil.

“Cada vez son más los que creen que lo importante no son las cosas en sí, sino las relaciones entre ellas.”

Volvemos al monismo de *lo en-relación, excluyente de lo en-sí*. Observemos que ahora habla desde el punto de vista de los microfísicos, a quienes lo que les importa es qué utilidades para ellos pueden extraer de escalas menores, no lo que realmente sucede allí internamente. Pero esta suposición es insostenible en otras escalas, por ejemplo en las comunitarias, donde significaría un desprecio sistémico, centralista, sobre las personas. Sería como hacer que el país funcione, sin importar si tritura gente. Llevaría a hablar sólo de estadísticas y no de seres humanos de a pié. Tan extremista como el individualismo salvaje.

“Conocido como realismo estructural, llegó bajo la forma bastante moderada, denominada realismo estructural epistémico... Afirma que jamás llegaremos a conocer la naturaleza real de las cosas, sino solamente sus relaciones mutuas.”

¿Es que alguien puede imaginar estructuras sin estructurados? ¿Relaciones sin relacionados? Es cierto que, al poner la lupa sobre una estructura, se encuentra que está compuesta de estructuritas. Pero eso es una parte de la misa. Lo real tiene estructuras... de algo. Y al poner la lupa, también será estructura-de-algo. Pero suponer que la realidad es sólo estructuras, es un monismo muy duro. Por ese camino unilateral podríamos llegar a decir (y en diversos momentos ha habido quienes dijeron) que la realidad sólo son cosas, o que la realidad sólo son movimientos, o sólo formas, etc. Es dar la parte por el todo, escamoteando la integración de los diversos aspectos, cada uno de los cuales resguarda un lado de lo real que los otros no pueden resguardar. Por algo hay plurales categorías, aspectos, cualidades, variables. No alcanza una.

“En la vida nos encontramos con múltiples situaciones en que cuentan las relaciones entre los objetos y que detenerse a describirlos sería un lastre.” (:30)

Es claro que si me tiran una piedra no voy a detenerme a analizar el color, la temperatura, los vacíos que la piedra lleva, etc. Los indicadores adecuados para el caso sólo son tamaño, velocidad y trayectoria, todos relativos a mí. Y con eso me alcanza para esquivarla. Pero las cualidades efectivas son diferentes en cada interacción; a veces son unas, a veces son otras; a veces son las sustancias, a veces sus estructuras. A veces, en la interacción es clave el *en-relación*, y a veces es clave el *en-sí*. Suponer que lo útil y realista-adaptativo es siempre la estructura del hecho, es posible que sea adecuado en algunos problemas de la microfísica, pero es claramente absurdo en lo meso, en lo micro cercano y en lo macro. Hace tiempo que se sabe que ningún aspecto puede ser sinónimo de lo concreto. Si así fuese, *realidad = estructura*, ¡serían lo mismo! Y hasta sus proponentes no se animan a usarlos como sinónimos, evitando tan rara confusión. Que una estructura esté a escala visible y sus componentes no, es sólo un problema de incapacidades perceptivas, no de lo real atendido. Aunque, es cierto que, en ciertos casos reales, la estructura del conjunto es más importante que sus componentes.

“El entrelazamiento constituye un efecto holístico... el conjunto es más que la suma de las partes.”

²¹ Escalas cooperantes: Capítulo VIII. Unidades reales y unidades de cálculo.

²² Escalas Cooperantes: 153 y otras.

Que el conjunto es más que la suma de las partes, se comprueba por todos lados. Todo es inclusivo. Es posible que muchos filósofos concuerden con esto. Pero la palabra *holístico*, en este caso debe referirse a algo amplio, pero finito, de lo contrario en un entrelazamiento cualquiera estaría actuando algo del otro lado del universo a velocidad infinita. No es posible. El universo ya habría tenido tiempo para ser perfectamente homogéneo. Y no lo es.

“Los objetos no poseerían propiedades intrínsecas, sino sólo aquellas que provienen de su relación con otros objetos.”

La separación perfecta entre *intrínseco* y *extrínseco* se apoya directamente en suponer que hay un borde neto entre interior y exterior. Esto es un paralogsismo de falsa precisión. Los bordes o límites de cualquier realidad necesariamente tienen profundidad, no existen netos como nuestros serviciales sentidos-cerebro se esfuerzan en hiper-definir. Nunca hay una separación entre intrínseco y extrínseco tan neta como idealmente imaginamos. De hecho, ninguna relación extrínseca podría existir apoyándose sólo en la cáscara superficial, idealmente sin espesor, de la unidad concreta relacionada. Y menos se podría apoyar en una final masa indiferenciada y sin organización interna/externa. *¿Qué cosa fuera? ¿Un amasijo?* dice la canción.²³ En las relaciones extrínsecas siempre intervienen realidades intrínsecas, al menos las casi superficiales, con sus estructuras sinérgicas y componentes, en muchas escalas interiores. Y viceversa. Suponer que el contenido de una realidad, en alguna imposible micro escala, es *finalmente sin estructura ni componentes* (una especie de lechosa e ingenua masa indiferenciada) es directo resultado de nuestras incapacidades perceptivas y aún científicas. Esto no impide de que, a nuestros efectos, o de lo que estemos atendiendo, dada sus demasiadas diferencias de escala (cuasi-tele-escalar) algo funcione tal cual si no tuviese detalles.²⁴ Pero en interacciones no tan desproporcionadas, necesariamente tiene detalles. *-¿Bien, o te cuento?-* De modo que pretender que algo es, solamente por su ser extrínseco, es insostenible. Se estarían despreciando todas las escalas de sus relaciones

²³ Silvio Rodríguez.

²⁴ La leche nos parece lechosa porque no somos capaces de ver sus moléculas y detalles. Y a los efectos de envasarla no importan. Pero al digerirlas, sí importan.

internas, propias de su ser intrínseco. Pero es cierto que a nosotros, en nuestras meso escalas cotidianas, y en nuestros experimentos, en sus escalas propias, siempre hay cuantías suficientemente chicas como para despreciarlas, porque en los hechos mismos no están actuando por sí (aunque tengan mucha energía latente, sin desatar), sino solamente como plurales componentes sinérgicos de escalas mayores. Atender exclusivamente los aspectos y escalas que más nos afectan, los más indicativos, es muy adaptativo para vivir, pero esa no es toda la realidad allí. Y atender solamente las escalas y aspectos que más se expresan en una interacción es coherente con atender dicha interacción, pero está muy lejos de atender todo su ser. Incluso cuando todos los cálculos cierran, pueden estarse omitiendo que lo real también existe bullendo en otras escalas. Y que no se expresa mientras no llega a la masa crítica adecuada. Mientras no llega a la escala adecuada para desatarse. La química funciona muy bien mientras la radiación no predomine.²⁵

“A pesar de que las interpretaciones basadas en campos y partículas son muy distintas, ambas tienen algo en común. Las dos asumen que los objetos fundamentales del mundo material son entidades individuales a las que podemos adscribir propiedades.”

Esto es lo que clásicamente se cree que sucede en lo real. Obsérvese que usa sin discutir nociones derivadas de la unidad cosificada: *dos, distinto, en común, entidad individual*. Pero:

“Numerosos filósofos, sin embargo, consideramos que semejante división entre objetos y propiedades podría ser la causa de todas las dificultades.”

Ya hemos visto que las nociones de *objeto* y de *propiedad* son muy poco rigurosas.²⁶ Y dichas sin ninguna aclaración producen confusiones. Son *objeto* de nuestra atención no solamente las unidades concretas (mesa, partícula, planeta, burbuja, onda, etc.), sino también los aspectos (o cualidades, o variables, pues podemos abstraer cambios de tiempo, o de espacio, o de espacio-tiempo, etc.), o de escalas (o de valores, o de medidas).

Para seguir su discurso, supongamos que se esta refiriendo a objetos-partículas y objetos-campos, dos rangos de escalas de lo real; y que

²⁵ *Escalas Cooperantes*: 419.

²⁶ *Escalas de la Realidad*: 57. *De la Visión al Conocimiento*: capítulos 2 y 18.

con *propiedades* se referiría a ciertos conjuntos de cualidades y cuantías.

“En nuestra opinión, tal vez convendría considerar las propiedades como la única categoría fundamental.”

Propiedades sin propietarios suena un tanto insólito. Podemos no conocer el propietario; podemos confundirnos de propietario; pueden ser propiedades del ambiente y no del objeto; pero siempre se necesita algo real de lo cual la propiedad es propia. De otra manera, resultarían sinónimos: *real = propiedades*, pudiéndose olvidar, entonces, las cosas. (¿No era que lo *real = estructura*? ¿O que lo *real = relaciones*?). Ahora las cosas serían como nudos donde las propiedades de un lechoso campo toman ciertos valores en ciertos aspectos, se *concretizan*, se hacen cosas.²⁷

“Podemos... otorgar a las propiedades una existencia propia.”

Dar *existencia propia* a cualidades-cuantías es muy revolucionario.²⁸ Va en contra de lo que decía Aristóteles: “*Se llama universal a aquello que por su naturaleza puede darse en varios.*”²⁹ Y el autor sigue:

“Lo que normalmente denominamos <<objetos>> no serían más que una colección de propiedades: color, forma, consistencia, etc.”

Es claro que cada objeto, allí, en lo real atendido, es como una colección sinérgica de cualidades y cuantías, aquí en mi cabeza, en lo real que le atiende, en el campo del conocimiento. Pero suponer que la cualidad *color*, o la *forma* tiene realidad concreta, no tiene modo de justificarse: No encontraremos jamás algo real que sea sólo forma, o sólo color. Es una idea abstraída, concientemente o no, extremada, útil para describir un tipo de variación de lo real. La forma es un aspecto en común en muchísimas realidades. La forma es realista, defiende un lado de lo real, pero indudablemente no es todo lo real: sin aquello de lo cual es forma, no es.

Pero asoma una sospecha: quizá se refiere a que las propiedades no son de la silla, sino de un cierto campo pluri-cualitativo y pluri-cuantitativo, universal/local, que es tal que, en

cierto lugar y momento, sus propiedades se combinan de tal manera que nos parece que hay una cosa, la silla.

Atención: Puedes jugar al solitario con cartas de cartulina. En tal caso mueves cosas. Pero también puedes jugar en tu monitor. En tal caso no mueves cosas, sino que haces cambiar las propiedades del campo llamado pantalla, convirtiendo un as en un rey. La idea es que en el mar de la universal y eterna realidad sólo cambiarían cuantías de cualidades, no cosas.

La dificultad que tiene tal concepción “virtual” de realidad es que olvida que aún en la pantalla los fotones emitidos son diferentes porque los electrones cambian en cierta comunidad. Olvida que toda realidad es en diversas escalas, y aquello que parece una existencia homogénea, lechosa, de hecho está conformado de componentes estructurados, por pequeños que sean. Y si fuese como propone, seguiría faltando decir en qué consiste tan fantástico campo omni-cualitativo propuesto. Es decir, concebimos como unidad concreta el naípe de cartulina y también al naípe de píxeles, pero éste no lo es en el mismo sentido que el primero. Ambos son reales, pero en un caso predomina la unidad concreta sobre sus propiedades y en el otro parecerían predominar las propiedades sobre la unidad concreta.

“Dado que considerar las propiedades como particulares (en lugar de cómo universales) diverge del punto de vista tradicional, los filósofos hemos acuñado un nuevo término para describirlas: tropos.”

Al decir “los filósofos”, convendría que dijese cuales, y si se apoyó en alguna encuesta exhaustiva para saber si son una esplendida mayoría o una ínfima minoría. Y también sería bueno aclarar, un poco más, cuál es su interpretación de qué es lo que dice “*el punto de vista tradicional*”. El término “tropos” es, según el diccionario (DRAE): “*Empleo de las palabras en sentido distinto al que les corresponde, pero que tiene con éste alguna conexión, correspondencia o semejanza.*” Faltaría saber cuales son los tropos de “tropo”.

“A la hora de conceptualizar el mundo, no solemos concebir las cosas como una mera colección de propiedades.”

Es claro que siempre hay cualidades y cuantías, y concreciones que las sostienen. Quizá lo que el autor estaría intentando decir es que concebimos cosas, pero lo real son las propiedades. En vez de que las unidades

²⁷ Concrecencias. Arregui, C.: *Principio de comunidad de los entes en la filosofía de A. Whitehead.*

²⁸ “*Es necesario concebir cómo las cualidades simples, siempre inseparablemente unidas, pueden subsistir por ellas mismas.*” Locke, según Arregui: 47.

²⁹ Metafísica: 127.

concretas tengan aspectos y escalas, los aspectos y escalas serían lo verdaderamente real y tendrían cosas cuando se expresan más o menos. Las cosas serían los cruces, nodos, o hitos de las propiedades del mar de lo real. Una silla sería un color universal que en ese lugar es marrón, más un material universal que en ese lugar sería madera, más una temperatura universal que en ese lugar sería de 20°, etc.

Las realidad(es) son unidad(es) concreta(s). Pero no se comprueba que las propiedades tenga algún tipo de unidad real: ¿En qué se expresaría la unidad de la forma, que tan libremente cambia de una cosa a la otra? Comprobamos profusamente que hay relación causal entre unidades concretas. Pero no se comprueba que la causalidad siga cadenas mono-cualitativas: ¿Cómo sucedería una causalidad exclusivamente entre los tiempos? ¿O simplemente entre espacios sin contenido? ¿Las formas abstractas podrían ser causas unas de las otras? ¿Es que alguna causalidad podría suceder realmente sin la integración de todos los aspectos atinentes a algo concreto? Agreguemos otro problema: las cualidades empiezan a perder sentido, sufren, en sus cuantías extremas.

Realmente la propuesta, que revaloriza la relación entre cualidades y cuantías, y entre ellas y las concreciones, tiene demasiados ejemplos en contra. Solemos creer que es mucho más real el naipe de cartulina que el naipe de lucecitas, aunque ambos sean unidades reales. Por algo, al de lucecitas, le llamamos *realidad virtual*. Pero, si a ésta la consideráramos lo real, entonces, a la silla, que vemos como algo obvio, la deberíamos llamar *realidad orgánicamente percibida*. Y sería correcto. Y al nodo de cualidades y cuantías que ella sería, le deberíamos llamar: encuentro o concrescencia de cuanti-cualidades reales.

Quizá sea hora de que la realidad-obvia dé paso a la realidad-detectada.

“Una concepción basada en tropos nos ayuda a dar sentido a la teoría” (31)

Creo que aquí está el verdadero motivo de patear el tablero. Hay teorías para la micro-realidad que fracasan en la experiencia en lo común, no sólo en el conocimiento común. Es posible luchar contra los errores del conocimiento ingenuo, pero es peligroso hacerlo contra toda la experiencia de la humanidad. Si las unidades obvias siempre fuesen una ilusión, y si una imagen más realista fuese que ellas sólo

son una colección de cualidades y cuantías reales, no dejarían de ser representaciones-útiles de unidades reales.

En un campo más o menos homogéneo de atmósfera, alcanza con una depresión real para definir una unidad real capaz de golpear una aeronave. La variación de una sola cualidad del aire (la densidad) parece ser la causante del golpe. Pero nos estaríamos olvidando que el golpe no es sólo producido por la diferencia de densidad, sino por todo lo que el aire también es (masa, estructura, materia, volumen, cohesión, forma, etc.), y aunque casi en nada hayan cambiado esas otras cualidades, todas son solidarias por el simple hecho de que el aire es algo integral, concreto, más o menos unido. La causalidad va por realidades concretas, no por cualidades aisladas. La noción de cualidad aislada es insostenible a menos que forcemos la realidad, buscando o provocando que todas las demás cualidades estén en un caso existir o “controladas”. Pero, aunque no cambien notablemente, las otras cualidades de lo real participan del camino causal. Sin masas, ni organización, ni forma, ni volumen, ni espacio, ni tiempo, etc., la sola densidad no golpea.

“Por ejemplo, esta [teoría] predice que las partículas elementales pueden surgir y desvanecerse de modo repentino.”

Lo que sucede en un rango de escalas, por ejemplo en lo micro, se comunica, en cierto grado (no necesariamente intenso), con lo que sucede en otro rango, por ejemplo en lo meso. No son mundos separados. La cadena causal que sucedía en un nivel de hechos puede desaparecer de ese nivel, sumergiéndose en otro nivel de hechos, quedando allí latente. El río llega a la represa y no sigue. Deja de producir consecuencias más abajo. Pero la energía del agua sigue acumulándose en la represa. Y cuanto alcance cuantías adecuadas puede emerger de nuevo, desbordando y rompiendo la represa. No hay necesidad de creer en el milagro de que *surgen* y *se desvanecen* cosas como de la nada. Simplemente entran o salen de escalas que, por extremas, no interactúan con nosotros, y menos las percibimos.

“El vacío, aun carente de partículas, posee ciertas propiedades.”

Que el vacío casi carezca de partículas a escala detectable, no impide que bulla de otras realidades a mucha menor escala. La infinitud de las escalas micro no necesita detenerse en las partículas conocidas. Necesariamente hay

realidades en lo más micro de lo micro. Lo contrario sería suponer que no existe allí más que nada, pero *la nada* no tiene modo de ser parte de la realidad. Hay quienes imaginan que yendo hacia lo más micro terminaremos encontrando *energía-pura* en medio de *vacio-nada*. Pero tal situación no sería posible más que tiempo cero. No sucede.

Y no podía faltar el argumento de autoridad. Es una “*teoría con un éxito empírico tan rotundo.*” (:31) Recordemos que las teorías pre-copernicanas también tenían éxito en explicar muchos hechos. Y antes de andar en coche se andaba a caballo, con total éxito. Y nos podemos rascar la oreja izquierda con al mano derecha, con éxito rotundo. Nadie quita el éxito de las teorías cuánticas, pero suponer que debemos despreciar toda la demás experiencia también exitosa de la humanidad, no es razonable. Si se propone algo novedoso, tendrá que ser viable, con adaptaciones, en todos los rangos de lo real. Los nuevos conocimientos y teorías traerán cambios de concepción, pero deberán respetar que lo micro no es la única fuente del saber de la humanidad.

“Aunque la teoría [cuántica] nos dice lo que podemos medir, apenas nos susurra la naturaleza de las entidades que dan lugar a las observaciones... no nos aclara qué es un fotón o un campo cuántico.” (31)

Está un tanto orientada a la práctica, no tanto a saber de qué se habla. Y, para no arriesgar ni pizca, el remate:

“Y no tiene porqué hacerlo. Una teoría física puede revelarse muy válida sin ninguna necesidad de responder a tales cuestiones metafísicas.”

Aquí, un filósofo se hace eco de un argumento corporativo de los físicos,

admitiendo que el fardo del físico (decir de qué está hablando), se pase al filósofo ¡pero luego de que el físico hizo tales y cuales supuestos metafísicos! Luego, contradiciéndose, reconoce:

“Al fin del cabo, ¿para qué hacer ciencia, si no para entender el mundo?... Para obtener una imagen coherente del mundo físico necesitamos combinar la física con la filosofía.”

¿Acaso pretende que el filósofo acate al físico y sumisamente arregle el enredo?

“Los filósofos... sólo ahora estamos empezando a explorar la realidad que describe la teoría cuántica de los campos.”

Es cierto que los filósofos están muy atrasados en hacer su trabajo. ¿No será porque los microfísicos se han vuelto crípticos para cualquier otro humano?

En fin, el barco es algo real. Pero su desplazamiento de agua, con su ondulante estela, también es real. Y no es realista considerar sólo el barco, sin mar y atmósfera. Ni la estela del barco, sin el barco. En unos casos lo más importante será el barco, en otros la estela, y en otros la relación entre ambos. Pero la unidad real siempre es barco-desplazamiento.

“Los nuevos puntos de vista que estamos desarrollando tal vez inspiren a los físicos en su camino a una teoría unificada.”

El autor no aclara aquí a quienes se refiere al decir “estamos”. Tengamos en cuenta que, una *teoría unificada* física, es algo muy inferior a una *teoría del todo*, integral (de todas las cualidades), entera (de todas las cuantías) y total (de todas las unidades concretas).

Una vez más, el reto está planteado.-

Para seguir leyendo sobre el tema:

Serie Crítica a la noción de unidad, en Revista de Filosofía Ariel N° 9, 10, 11, 12, 13 y 14.

Bibliografía (a pedido puedo enviar textos míos, vía electrónica):

- Arreguì, C. 1963. *Principio de Comunidad de los Entes...* Montevideo. Fac. de Humanidades.
- 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.
- Bardier, D. 2010. Revista Ariel N° 4, *El movimiento de lo quieto*. N°5 *La quietud de lo móvil*.
- Born, Max. 2000. *La idea de realidad en la física*. Montevideo. Relaciones N° 199.
- Firestein, Stuart. 2012. *Lo que la ciencia quiere saber*. I y C. N° 429:40.
- Mc Mahon, y otro. 1986. *Tamaño y vida*. Barcelona. Labor.
- Schrödinger, E., Recopilado por Arana J. 2001. *La nueva mecánica ondulatoria...* Md. B. Nueva.



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

Recibido: 5/10/2014. Arbitraje aprobado: 20/10/2014.-



<http://desdeelcorazonradio.blogspot.com/2010/08/amor-y-esperanza.html>

LA INTERSUBJETIVIDAD COMO POSIBILIDAD DE UNA METAFÍSICA DE LA ESPERANZA EN GABRIEL MARCEL - II

Diego Pereira
pereiradiago@gmail.com

“Digamos simplemente que si el pensamiento filosófico es el pensamiento libre, en primer lugar es porque no quiere dejarse influenciar por ningún prejuicio.”

Gabriel Marcel (1889-1973)

Para Gabriel Marcel juega un papel imprescindible ante el *yo*, el *tú*, como camino de acceso al *ser*. Esta posibilidad de encontrar en el otro, no alguien ajeno o lejano, obstaculizante o amenazador, sino todo lo contrario: un otro que se hace cercano, reconocible, familiar, necesario, es la clave de la *intersubjetividad* y el camino seguro por el cual se puede hacer experiencia del *ser* y llegar a conocerlo. Este camino *con* y *por* el otro -el *tú* concreto- nos abre a una experiencia de esperanza, de percibir algo más allá del sufrimiento humano, el propio o del otro.

En esta segunda parte, conociendo otros conceptos claves de la filosofía marceliana, intentamos descubrir el camino de la intersubjetividad que lleva a reconocernos y reconocer al otro en su mismidad, para descubrir la participación de voluntades que nos abre a un camino de intercambio, de comunión, de contemplación. Todo ello en un clima de esperanza, de un porvenir mejor que nos salva de encerrarnos en nuestro egoísmo.

Palabras Clave: intersubjetividad, ser, encarnación, participación, existencia, metafísica, esperanza.

Para Gabriel Marcel desempenha um papel essencial para o *eu*, o *tu*, como a estrada de acesso ao ser. Essa possibilidade de encontrar no outro, não alguém de fora ou de longe, obstaculizante ou ameaçador, muito pelo contrário: um outro que é próximo, reconhecível, familiar, necessário, é a chave da *intersubjetividade* e caminho seguro pelo qual fazer experiência do ser e ainda chegar a conhecê-lo. Esse caminho *com* y *por* u outro -o tu concreto- nos abre a uma experiência de esperança, de perceber algo além do sofrimento humano, o próprio ou de outro.

Nesta segunda parte, conhecendo outros conceitos claves da filosofia marceliana, intentamos descobrir o caminho da intersubjetividade que nos leva a nos reconhecer e reconhecer ao outro em sua mismidade, pra descobrir a participação das vontades que nos abrem o caminho de intercâmbio, de comunhão, de contemplação. Todo isso num clima de esperança, de un porvenir melhor que nos salva do encerramento em nosso egoísmo.

Palavras Clave: intersubjetividade, ser, encarnação, participação, existência, metafísica, esperança.

VI- La esperanza como necesidad ontológica.

Marcel sostiene que atravesar la desesperación es condición necesaria de experimentar la esperanza. Esto hace necesario encontrar en la misma acción de la esperanza

algo que sostenga la posibilidad en la misma naturaleza humana. Si todo hombre está constitutivamente capacitado o dotado de esta posibilidad es pues necesaria la existencia como un camino de errancia en búsqueda de un

lugar en el cual poder ser feliz o pleno. “...Por una paradoja, sorprendente sólo para un pensamiento muy superficial, cuanto menos sea experimentada la vida como cautiverio, tanto menos capaz será el alma de ver brillar esa luz velada, misteriosa, que lo sentimos antes de todo análisis, está en el hogar mismo de la esperanza...” (Marcel 1954, 36). Esto es el dato que necesitamos para creer que la esperanza se mete en lo más profundo del ser humano, y que experimenta como un reclamo al cual no puede dejar de acudir.

Esta necesidad se traduce en términos de exigencia. Una exigencia que lleva al ser humano a percibir en las situaciones en las cuales, luego de luchar contra toda impotencia, se abandona al ser, pues se encuentra con él y, aunque no logre descifrarlo, lo experimenta como única salida a su situación. Pero no siempre es aceptado de esta manera: “...la exigencia ontológica, la exigencia de ser, puede negarse a sí misma. En otro nivel, el ser y la vida no coinciden; mi vida, y por refracción toda vida, puede parecer definitivamente inadecuada a algo que llevo en mí, que en rigor yo soy, pero que sin embargo la realidad rechaza o excluye...” (Marcel 1987, 49) No reconocer mis limitaciones me pueden llevar a no reconocer al ser y la necesidad impetuosa que está en mí y que se traduce en términos de sufrimiento o angustia.

Es necesaria una distinción de *aquellos que no es la esperanza*³⁰. No es resultado de un gran esfuerzo como consecuencia de una naturaleza fuertemente dotada. No tiene que ver con la vitalidad como capacidad de rechazar una mala situación a impulsos de fuertes ilusiones y sugerencias del propio yo. Tampoco debemos confundirla con el optimismo pues la persona optimista se basa en sus propios esfuerzos para afirmar que todo estará bien, pero no se involucra directamente en las situaciones; nada apenas en la superficie de los problemas y cerca de la orilla, sin arriesgarse a meterse en lo profundo. Tampoco debemos confundir la esperanza con el deseo pues, como lo explicamos antes, el deseo se acaba cuando se obtiene el objeto deseado y por ello, la persona queda siempre dentro del mundo del tener. Aún más: si a la esperanza le es necesaria

su correlativo de la desesperación, estas características rechazadas también tendrá sus correlativos opuestos. Con ello no se puede confundir la desesperación con la languidez o hastío, el temor, ni el pesimismo. “...así como la desesperanza es más profunda -en cuanto que revela más la nulidad del hombre- que la languidez, el temor o el pesimismo, también la esperanza va más allá de la vitalidad, los deseos y el optimismo del hombre...”³¹. Ninguna de estas experiencias son las experiencias fundantes de la existencia y por ello no pueden confundirse con la desesperanza y la esperanza.

VII- La encarnación hace posible la intersubjetividad.

Dentro de la metafísica que propone Marcel la *encarnación* juega un papel central. En oposición a Descartes y su dualismo del cual deriva la división del hombre entre alma y cuerpo, el defenderá el *yo soy* como inseparable del cuerpo. Descartes se mueve en el terreno de la reflexión primaria haciendo de la conciencia un objeto problematizable (Marcel 2002, 93). No se puede aceptar una conciencia separada de un cuerpo pues la misma confirmación del *yo* se realiza completamente, y sin falsedad, ante la presencia de un *tú*. Decía Buber: “...el hombre se torna un *Yo* a través del *tú*...es la conciencia gradual de lo que tiende hacia el *Tú* sin ser el *tú*. Pero se afirma con una fuerza creciente hasta que el lazo se rompe y el *Yo* se encuentra, como espacio de un relámpago, en presencia de sí mismo...”³² De la misma manera Marcel dirá que el *yo* es concebible a partir de su ser encarnado, mucho más que tener un cuerpo, lo cual se caería en una instrumentalización del mismo, *yo soy mi cuerpo*: “...*Mi cuerpo es mío, pues no lo contemplo, no pongo un intervalo entre él y yo, no es objeto para mí, sino que yo soy mi cuerpo*...” (Marcel 2002, 99).

La existencia implica un afirmarse en el *yo soy* desde mi cuerpo, como dato metafísico fundamental. “...Desde el *Diario metafísico*, el cuerpo aparece como un ‘mediador absoluto’, causa y garantía de mi presencia en el mundo,

30 Cfr. O’Callaghan, P, *La metafísica de la esperanza y el deseo en Gabriel Marcel*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, p. 61-63.

31 O’Callaghan, P, *La metafísica de la esperanza y el deseo en Gabriel Marcel*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008, p. 63.

32 Buber, M, *Yo y Tú*, Ed. Galatea / Nueva Visión, Bs. As. Argentina, 1960, p. 30.

indivisiblemente...”³³. Esto implica que cualquier contacto con objetos exteriores se vincula con el yo desde la integración a sí, a partir del cuerpo, y esto es posible por la sensación, algo que explicaremos seguidamente. Desde que mi cuerpo no es un objeto más entre otros objetos, es él quien me vincula los demás y es a través de él que otros alcanzan a conocerme. El hombre como misterio hace experiencia del ser desde su mismo *ser encarnado*, es la existencia misma, es el modo de estar con cierta intencionalidad en apertura que precede el acto cognoscitivo. Todo lo que experimente en mi cuerpo lo viviré como experiencia sobre mi persona. Este dato existencial indubitable de saberme un ser encarnado es sobre todo un requisito ontológico de experimentar el ser, desde la frontera entre el ser y el tener.

Consecuencia de esta encarnación es la *sensación: yo soy mi cuerpo* implica un *yo siento en mi cuerpo*. Al sentir en mi cuerpo tomo conciencia de que soy afectado por objetos exteriores a los cuales no puedo ignorar (aunque en el mundo del tener se crea esto posible), y el desafío de la reflexión segunda implica integrar, dentro de la esfera del ser, los objetos exteriores. Sentir no es propiamente un hecho, sino que es un dato primario a partir del cual un hecho es posible. Esta subjetividad (conciencia sentida del yo) implica un abrirse - ya dicho- a la subjetividad de los demás que se relacionan conmigo. A través de la sensación se lleva a cabo el acto por el cual se puede recibir la realidad propia, como parte de la aceptación pacífica de los límites, y como acogida de lo que otros me brinden como aquello con lo cual me identifico y a su vez se me hace necesario para seguir viviendo.

La experiencia de la esperanza es entonces a partir de lo que puedo vivir *con* los demás, ya no será una experiencia personal, subjetiva sino que toma el carácter de comunitaria. De aquí que podemos comenzar a percibir la *intersubjetividad*. Si la esperanza es anhelada como plenitud, “...no puede en ningún caso consistir en mi experiencia de mí mismo considerada en su aspecto privativo, en tanto que es solamente mía, sino en tanto que es un conjunto dirigido por esa relación dada por el

con...” (Marcel 2002, 205). En contraposición a la metafísica idealista basada en el yo pienso, la metafísica de la filosofía concreta de Marcel proclama el *somos*³⁴, que es mucho más fuerte que pensar una metafísica del ser. *Somos* implica una relación de reciprocidad, de interdependencia, de intercambio de ciertos dondes, que hacen presente al ser en la intersubjetividad. Es tomar la decisión de sentirnos parte, junto a otros, de algo que necesitamos, sin pensar en los costos que eso traiga. Vivir la intersubjetividad es mucho más que una disposición interior, es definir los vínculos más radicales por los cuales accedo, y permito el acceso a mi propio ser, dentro de la realidad.

Por tanto acceder al ser es posible desde la la toma de conciencia de que soy un ser encarnado en una realidad de la cual son parte otros sujetos bajo las mismas condiciones. Este ser encarnado me hace sentir la realidad y todo lo que ella dice de mí, a partir de que soy mi cuerpo. A través de la sensación experimentada en mi cuerpo, seré capaz de abrirme a las experiencias de otros y de dejarlos penetrar en mi ser. El encuentro de subjetividades es posible desde la apertura, lo que conforma la condición de intersubjetividad como relacionamiento con los demás seres humanos. De ninguna manera sería posible una metafísica de la esperanza sin esta apertura radical al ser que se manifiesta en los demás seres, como integrados a un todo que es la realidad en la cual yo estoy inserto. Dice Marcel: “...digamos de una forma más concreta que sólo reparo en el ser en tanto que tomo conciencia más o menos distintamente de la unidad subyacente que me une a los demás seres cuya realidad presiento...” (Marcel 2002, 211) De esta manera se actualiza el ser ante aquellas relaciones en las cuales hay un intercambio de experiencias.

VIII- La intersubjetividad se confirma por medio de la participación.

La *participación* es la noción clave de nuestro autor. Para Marcel el modo más concreto por el cual la persona puede abrirse al mundo y por supuesto al ser, es a través de la participación. Si al mundo del ser accedo desde

33 Davy, M, Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel, Ed. Gredos, Madrid, 1963, p. 241.

34 Cfr. Marcel, G. El misterio del ser, Obras Selectas, Ed. BAC, Madrid, 2002, p. 205.

una segunda reflexión es sobre todo porque puedo participar de esta experiencia de ser, de sentirme parte-de, de comprometerme y tomar parte en las decisiones, no sólo propias, sino también en las decisiones de los demás. Pero mucho más allá de lo que se pueda percibir desde afuera la participación es ante todo una disposición interior, como decisión: “...Desde el principio no nos abandona la obsesión de la participación en su forma visible, y no nos damos cuenta que eso no es lo esencial, sino sobre todo una cierta disposición interior no representable...” (Marcel 2002, 112) A través de ella el hombre es capaz de emprender caminos que lo unen a otros seres traspasando las propias fronteras y ampliando sus horizontes. Es el momento de salir de la desesperación y la angustia para sobreponerse a sí mismo desde la posibilidad que me dan otros de participar juntos en una decisión que nos involucra y nos une, como un lazo irrompible.

El ser se experimenta en la participación, como camino que nos une en la realidad, no en ideas abstractas que dejan de lado mi encarnación. Al contrario, sentirme como participando es posible por ser encarnado, y tomo conciencia de ello cuando veo ante mí a las demás personas: seres encarnados como yo. El mismo sentir se transforma en el fundamento de la participación pues por medio del sentir experimento la subjetividad de los demás, y ya no puedo simplemente hablar de un yo soy, sino que el somos es la toma de conciencia de la condición de ser encarnado. Esta participación me viene dada en la intersubjetividad, sólo abriéndome a ella soy capaz de recibirlas y responder. Aunque quiera comprobarla desde un esfuerzo reflexivo me veré sobrepasado por la experiencia, pues no lo puedo manejar (no la poseo) porque es algo que me es dado. Es un nexo que une subjetividades y de las cuales tengo una relación pasiva, al menos al principio. Pero de todos modos: “...la participación efectiva aparece más allá de la oposición tradicional entre actividad y pasividad, lo cual significa que puede considerarse lo mismo activa que pasiva según la perspectiva que adoptemos...” (Marcel 2002, 114)

No hay que perder de vista que la encarnación es posible de ser vivida desde la apertura a otras particularidades, nunca encerrándose a sí misma. “...La persona que no

se realiza sino en el acto que tiende a encarnarse (en una obra, una acción, en el conjunto de una vida), pero que al mismo tiempo es propio de su esencia no fijarse ni cristalizar definitivamente esa encarnación particular. ¿Por qué? Porque participa de la plenitud inagotable del ser de donde emana. Allí esta la razón profunda por la cual es importante pensar en la persona o en el orden personal, sin pensar al mismo tiempo lo que está mas allá de ella y de él: una realidad suprapersonal que preside todas sus iniciativas, que es a la vez su principio y su fin...” (Marcel 1954, 28-29) De aquí que la intersubjetividad como exigencia del ser orienta la vida del hombre hacia una meta que excede sus mismas expectativas o sus anhelos más profundos. Pero de ningún modo se contradice: en el encuentro con el ser hay una conjugación de caminos que se hacen uno y que da sentido al camino recorrido, aunque se pase por el fuego del sufrimiento, y que se anida en el fondo del mismo ser.

Queremos destacar un punto importante dentro de la noción de participación que propone Marcel: “.....es imposible concebir la participación si antes no se pone el acento en ese “uno mismo”, en ese “en casa” que, aclaremoslo bien, de ninguna manera es un “para sí”. Pero si recibir es recibir en casa, en cierto modo significa acoger, lo cual trae consigo una acción. La expresión “capacidad de respuesta” es quizá la que traduzca manera menos inexacta esta actividad, ya que se diferencia, oponiéndose a ella, a la inercia interior que no es sino sensibilidad o apatía...” (Marcel 2002, 115-116). Marcel propone que esta capacidad de respuesta de recibir en sí mismo, es fundamental para lograr que la participación sea posible. No hay posibilidad de una intersubjetividad sino existe un sustento en el yo de recibir a un tú, que no sólo se me acerca a ofrecerme algo, sino que también, y como consecuencia de hacerlo, me involucra y provoca, haciendo que salga desde mi yo a recibirlo. No debemos excluir el yo como lo propio mío, en el para sí (para mí), pero sin duda como dato ontológico fundamental solo tendrá sentido si alcanza a ser un para ti, incluso un para nosotros. No olvidemos que Marcel habla de una metafísica del somos.

Dentro de la participación Marcel hablará también de la participación a través de

la *contemplación*. Lejos de ser la actitud del hombre espectador, que no se involucra a pesar de su gran curiosidad, el hombre participante se compromete en la realidad poniendo en juego su propia existencia en el momento exacto en que se da la participación. “...*la contemplación excluye fundamentalmente la curiosidad, lo cual significa que ella no está proyectada hacia un futuro. Todo parece ocurrir aquí como si las oposiciones temporales relativas a la acción perdieran aquí su significación o en todo caso su valor. El tiempo de la contemplación no puede ser otro que el presente, pero lo que nosotros podemos presentir aquí, antes de realizar cualquier análisis más profundo, es que la contemplación no es posible más que para un ser que tiene bien agarrada la realidad...*” (Marcel 2002, 119) Lo importante de esta reflexión es la referencia al tiempo en el cual se vive la contemplación, que no puede ser otro que el presente. Por lo tanto la experiencia de participar, como acción conjunta y unida a otras personas, tendrá ese rasgo de contemplación de un momento concreto para lo cual se hace necesario un estar abiertos y atentos a la realidad en la cual vivo. Esto convierte a la contemplación en una de las formas de participación más importantes: “...*por lo que debe ser considerada como una forma de participación, y por cierto, entre ellas, una de las más profundas...*” (Marcel 2002, 119).

IX- Conclusión: la inter subjetividad como comprensión del ser y posibilidad de la esperanza.

Para Marcel hablar de comprensión del ser no es una locura, pero tampoco es el producto de una abstracción, ni resultado de un duro razonamiento ni cálculo matemático. Tampoco lo será desde una captación primera, y luego purificada, alcanzada en una reflexión. Comprender al ser es vivir la experiencia del encuentro, en primer lugar con uno mismo. Si bien es desde los demás que logro diferenciarme, como captación de mi subjetividad, por medio de que soy mi cuerpo, el yo es consciente de ser yo en primer lugar. Es un movimiento que no sale de la esfera personal. Logro percibirme a través de la contemplación, en un momento presente y fugaz, y eso me capacita para darme cuenta de mi yo. Esa decisión interior de saberme

encarnado, y por lo tanto, viviendo o existiendo, me hace sentir envuelto, inmerso en una realidad a la cual no puedo escapar. Ello posibilita que me reconozca y es causa necesaria para que se dé el segundo movimiento.

Por medio de la presencia de otros seres, que no sólo son ante mí, sino que por la encarnación son *en mí*, tengo la posibilidad de salirme de mí mismo. Pero lograr salir implica un sentirme primero en casa, ser dueño de mí mismo, de manera que tome la decisión - también interior- de salir (en el fondo es tomar la decisión de existir) para recibir en mí a los demás seres que, desde un primer momento, ya son en mí. Lo natural del hombre sería siempre lograr ser un para-otros, pero no todos lo alcanzan por los daños que produce el mundo del tener (con todo el carácter posesivo que tiene). Es esta conjunción de subjetividades que hace posible la actualización del misterio ontológico y por ello, en un tercer momento, posibilita su comprensión desde la reflexión segunda.

Si me quedara en el primer momento no sería más que un egocéntrico pues no saldría de mi propio yo, cerrándome no sólo a la experiencia de los demás, sino a la propia. “...*De esta forma realizaré un importante descubrimiento: en la medida que me elevo a una percepción realmente concreta de mi propia experiencia, estaré en mejores condiciones de acceder a una comprensión efectiva de los demás, de la experiencia de los demás...*” (Marcel 2002, 203). Éste quizá sea el momento culmen de lo que estamos buscando afirmar en nuestro trabajo: la experiencia personal es el lugar privilegiado para comprender la experiencia ajena, y por otro lado, la experiencia ajena nos permite comprender la propia. Es a partir de otros que nos reconocemos y nos comprendemos. Este es la gran posibilidad de la intersubjetividad: lograr la comunión, la común unión de voluntades en función de lograr algo juntos. La partícula *con* es aquí interesante: se trata de alcanzar a con-vivir con otros, para com-partir un camino.

Esta comprensión de mi experiencia hace posible la comprensión de las experiencias de otros, que hacen posible la comprensión del ser. Significa que para Marcel el misterio ontológico acontece o se actualiza y se

constituye en la intersubjetividad. Esta es la clave de una metafísica del ser: el reconocernos participando en comunión con otros seres, que me ayudan a reconocermes y en los cuales paso a formar parte importante de sus vidas. Esta comunicación de subjetividades es real y hace posible la individualidad, reconociéndose a partir de la diversidad de individualidades, donde juntos descubren su mismo ser y su destino. Por lo tanto en la misma raíz ontológica del hombre existir es *existir con* otros, que son parte integrante de mi propia realidad, que en fin es nuestra realidad; y también es *existir para* otros, pues mi propia existencia tendrá sentido de ser si es entregada a los demás, en servicio gratuito y sin medida. Aquí radica el carácter de universalidad del ser: no sólo puedo decidir darme a una sola persona, eso limitaría el accionar del ser, sino que mi entrega debe ser al ser humano, en fin a la humanidad toda.

Es por medio de esta comunión interpersonal que podemos afirmarnos en el ser y en donde la esperanza es posible. Cuando ya no me queden fuerzas después, o mientras atravieso la desesperación, serán otros u otro el que logre ayudarme a salir de ese aislamiento,

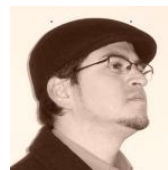
del encierro en mí. Marcel ratifica esta característica de la intersubjetividad al afirmar la esperanza desde el “*Yo espero en tí para nosotros*”, no basta que la esperanza la preserve en función de mi necesidad, sino que al compartir la necesidad de los demás, la recompensa final será para los dos, o para todos. En el final de su escrito acerca de la esperanza, arriesgando un intento de definición, dirá Marcel: “... *se podría decir que la esperanza es esencialmente la disponibilidad de un alma bastante íntimamente comprometida en una experiencia de comunión para cumplir el acto trascendente a la oposición de la voluntad y del conocimiento por el cual ella afirma la perennidad viviente, de la cual esa experiencia ofrece a la vez prenda y las primicias*”. (Marcel 1954, 74).

-Se puede seguir leyendo de lo mismo en:

- Marcel, G. (1987). *Aproximación al misterio del ser. Posición aproximaciones concretas al misterio ontológico.* (J. L. Cañas, Trad.) Madrid: Encuentro.
 - *La metafísica de la esperanza y el deseo en Gabriel Marcel*, en la Biblioteca de la Universidad de Navarra, Depósito académico Digital (<http://dspace.unav.es/dspace/handle/10171/882>)

Referencias Bibliográficas

Marcel, G. (2002). *El misterio del ser, Obras Selectas de Gabriel Marcel* (Mario Parajón, Trad.) Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos
 Marcel, G. (1987). *Aproximación al misterio del ser. Posición aproximaciones concretas al misterio ontológico.* (J. L. Cañas, Trad.) Madrid: Encuentro.
 Marcel, G. (1954). *Prolegómenos para una metafísica de la esperanza.* (E. Zanetti y Vicente P. Quintero, Trad.) Buenos Aires: Nova.
 Marcel, G. (1971). *Incredulidad y fe.* (F. García y P. Buendía, Trad.) Madrid: Guadarrama.
 Marcel, G. (1971). *Filosofía para un tiempo de crisis.* (F. García y P. Buendía, Trad.) Madrid: Guadarrama.
Obras y artículos sobre Gabriel Marcel
 Davy, M. Un filósofo itinerante: Gabriel Marcel, Ed. Gredos, Madrid, 1963
 Díaz, C. *Gabriel Marcel: un maestro de humanidad.* Vida Nueva, 2.378, 24 de mayo de 2003.
 Kaufmann, S. *La metafísica de la existencia humana de Gabriel Marcel*, Veritas, N°28 (Marzo 2013) 65-84
 Lozano, V. *Amor, verdad y trascendencia en Gabriel Marcel*, ESPÍRITU, LV (2006) 233-242.
 O’Callaghan, P, *La metafísica de la esperanza y el deseo en Gabriel Marcel*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, 2008.
 Triana, M, *El hombre y el misterio del ser*, Revista de Filosofía. Universidad de Costa Rica, XXVIII (67/68), 1990.
 Urubayen, J, *La filosofía de Marcel: del idealismo al realismo, del realismo a la filosofía concreta*, PENSAMIENTO, Vol. 60 (2004), Núm. 226, p. 132.
 Urubayen, J, *Por las sendas del pensamiento hacia el misterio del ser, La filosofía concreta de Gabriel Marcel*, Cuadernos de anuario filosófico, Dpto. de Filosofía, Universidad de Navarra, 2001
Otros
 Brugger, W, Diccionario de filosofía, Ed. Herder, Barcelona, 1962.
 Buber, M. Yo y tú, Ediciones Galatea / Nueva Visión, Buenos Aires, 1960.
 Jaspers, K, Filosofía de la existencia, Ed. Planeta Agostini, Barcelona, 1984.
 Marías, J, Historia de la filosofía, Revista de Occidente, Madrid, 1979.



Diego Pereira (1979) Estudiante de 3er año del profesorado de filosofía en el Instituto de Profesores Artigas. También cursó el Bienio Filosófico de la Licenciatura en Ciencias Teológicas en la Facultad de Teología Mariano Soler, de Montevideo. Participó como expositor en los encuentros de Interdidácticas del IPA: “¿Qué debe pasar en una clase para que pase filosofía?” (2012) y “Entre el no saber del que quiere saber y el no saber del que no sabe que sabe” (2013).

Recibido el 7/09/2014. Arbitraje aprobado el 8/10/2014.-



Rembrandt: *Aristóteles contemplando el busto de Homero*, 1653.

A ORIGEM POÉTICA DA REFLEXÃO FILOSÓFICA A PARTIR DE PAUL RICOEUR

Gilberto Guimarães
guilguifilho@hotmail.com

Este trabalho aborda a importância da poesia para a reflexão filosófica em Paul Ricoeur, considerando que a partir do quadro de Rembrandt *Aristóteles contemplando o busto de Homero* podemos compreender a ação filosófica em relação à sua matéria prima que é a poesia e a sua capacidade de reconstruir o nosso mundo.

Palavras chave: Paul Ricoeur; *Poiesis*; Aristóteles contemplando o busto de Homero; Hermenêutica; Rembrandt

En este trabajo se analiza la importancia de la poesía a la reflexión filosófica en Paul Ricoeur, mientras que desde la pintura de Rembrandt *Aristóteles contemplando el busto de Homero* se puede entender la acción filosófica en relación con su materia prima que es la poesía y su capacidad para reconstruir nuestro mundo.

Palabras clave: Paul Ricoeur; *Poiesis*; Aristóteles contemplando el busto de Homero; Hermenêutica; Rembrandt

*Haverá sempre uma palavra poética,
haverá sempre uma reflexão filosófica sobre essa palavra poética,
e um pensamento político capaz de reuni-las.*
(Paul Ricoeur)

Paul Ricoeur tratou de diversos temas durante a sua vida, como epistemologia, ética, estruturalismo, psicanálise etc. E mesmo com temas vastos, a maior parte da sua obra sempre tangenciou o tema da arte, seja pela questão das narrativas, da metáfora, dos símbolos, da identidade. Este trabalho terá como fio condutor a interpretação de Ricoeur sobre o quadro de Rembrandt *Aristóteles contemplando o busto de Homero* e buscará compreender a

importância dada por Ricoeur para a poesia no seu próprio trabalho filosófico, como ele concebe o papel do filósofo diante do poeta e qual a relação da filosofia com a poesia. O foco da pesquisa foi dado às entrevistas nas quais Ricoeur envolve a explicação do seu próprio caminho de pensamento com explicações filosóficas sobre como ele concebe esta relação.

Em entrevista dada em 1993 ao programa belgo *Noms de Dieu*, publicada em

1999 com o título de *O único e o singular* (*L'unique et le singulier*), Paul Ricoeur trata na parte nomeada *O símbolo: o filósofo, o poeta e o político* sobre a obra de Rembrandt *Aristóteles contemplando o busto de Homero*, pintada em 1653 e exposta atualmente no Metropolitan Museum em Nova York, que de acordo com a interpretação feita por Ricoeur representa o próprio trabalho filosófico.

É fundamental notar que para falar da reflexão filosófica Ricoeur (2002, p.51-52) utiliza uma obra que não trata apenas do filósofo ou do pensamento, mas que já se apresenta com dois elementos explícitos no título: o filósofo Aristóteles e o poeta Homero, que são representados de modo bem distinto. Homero está erigido em pedra com vestes antigas, representando a obra poética como algo fixo, que acontece em um só tempo³⁵; a poesia de Homero é representada pelo busto, pois um poema é uma obra escrita acabada. Aristóteles, entretanto, está vivo e está trajado com vestes contemporâneas de Rembrandt, como um rico mercador holandês do século XVII, pois o filósofo “continua sempre a interpretar” (RICOEUR, 2002, p.51-52) e a filosofia, desta maneira, é sempre contemporânea; a reflexão filosófica sempre se dá a partir do seu tempo e o nosso contato com os filósofos – como Aristóteles - sempre os atualiza.

Definidos os personagens, Ricoeur (2002, p.52) contraria a intenção dada pelo autor no título³⁶ e diz que Aristóteles não

contempla o busto de Homero. Na verdade ele o toca. Nós estamos acostumados a ir a museus ou ver obras de arte e apenas contemplá-las, observá-las, mas o filósofo tem uma relação mais íntima, ele a toca, entra em contato com a poesia. Mas Aristóteles a toca e olha para outra coisa que não o busto. O que o filósofo olha? Não podemos saber. Ao tocar a poesia ele reorienta o seu olhar para alguma outra coisa que não pode ser prevista. Pode-se perceber que há um forte contraste na pintura entre a escuridão por trás de Aristóteles, no canto direito da obra, e a luminosidade, a clareira gerada na área de contato entre Aristóteles e Homero.

Ricoeur (2002, p.52-53) então percebe algo que não é óbvio na observação do quadro. Não há apenas dois personagens, mas sim três. Há uma medalha pendurada na cintura de Aristóteles, o que não é meramente decorativo, mas representa a imagem de Alexandre, o político – de quem Aristóteles foi o preceptor, pensando a política e fazendo da ética o seu prefácio. A presença da medalha mostra que o político está sempre presente, mesmo que de modo silencioso (como o é no título do quadro); é o plano de fundo da relação entre a palavra filosófica e a palavra poética. O poeta e o filósofo dependem do seu discurso, da sua fala e o político deve garantir a paz pública, que é condição para que o discurso seja possível. O filósofo está encarregado da medalha, encarregado do político.

É interessante perceber como Ricoeur distingue a tarefa da filosofia e da poesia em graus. Primeiro é importante ressaltar que o poético não é utilizado para representar algo que pertence apenas aos poemas, mas poesia (no seu sentido originário como *poiésis*, criação) é uma “energia criadora de inovação” (RICOEUR, 2002, p.55). Esta é a tarefa de primeiro grau realizada pela poesia, é uma matéria bruta, criativa e que não é exposta em linguagem científica, conceitual. É uma representação artística que realiza uma inovação semântica³⁷, trata pela primeira algo

³⁵ Ricoeur (2014, p. 2) realiza uma distinção seguindo Henri Gouhier de que há dois tipos de arte. Algumas se realizam a um tempo e outras a dois tempos. A primeira é que a sua existência equivale à sua própria criação, como a pintura, a poesia e a escultura. As obras em dois tempos são a música que necessita de alguém para executar a partitura, o teatro que necessita de alguém para dirigir e atuar no texto etc.

³⁶ Ricoeur (2014, p.7) ao falar sobre a intenção religiosa da música sacra, desenvolve sobre a intenção do autor por um exemplo de um teólogo chamado Karl Barth que colocava Mozart acima de Bach, mesmo Bach sendo intencionalmente religioso e Mozart não. Mas mesmo assim podemos escutar Mozart com fervor e revelar em nós motivações religiosas. Isto é explicado de modo mais técnico em *Hermenêutica e ideologias* (1990, p.52-53), pois a escrita objetifica, ela existe de modo autônomo enquanto texto, e a riqueza da sua interpretação independe da intenção do autor. A leitura é sempre recontextualizar e esta relação sempre escapa ao que pensou ou desejou o autor ao escrevê-la. Pensando deste modo, Ricoeur pode contrariar o próprio título da obra em busca da sua interpretação.

³⁷ De acordo com Ricoeur (2014, p.4): “Regressando a Kant, é impressionante constatar que ele ficou fortemente embaraçado para situar o gênio em relação ao juízo do belo e do sublime, porque resta sempre qualquer coisa de retrospectivo no juízo de gosto, enquanto belo criado novamente. Interessei-me por este problema, quer a partir da metáfora, quer a partir do narrativo, sob o

de certa maneira – o que faz com que isto não possa ser compreendido de outro modo, nem tratado primeiro por outra linguagem.

Há na obra de arte para Ricoeur (2013, p.261) algo que não pode ser transposto em linguagem não artística, proposicional, pois perderia a dimensão da nossa experiência e do nosso mundo que é artístico e pré-proposicional³⁸. A metáfora não é uma ideia que pode ser exposta de maneira lógica, clara, mas a sua riqueza é justamente o seu duplo sentido, a sua ambiguidade que permite a inovação semântica.

Interessa resgatar o que Ricoeur (2014, p.6) fala sobre o que a experiência artística possui de próprio, a sua potencialidade exemplificada por meio da música:

A música inaugura em nós uma região onde vão poder ser figurados sentimentos inéditos e ser expresso o nosso ser afetado. Como realcei em A Crítica e a convicção, a música cria-nos um sentimento que não tem nome; estende o nosso espaço emocional, abre em nós uma região onde vão poder figurar sentimentos absolutamente inéditos. Quando escutamos tal música, entramos numa região da alma que não pode ser explorada de outra forma que não seja pela audição desta peça. Cada obra é autenticamente uma modalidade da alma, uma modulação da alma.

Já a filosofia é um trabalho de segundo grau sobre a poesia (e também sobre a linguagem comum, sobre a linguagem das ciências etc.), tem caráter reflexivo e conceitual sobre esta matéria prima, esta linguagem que fala sobre o que a filosofia ainda não consegue

tema da inovação semântica. Nos dois casos, a ideia surgiu a partir de um sentido novo que não estava lá. Assim, a metáfora é a capacidade para produzir um sentido novo, ao ponto da centelha de sentido em que uma incompatibilidade semântica se afunda na confrontação de múltiplos níveis de significação, para produzir uma significação nova, que não existe senão na linha de fratura dos campos semânticos”.

³⁸ Nesse sentido diz Ricoeur (2013, p.259): “*L’oeuvre d’art est ainsi pour moi l’occasion de découvrir des aspects du langage, que sa pratique usuelle, sa fonction instrumentalisée de communication dissimulent ordinairement. L’oeuvre d’art met à nu des propriétés du langage qui, autrement, resteraient invisibles et inexplorées*”.

“A obra de arte é assim para mim a ocasião de descobrir aspectos da linguagem, essa prática usual, cuja função instrumental de comunicação costuma esconder. A obra de arte expõe as propriedades da linguagem que, de outra forma permaneceriam invisíveis e inexploradas.” (Tradução nossa).

falar. E tudo isto com a mediação do político, que é pressuposto da relação livre entre a poesia e a filosofia e ao mesmo tempo é finalidade da reflexão filosófica que versa sobre a política e a reflexão moral. (RICOEUR, 2002, p.55).

Sobre a relação da obra de arte com o nosso mundo, isto em que vivemos e refletimos, importa começar pela distinção de dois momentos na obra de arte para Ricoeur (2013, p.260). O primeiro é a configuração, que é a capacidade da linguagem organizar um espaço próprio, definir os marcos temporais, históricos, características dos personagens, acontecimentos, enredo etc. O segundo momento é a refiguração, no qual a obra reestrutura o mundo do leitor que entrou em contato com o mundo da obra e, assim, coloca o seu próprio mundo em cheque - a obra o intima, ele não pode continuar do mesmo modo. É interessante que Ricoeur (2013, p.260) vai definir esta refiguração como mimética. E isto não é reproduzir, imitar o real, mas reestruturar o mundo do leitor no embate com o mundo da obra. Nisto está a criatividade da arte, pois penetra nas nossas experiências cotidianas e retrabalha o íntimo destas.

Mas como pode haver essa leitura de um mundo que a obra de arte inaugura? Ou como pode haver, conforme o quadro de Rembrandt, um diálogo de um filósofo no século XVII e a poesia do mundo grego? A distância dos mundos não seria um problema? Ricoeur (2014, p.14) responde que toda grande obra pode ser descontextualizada (contrariando as perspectivas sociológicas ou antropológicas da obra de arte como reflexo de uma cultura), pois a obra transcende o seu contexto de produção. Elas se descontextualizam e voltam a se contextualizar, pois a obra não apenas reflete um contexto, como cria contextos diferentes, ela vai sempre além do que já há e é inesgotável e irreduzível a relações econômicas de produção ou relações de poder.

Importa nos demorarmos na importância da palavra mundo que é resgatada da tradição de Husserl, Heidegger e Gadamer e é muito importante para Ricoeur (2013, p.262-263) em sua distinção entre mundo da obra e mundo do leitor. O mundo, grosso modo, é algo que podemos habitar, podendo ser, portanto, hospitaleiro, estranho, ameaçador etc. Não à toa que se fala de um mundo grego, pois é um

mundo cercado por símbolos, costumes e elementos muito distintos do nosso mundo. A obra de arte é também um mundo singular que nos permite compreendê-lo por meio de seu ambiente, sua trama, seu enredo e que não mantém impune o nosso mundo. Ricoeur (2013, p.263) diz que “*c’est seulement dans la mesure où elle peut refigurer ce monde que l’oeuvre se révèle elle-même comme capable d’un monde.*”³⁹, ou seja, o elemento inovador da poesia modifica o nosso mundo, o amplia e gera novos modos de compreendê-lo que são incorporados ao mundo que conhecíamos antes, pois contesta suas expectativas e remodela seus humores.

Ricoeur (2013, p.267-268), seguindo o dito por Gilles-Gaston Granger em *Essai d’une philosophie du style*, diz que a conquista de uma obra de arte é o que faz um artista captar a singularidade de uma conjuntura histórica, de uma problemática e responder por um gesto igualmente único, singular que é a obra de arte. A obra de arte é uma resposta singular à singularidade da questão. E para concluir sobre a importância da poesia ao pensar filosófico em Ricoeur, lemos a seguinte aposta que este faz

na palavra poética e na linguagem (RICOEUR, 2002, p.66):

Em outras palavras, minha esperança está na linguagem, a esperança de que haverá sempre poetas, de que haverá sempre pessoas para refletir sobre eles e pessoas para querer politicamente que essa palavra, que essa filosofia da poesia, produza uma política. (...) Aí, diria que minha aposta tem a cara da esperança.

Deste modo, cabe-nos resgatar a importância da arte como algo que instaura um mundo e revela uma verdade. Seguindo a mensagem de Ricoeur, Talvez devemos depositar as nossas esperanças por um mundo melhor na linguagem poética e no que esta oferece como matéria-prima à reflexão filosófica.-

- Se pode seguir lendo o mesmo em:

Ricoeur, P. (2000). *A metáfora viva*. São Paulo: Edições Loyola.

De Paula, A. C. (org); Sperber, S. (org) (2011). *Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana: um diálogo possível*. Dourados: Editora da UFGD.

Referências bibliográficas

- Ricoeur, P (2014). *Arte, linguagem e hermenêutica estética*: entrevista com Paul Ricoeur realizada por Jean-Marie Brohm e Magali Uhl. Disponível em:
http://www.uc.pt/fluc/lif/publicacoes/textos_disponiveis_online/pdf/arte_linguagem_hermeutica_estetica/
- Ricoeur, P. (1990). *Interpretação e ideologias*. Tradução de Hilton Japiassu. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Ricoeur, P. (2013). *La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. França: Pluriel.
- Ricoeur, P. (2002). *O símbolo: o filósofo, o poeta e o político*. En: *O único e o singular* (49-56). Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Editora UNESP; Belém: Editora da Universidade estadual do Pará.



Gilberto Guimarães Filho: Aluno de mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, linha Hermenêutica, Constituição e Concretização de Direitos, sob a orientação do Prof. Dr. Anderson Vichinkeski Teixeira.

Recibido: 15/08/2014. Arbitraje aprobado: 28/09/2014.-

³⁹ “É somente na medida em que pode refigurar o mundo que a obra revela-se capaz de um mundo” (Tradução nossa).



"Ventana a la libertad" de Rocío Vázquez Romero. 2012.
Ex-convento franciscano de Santa Ana en Tzintzuntzan, Michoacán, México.

EL SER DE DIOS Y LA NADA

¿PUEDE REALIZARSE UNA AFIRMACIÓN TEOLÓGICA A PARTIR DE UNA FENOMENOLOGÍA DE LA RELIGIÓN CON PERSPECTIVA SARTREANA?

Héctor Sevilla Godínez
hectorsevilla@hotmail.com

En el presente artículo se abordan algunas de las problemáticas relacionadas a la interpretación de los fenómenos religiosos. Para ello, se utilizan algunos conceptos del filósofo Jean Paul Sartre y se revisa la posibilidad de afirmar a la divinidad partiendo de una visión nihilista frente a la teología. También se analiza el vínculo entre los fenómenos, la conciencia y la nada, entendida esta última como el vacío de los conceptos mismos. Al final del texto, se formulan algunas propuestas alternas a la religión a la vez que diversas del ateísmo tradicional.

Palabras Clave: Nada, Dios, Esencia, Fenómeno, Libertad.

This article addresses the problem of hermeneutics of the religious phenomenon, by reviewing some Sartrean concepts, as well as the possibility of a factual assertion of divinity, from a nihilist vision facing teology. This article also provides an analysis on the relationship between the phenomenon, nothingness and consciousness. This article, finally formulates, a series of alternative proposals to the religious one while differing with traditional atheism.

Keywords: Nothingness, God, Essence, Phenomenon, Freedom

Introducción

En el presente artículo se aborda el problema de la hermenéutica del fenómeno religioso. Para ello, se toma como punto de partida la revisión

de algunos conceptos sartreanos en función de considerar la posibilidad de la afirmación fáctica de la divinidad desde una visión nihilista. Se realizará un análisis de la relación entre el fenómeno, la nada y la conciencia. Se

formulan, finalmente, una serie de propuestas alternas a la propuesta religiosa a la vez que divergentes del ateísmo tradicional.

Si bien es cierto que, tal como afirmó Maza (1999: 28), Dios “es siempre el gran silencio y el gran misterio de la vida humana, el incomprendible, el inalcanzable”, también lo es que el hombre intenta, a veces en maravillosas excursiones intelectuales, penetrar ese misterio y decir algo de Dios.

En ese tenor, la siguiente dilucidación tiene la intención de esclarecer la distinción entre la cognición que, a partir del propio deseo, el hombre tiene de la divinidad y la sustancialidad de la divinidad en sí misma. Es necesario aclarar que a pesar de que Dios no sea lo que se representa de Él, tampoco la negación de las representaciones supone una negación ontológica de la posibilidad de Dios, cualquiera sea el modo probable o forma supuesta que éste tenga. Lo más idóneo posible, desde la idea del autor, para referir a Dios es – precisamente- el concepto de la Nada que, al no ser nunca definida y escapando de toda elucubración del individuo que le busca, se mantiene siempre indefinida e incognoscible, sólo intuida y referida de maneras precarias.

La afirmación entonces es hacia una teología apofática que, contrariamente a los catafalcos de la teología positiva, reconozca la imposibilidad que el hombre tiene de descifrar, definir, contener o delimitar a Dios. El presente escrito busca, desde la lógica de las imposibilidades, la afirmación de la posible negatividad teológica que permita resignificar los planteamientos sobre la noción de Dios. Tal cuestión es, a la vez, ineludible para todo individuo que, desde una actitud congruentemente posmoderna, intente y promueva en sí mismo la utopía de llevar al límite la indagación que nunca termina, es decir, la de su propio ser.

1. Sobre la imposibilidad de una consideración homogénea de Dios.

En su magna obra *El ser y la Nada*, centro conceptual de las reflexiones que se proponen enseguida, Sartre manifiesta una abierta oposición a las dualidades. Ya se trate de la potencia y el acto, la apariencia y la esencia, o la dualidad entre el ser y la Nada, el filósofo francés se mantiene escéptico a la parcialidad.

Mi apreciación es que no hay un algo que *sea* la Nada, sino que la Nada debe considerarse desde una ontología inversa desde la cual se derive que el ser sólo puede lograr constituirse *sobre* la Nada, es decir, el ser en la Nada o la nada relativa en el ser, pero no el ser y la Nada como si fuesen opuestos.

El primer abordaje que propondré, en este sentido, es sobre la cuestión de los fenómenos. Para Sartre, lo que captamos en los fenómenos es la manera en que se nos aparecen las cosas y las realidades, puesto que considera que ellas se muestran a nosotros sin posibilidad de falsearse, que *son* lo que muestran. Por ello, Sartre (2006: 12) afirma que: “el ser de un existente es, precisamente, lo que el existente parece así, llegamos a la idea de fenómeno”. Tal fenómeno es, nuevamente, una negación de dualidad. El fenómeno observado es relativo porque, precisamente, está en relación con el ser que le observa, con el individuo observador.

Sin embargo, Sartre considera que cuando un individuo percibe algo, lo percibido *es* totalmente lo que se observa de él y se convierte, por tanto, en un absoluto de facto. Sartre no comparte la noción de perspectiva que, tan valiosamente, había introducido Merleau-Ponty (1971) a las cuestiones ocularcentristas que mantienen que lo que el hombre ve no es lo absoluto, sino una visión de lo que el fenómeno muestra; se ven partes, dependiendo de la perspectiva y esta perspectiva depende también de una focalización. Pues bien ¿a qué del objeto observado se ha de prestar especial focalización? Esto depende de muchos elementos relativos a la persona misma que observa y no tanto a lo observado.

Asimismo, la perspectiva con la que algo se mira puede cambiar de acuerdo al momento en que se mira, el contexto desde el cual se observa o la situación emocional que vive el individuo que le mira. Siendo así, no hay posibilidad de absolutos -como promueve Sartre- pues lo que el fenómeno presenta siempre puede ser percibido como algo diferente aunque el fenómeno en sí no cambie. Asimismo, en la cuestión religiosa, todo fenómeno en que se involucre a un Dios personal está, precisamente, bajo la ineludible condición de la particularidad de percepción y hermenéutica del fenómeno. No puede

concebirse a Dios de maneras homogéneas dada la necesaria contextualización heterogénea de toda concepción particular.

2. La imposibilidad de concebir la esencia de Dios en el fenómeno.

Cuando Sartre se centra en el fenómeno asumiendo que éste es como se presenta, está radicalizando la apariencia y es por ello que considera que tal es la esencia del objeto que nos muestra esa imagen. Sartre (2006: 12) refiere que: “podemos rechazar igualmente el dualismo de la apariencia y la esencia. La apariencia no oculta la esencia, sino que la revela: es la esencia”. Pues bien, acabamos de referir que la apariencia no es absoluta sino que, al mostrarse como imagen, tiene distorsiones y tonalidades. ¿De qué manera esto que es tan variable en su captación manifestará unívocamente una esencia no permutable de lo que está detrás del fenómeno? No hay posibilidad de univocidad puesto que el fenómeno siempre es imagen y la imagen presenta velos ineludibles que no escapan a la mirada del observador.

Siendo así, el fenómeno no sólo no muestra la esencia de las cosas sino que las puede distorsionar, sobre todo si tal fenómeno aún debe sufrir el proceso de la descomposición que supone un observador que le califica. Sartre (2006: 13) considera que “el ser fenoménico manifiesta su esencia como su existencia”. El ser fenoménico no es tal, ni sólo eso. Hay cosas en el ser que no son manifiestas, que no se vuelven fenómenos, por ejemplo las intenciones. Aunque no podemos afirmar que todo acto es intencional, sí es posible aseverar que todo acto es un fenómeno observable. ¿Soy el que generó el acto observable o soy el que tuvo la intención contraria? No puedo, en ese sentido, restringirme a la cuestión reductiblemente satisfactoria de que la apariencia del fenómeno soluciona el problema, puesto que hay un más allá del fenómeno y persiste, además, un *a priori* al fenómeno que se escapa de la manifestación. Afirmar que el hombre es solamente un ente que actúa es, propiamente, reduccionista. Sería suponer que no se tiene vida íntima, que no existe también el lado oculto de los actos. No es posible observar esencias con los actos, lo que se observa son conductas que provienen de un

ente cuya esencia puede o no manifestarse con los actos, pues éstos son distintos a la esencia que les precede. De tal modo, no se puede derivar la existencia de Dios a partir de los fenómenos con los que se le asocia directamente. Si las conductas no son la esencia del que actúa, tampoco es la intervención de Dios (o lo que se interprete como tal) la esencia de Dios.

Sartre (2006: 14) reconoce que “lo que aparece, en efecto, es sólo un aspecto del objeto y el objeto está íntegramente en ese aspecto e íntegramente fuera de él”. De tal modo, si nos referimos al hombre, éste no está presente de forma absoluta en su acto aunque tal derive de él. El sujeto no es el acto que él realiza. Ahora bien, si el hombre no es, íntegramente, su acto y éste sólo es una representación del hombre, entonces, tal representación no puede nunca ser una manifestación de la esencia del sujeto que actuó. Para que exista una representación es menester que exista un representador que no es lo representado. La manifestación de la esencia no es posible debido a que siempre se le busca observar detrás una conducta (fenómeno) que no es el actor. Así las cosas, la esencia no puede ser el acto debido a que el acto es una representación (siempre incompleta) del ser que actúa. El sujeto es el que actúa, por lo que es un representante de su conducta (nunca una conducta ha tenido conductas por su cuenta) y, por ello, la esencia que sostiene la presencia del sujeto no puede ser manifestada por el acto que es representado por el sujeto. De tal modo, las manifestaciones que se atribuyan a Dios no podrían ser la esencia de Dios, dado que tales supuestas manifestaciones son siempre contactadas a partir de representaciones elaboradas humanamente.

Pareciese, sin embargo, que Sartre (2006: 15) considera la independencia de lo aparecido cuando afirma que “la aparición no está sostenida por ningún existente diferente de ella: tiene su ser propio”. Si lo que ha aparecido es una conducta, entonces, nunca la conducta se actuará a sí misma; si supongo que la conducta existe sin aquel que la realiza o que el acto precede al actor, estoy dotando de sustancia a lo que se supone, en un principio, no es más que una *posible* manifestación de una *parte reducida* de una sustancia sostenedora.

3. Sobre la imposibilidad de comprender a Dios desde una conciencia pura.

La conciencia para Sartre (2006: 18) no es un modo específico de conocimiento, ni interno ni de sí mismo sino que “es la dimensión del ser transfenoménica del sujeto”. Ahora bien, si partimos seriamente de esta afirmación, no puede concluirse que “toda conciencia es conciencia de algo” (Sartre, 2006: 18) ni que la conciencia no tiene contenido, puesto que, de ser así, la conciencia necesitaría -para ser realmente contenedora- de algo que contener. Eso que se puede contener o de lo que se puede hacer conciencia es, precisamente, el fenómeno. De tal modo, los fenómenos le permiten a la conciencia ese carácter, al constituir el *algo* sobre lo que podría ser conciencia y evitarle ser una conciencia de vacío o, más claramente, una no conciencia. ¿Cómo podría entenderse que la conciencia no depende del fenómeno si al mismo tiempo el fenómeno le permite ser conciencia? Esto sólo sería salvable si la conciencia se vuelve conciencia de ser conciencia, pero tal juego no es sostenible puesto que no se puede ser conciencia de una conciencia si esta no es -a la vez- conciencia de algo. ¿O es que la conciencia puede ser conciencia de su inconciencia? ¿Puede la conciencia ser conciencia de su vacío? Pareciera que no hay tal posibilidad pero Sartre (2006: 20) considera que sí es posible y que incluso esa es la función de la Filosofía: “expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación entre ésta y el mundo, a saber, la conciencia como conciencia posicional del mundo”.

Llegado a este punto tendría que aclarar que sí creo posible el des-aprendizaje, es decir, el proceso voluntario por medio del cual es posible desechar los conocimientos o creencias que son dañinas o que se ha encontrado que son falsas e insostenibles. Pero tal proceso difiere de “sacar las cosas de la conciencia” como si se intentara volver inconsciente a la inconciencia cuando el proceso de “limpieza interna” no es de otro modo que consciente. ¿Desde cuándo el yo que es materia de contenido de la conciencia puede manipularla? No puede ser que lo que habita se convierta en habitación.

No encuentro la posibilidad de una limpieza de conciencia o de una conciencia sin

contenido alguno, cualquiera que haya sido el proceso de limpieza o acondicionamiento. La aspiración de la Filosofía no es la expulsión de las cosas de la conciencia sino favorecer el conocimiento de las condiciones que alteran a la conciencia o que le fraccionan. El procedimiento de “renovación de conciencia” será siempre un proceso consecuente del ejercicio filosófico y no tal en sí mismo. Además, ¿es fiable lograr una conciencia pura? ¿En qué radicaría la pureza de la conciencia? ¿Puede una conciencia estar vacía de todo o llena de nada? Sartre (2006: 20) respondería a esto por medio de lo que llama conciencia espontánea. La describe del modo siguiente: “la conciencia espontánea es constitutiva de mi conciencia perceptiva”, pues bien, hemos de cuestionar si existe tal espontaneidad de conciencia.

Sartre (2006: 19-20) ofrece el ejemplo de que cuando se cree que se tienen quince cigarros en la cajetilla y se observa que sólo hay trece, espontáneamente, se pensará que faltan dos. En realidad, más que una consecuencia de la espontaneidad, lo que ha sucedido es una conciencia reflexiva inmediata más no pura. Es decir, para tomar conciencia de que son trece y no quince cigarros se necesita, antes el conocimiento de lo que los símbolos numéricos significan, saber que el quince es mayor que el trece; se debe tener la conciencia -con base en el pasado también negado por Sartre- de que se tenían, efectivamente, quince cigarros; así como, finalmente, se requiere la referencia de la unidad que le confiere a un cigarro ser un cigarro. No hay una naturalidad inmediata, sino que el contenido de ausencia de la conciencia ha sido mediatizado por un conjunto de conocimientos y nociones que le permiten reconocer la ausencia de dos cigarros. Si hacemos la pregunta sobre lo que falta en la cajetilla de cigarros a un niño de dos años, no sabrá que faltan dos cigarros puesto que quizás ni siquiera ha prestado atención -ni tiene perspectiva- de que los cigarros son una cosa deseable. La conciencia, entonces, facilita su trabajo por medio de los conocimientos y referencias aprendidas sobre números y situaciones. La conciencia moral, en ese sentido, no sería más que la repetición, a manera de eco, de las reglas que han sido introyectadas y esto es a lo que Fromm (1973) denomina “conciencia autoritaria”, o a lo que

Freud (2001) entiende como un aspecto del “superego”. No hay entonces tal espontaneidad de la conciencia sino una casi infinita cadena de condiciones que han sido impuestas a la conciencia sin que ella sea consciente de ser condicionada.

Desde la lógica anterior, tampoco es natural el proceso de desear a Dios puesto que la consideración sobre su ausencia o falta será siempre una consecuencia de nociones previas que predisponen la conciencia de su necesidad. Es posible afirmar que la búsqueda de Dios es un consecuente de las condiciones desde las cuales su ausencia es remitida a la conciencia.

Además de ser conscientes de la ausencia que deviene de la predisposición a una percepción de carencia, se podría afirmar que no hay tampoco pureza en la espontaneidad. Por ejemplo, si consideramos a un automovilista que haya recorrido varios kilómetros al día, difícilmente nos podrá explicar cuántas veces ha levantado su talón para frenar, cuántas veces ha visto el retrovisor o cuántas -en suma- ha observado su volante. Sin embargo, aunque no sepa explicar cómo fue ese proceso, lo ha hecho. Y lo ha hecho porque lo había realizado previamente. En otras palabras: un adecuado entrenamiento implicará una adecuación de la conciencia a las formas establecidas sobre cómo ha de hacerse algo en particular. ¿Ha sido por ello una conciencia pura, limpia, hueca, vacía o automática? No. La conciencia es producto de la contención de aprendizajes que, asociados a la representación de los fenómenos, generan interpretaciones de la realidad y de uno mismo. La conciencia no es más que una prostituta que reacciona según lo que se le ha solicitado hacer en su historia de vida, incluido en esto la idolatría o el rechazo por el yo, así como las representaciones sobre la divinidad. Aunque busque afirmarse la naturalidad del acto religioso, no puede negarse que siempre está mediado de una referencia cultural condicionante. No es lo mismo saber que se cree que poder explicar los motivos y orígenes de tal creencia.

4. La conciencia de lo Absoluto

Sartre (2006: 25) afirmó que “la conciencia no tiene nada de sustancial, es una pura apariencia, en el sentido en que no existe sino en medida en que se aparece”. No coincido

en la afirmación de que la conciencia es un vacío total que por lo tanto puede ser considerada como un absoluto. Expongo enseguida mis argumentos. Primero, si la conciencia es sólo apariencia, se estaría asumiendo que sólo se presenta cuando acontecen frente a ella los fenómenos en los que (con los que o por medio de los que) ha de aparecerse. Segundo, esto supone que la conciencia es contingente. Tercero, no podríamos hablar de algo absoluto si en sí mismo contiene la categoría de contingente como condición de existencia. Cuarto, si la conciencia sólo aparece en medida que aparecen los fenómenos, entonces, la conciencia existiría -de cualquier modo- como potencia de ser conciencia de algo, como una posibilidad latente potenciada a ser conciencia en medida de que se cumplan los requisitos de ser conciencia de algo. Quinto, Sartre ha dicho que no existen las potencias y hemos observado que la conciencia puede ser potencial, entonces, o no existe la conciencia o Sartre -al menos en esto- se equivoca. Sexto, el hombre comparte con la conciencia el carácter de contingente pues guarda dependencia a la misma conciencia. El yo es contingente a la conciencia puesto que ésta lo posee sin ser lo mismo. Séptimo, como para Sartre no hay libertad en la contingencia sino sólo libertad absoluta en cuanto que ella es, o en otras palabras, que es una libertad ontológica, entonces podría afirmarse una de dos opciones: o la ontología de la libertad es propiamente contingencial por lo que la libertad no es absoluta; o, por el hecho de que no es absoluta, entonces la libertad no existe y, de nuevo, Sartre se equivoca.

Conclusiones

La ausencia de la libertad nos hace desearla, la ausencia del ser en acto (sus potencias) permiten que la conciencia sea y, a la vez, la nada de los fenómenos (su inexistencia) implicarían la nada de la conciencia que, a su vez, supondría la nada del hombre. Sin embargo, a pesar de la imposibilidad de cualquier afirmación teológica categórica derivada de la fenomenología religiosa, la buena noticia es la probable afirmación de que la nada está siempre como posibilidad latente del ser y que no hay ser sin la nada puesto que la Nada absoluta es. La

anterior es la primera propuesta alterna a la religión y divergente del ateísmo tradicional: la de ser un nadante, es decir, alguien que contempla la nada de todo lo existente y que, a partir de ello, entiende su próximo devenir a la nada. Una segunda alternativa es la comprensión de la inoperante búsqueda del humano sobre lo Absoluto, el reconocimiento de nuestro vacío ante Dios, pero también, precisamente, el vacío de Dios, es decir, su inconsistencia ante la cognición. Una tercera modalidad, además del reconocimiento de la posibilidad de la existencia de Dios pero la imposibilidad de la cognición del hombre ante él, sería la desconexión de Dios y los fenómenos, entendiendo por tanto que el Universo se fenomeniza en sí mismo y no a partir de una voluntad superior. No hay entonces una visión homogénea de Dios, ni su presencia en los fenómenos; tampoco contamos con una conciencia pura para conocerle, por

ello: no hay forma de que la conciencia se conecte, al menos no directamente, con lo Absoluto.

Queda claro que “si debemos tener fe para creer algo o en algo, entonces la probabilidad de que ese algo tenga visos de certeza o de valor disminuye considerablemente” (Hitchens, 2008: 87). No obstante, pese a todo lo referido, siempre existirá –si así se elige– una eventual consolación en el *credo quia absurdum* enunciado por Tertuliano.

LECTURAS COMPLEMENTARIAS

Panikkar, Raimundo, *El Silencio del Buddha: una introducción al ateísmo religioso*, Siruela, Madrid, 1997.

Trías Eugenio, *La razón fronteriza*, Destino, Barcelona, 1999.

Unamuno M., *La agonía del cristianismo*, Porrúa, México, 1983.

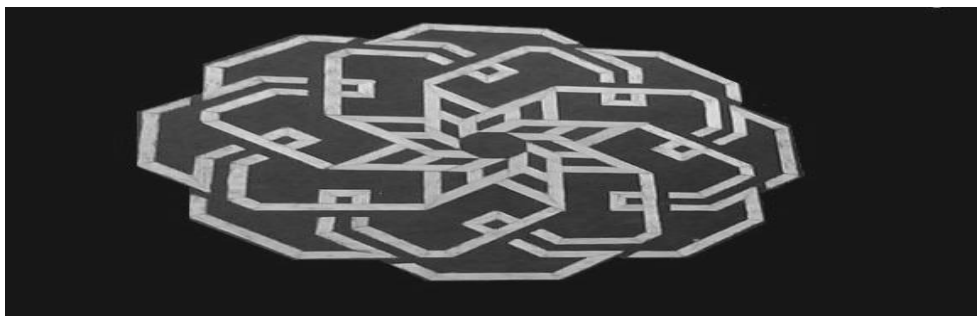
BIBLIOGRAFÍA

- Derrida J. & Cixous H. (2001). *Velos*. México, Siglo XXI.
Fromm, E. (1973). *Ética y psicoanálisis*. México: FCE.
Freud, S. (2001). *Esquema del psicoanálisis*. México: Paidós.
Hitchens, C. (2008). *Dios no es Bueno*. Debate: España.
Maza, E. (1999). *El diablo*. Oceano: México.
Merleau Ponty, M. (1971). *La prosa del mundo*, Madrid: Taurus.
Sartre, P. (2006). *El ser y la Nada*. Buenos Aires: Losada.



Héctor Sevilla Godínez: Doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana de la Ciudad de México y Doctor en Ciencias del Desarrollo Humano por la Universidad del Valle de Atemajac. Es profesor e investigador de Tiempo Completo en la Universidad del Valle de México, campus Guadalajara Sur. Es Miembro de la Asociación Filosófica de México y del Sistema Nacional de Investigadores de CONACYT. Forma parte del Comité Editorial de la Revista *Las Torres de Lucca* y del *Journal of Transpersonal Research*.

Recibido: 16/08/2014. Arbitraje aprobado: 8/10/2014.-



ENTRAMADOS DE PRODUCCIÓN SOCIAL Y REGULACIÓN DEL PODER

Marcelo Gambini

marcegambini@gmail.com

La familia junto con otras instituciones componen túneles de conexión y atravesamiento de las fuerzas sociales, de disciplinamiento de los cuerpos, de regulación de la catexis del campo social. Campo donde se produce una trama, una red de conexiones, una acción constante, un entramar, un entramado de entramados de producción social, llenos de mecanismos disciplinares, control, ligazón, pero también de fisuras.

Palabras clave: entramado, agujero de gusano, cuerda, poder.

The family along with other institutions make connecting tunnels and passages of social forces, of disciplining of bodies, regulación of cathexis to the social field. Field where produce a frame, a network connection, a constant share, rasterize, a network of trusses social production, full of disciplinary mechanisms, control, ligation, but also crack occurs.

Keywords: framework, wormholde, rope, power.

La familia es la institución más cercana a aquel sujeto que nace. Aquella con la que convive cara a cara un bebé-niño-joven. La familia actúa como un *agujero de gusano*⁴⁰, captura los flujos del campo social, las líneas de fuerza, haciendo que se plieguen sobre la familia los cuerpos y los afectos.

Se produce dentro del *agujero de gusano* familiar una circulación de cuerpos, de sus miembros, cuya materialidad se les asignan registros, nombres, funciones, marcas. Se produce allí una puesta en marcha de múltiples consignas del poder, de como ser, no ser y que hacer. Dispositivo que marca límites y espacios donde la materialidad humana precipita.

40 A partir del concepto de agujero de gusano acuñado por el físico Wheeler en 1957, se considera de manera análoga que la familia compone un espacio de circulación de los cuerpos. Un especie de túnel que captura flujos de afecto, la catexis del campo social. La familia es penetrada por dicha catexis y hace penetrarse por ella. Compone un agujero, una zona espacial de atravesamientos, por donde circulan líneas de fuerzas y se produce una captura de los cuerpos que allí habitan. Al mismo tiempo se compone una vía de conexión al campo social.

La familia así compone un especie de *agujero de gusano* Un *Wormholde* conectado al campo social y por cuyos bordes suceden un conjunto de fenómenos sociales. Por cuyo espacio-agujero circulan los cuerpos en procesos de codificación y disciplinamiento, facilitando o entelenciendo las conexiones al campo social.

Cada miembro en la familia es un *cuerpo-cuerda*⁴¹ capturada por dicho *agujero de gusano*. Pasa por allí anudándose, marcándose,

41 Cuerpo-cuerda, concepto acuñado por Gambini (2014) en *El punto de no origen*. Donde se ligan dos nociones: la noción de cuerpo, como aquello capaz de afectar y ser afectado; y la noción de cuerda, como un tipo de sistema compuesto por infinitos puntos de materia alineados, conectados, pero separados entre sí. Capaz de producir vibraciones, movimientos, fluctuaciones, lazos, nudos y tensiones. Un cuerpo cuerda entonces, es aquello que no sólo puede modificarse o modificar algo, sino es capaz de ligar, tensar, sostener, transferir vibraciones, producir efectos.

desencadenando en cada instante un momento en su trayectoria, un *gradiente de poder*⁴² que compone una huella en el túnel del agujero familiar, donde todo parece ligarse. Pero también, donde se anuda a otros y a otras instituciones poniendo en marcha dicho gradiente.

En el borde de la familia hay un horizonte de sucesos sociales, borde de líneas de conexión con lo social que penetran el agujero. Líneas que permiten producciones de registro, de lo que sucede, de lo posible, lo imposible que marcan el gradiente de poder de cada uno.

Se dan allí, en lo social, emergentes visibles, fenómenos enunciados, fragmentos accesibles, esquías de los trayectos de los miembros de la familia, de sus vínculos, de sus modos de estar y sentir el *agujero de gusano* familiar.

Los miembros de la familia componen *cuerpos-cuerdas* que vibran, y al mismo tiempo *campos de fuerza corporales y afectivos*⁴³ que son alterados por la acción de la institución familiar, pues esta compone mecanismos de disciplinamiento de los cuerpos, normalización de los comportamientos y ordenamiento. La familia intenta administrar los *gradientes de poder*, y al mismo tiempo lo social articula dispositivos de circulación y regulación de dicho gradiente, que atentan a favor y en contra de dicha administración.

Cada miembro de la familia se liga a mecanismos de producción social y a otros, componiéndose como *engranajes*⁴⁴ de

42 El poder siempre circula, pero la conexión entre la singularidad humana de cada individuo y la acción de los dispositivos sociales generan gradientes de poder, niveles de empoderamiento de la energía de los medios de producción social, niveles de decisión, de acción, de ejercicio del poder.

43 El campo corporal y afectivo es un espacio de interacción, conexión, de líneas de fuerza y de producción de afectos. Es un campo de fuerzas, un entre que construye el individuo. Como plantea Gambini (2013), en *Fragmentos. Microfísica y esquizoanálisis* un campo de fuerza es “un espacio de circulación de líneas de fuerza que actúan a distancia, generando acciones y variaciones de Intensidad, tanto de sus propios elementos como hacia los otros que actúan con él”

44 Cada sujeto compone una posición como engranaje, alimentando el funcionamiento de una máquina. Al decir de Deleuze y Guattari, una máquina es un conjunto de

máquinas de otras instituciones. Con ello se vehiculiza las acciones del campo social, las tensiones sociales, los lugares y posibilidades de cada miembro de la familia y los *gradientes de poder*.

Cada cuerda produce situaciones conexión-tensión-empoderamiento que no sólo se conforman familiarmente, sino que se extienden por el campo social. Campo social, familia y cuerpo-cuerdas se cruzan, se anudan, se enredan en *n* dimensiones; componen un *entramado de entramados*⁴⁵, configuraciones móviles.

Las cuerdas conforman un *entramado de entramados* de producción, racimos que se interconectan por líneas fuerza, por cuerdas de ligazón. Planos de registro y acciones en movimiento. Allí se dan procesos de disciplinamiento y control de los cuerpos generados por *agujeros de gusanos institucionales*.⁴⁶ Pero también se producen fugas, fisuras.

Cada institución se conecta a otras instituciones a distancia, se acoplan, se genera un entramado estriado de cuerdas de conexión. Una red llena de *agujeros de gusano* de captura de los cuerpos, transformación de los campos de fuerza corporales y afectivos y agenciamientos de múltiples tradiciones (culturales, políticas,

engranaje de conexiones, de impresiones, de marcas que entran en funcionamiento, son producidas y producen.

45 No existen separaciones totales entre el campo social, la familia y los *cuerpos-cuerdas*, existe una multiplicidad de conexiones que componen tramas de vinculación, producción, circulación del poder y corte. Tramas de cuerdas, entramados de configuración de discursos, acciones. Entramados que se ligan a otras tramas de producción social. A tramas de producción de conciencia, de pensamiento, de realidad. De esta forma se configura a cada instante un nuevo modo de *entramado de entramados*. Una trama de tramas productivas, donde el poder circula, pero también se intenta acumular en gradientes.

46 La Instituciones también compone un espacio de circulación de los cuerpos, de captura de sus flujos de energía y de catexis del campo social, son penetradas por dicha catexis y hace penetrarse por ella. Componen túneles, de atravesamientos, por donde circulan líneas de fuerzas y se captura de los cuerpos que allí habitan. La semejanza con el *Wormholde* familiar no es menor, pues la familia es una institución, entre todas las instituciones existentes.

económicas, pedagógicas, religiosas, entre otras).

Cada entramado de producción opera en una continua tensión y distensión. Existen movimientos ondulatorios entre la tendencia a sostener lo instituido y la tendencia a producir instituyente. Entre lo reproductivo y lo novedoso, donde siempre se ven zonas de cristalización social, de descomposición social, y metaequilibrio. Zonas de pobreza o riqueza fosilizadas, de cambios radicales o estabilidad que coexisten, se superponen, se cruzan, a veces en espacios marcados y limitados por muros y a veces en lugares más confusos.

Pobres, ricos, clase media, no reflejan meras situaciones económicas, reflejan un mar de relaciones sociales, de territorios, combate, flujos, poder, manejo de energía, dinero, control, capital, consumo, producción de lo posible y lo imposible, de ganancia y recortes.

Existen dos tendencias del tramado, una estriada producto por el accionar institucional disciplinario que busca ordenar los cuerpos, extraer su fuerza de producción y limitar los gradientes de poder. Y una tendencia singular-vital que opera generando líneas de fuga, células de vinculación, conexiones rizomáticas, colectivos, agrupaciones y modos de favorecer su circulación del poder.

Ambas tendencias operan en permanente interconexión y conflicto. Produciéndose y reproduciéndose maquínicamente, entrelazando fibras, componiendo cuerdas, tejidos, rizomas y estructuras arborescentes. Relaciones de todo tipo, que se establecen mediante la acción y conexión con los dispositivos sociales.

Al mismo tiempo, el propio *entramado de entramados* está invadido de accidentes, de vacíos legales, sociales, económicos, de momentos de improducción, de calentamiento social, rupturas, caos, agujeros, hilachas. Fibras que quedan sin conexión, y repetidos intentos de reorganización a nivel microsocial.

Una y otra vez hay producción de esquicias, fragmentos de procesos colectivos, masificados e individuales, fragmentos capaces de incrementar los *gradientes de poder*,

momentáneamente. Al mismo tiempo existe una conexión permanente de estos fragmentos por acciones institucionales, estatales, globales, individuales, que tienden a cortar las líneas de circulación del poder, de concentrar los gradientes en determinados polos, grupos, sectores sociales; sin que por ello sea posible impedir la circulación del poder.

El movimiento de la producción de cada tendencia del *entramado de entramados* de producción social es impresionante, sus líneas provienen y van a distintas direcciones gracias a la acción de los dispositivos.

Pero ¿qué es un dispositivo? En primer lugar, es una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilíneal. Está compuesto por líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales sería homogéneo por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas tanto se acercan unas a otras como se alejan unas a otras. Cada línea está quebrada y sometida a variaciones de dirección (bifurcada, ahorquillada), sometida a derivaciones. Los objetos visibles, las enunciaciones formulables, las fuerzas en ejercicio, los sujetos en posición son como vectores o tensores.” (Deleuze, 1999:155)⁴⁷

Los dispositivos generan procesos de cristalización, de configuraciones de orden, pero también líneas de fuga y descomposiciones. Desencadenan efectos de enunciación y de visibilidad sobre lo permitido, lo posible y lo imposible.

Los dispositivos “...<<rectifican>> las curvas anteriores, trazan tangentes, envuelven los trayectos de una línea con otra, operan idas y venidas, desde el ver al decir e inversamente, actuando como flechas que no cesan de librar una batalla.” (Deleuze, Guattari 1995:147)⁴⁸

La batalla en el dispositivo es por lo menos entre tres tendencias: reproducción,

47 Deleuze G. (1999). *¿Qué es un dispositivo?*, en Michel Foucault filósofo. Gredisa, Barcelona. p. 155.

48 Deleuze G., Guattari F. (1995). *El Anti-Edipo. capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona, p. 147.

mantenimiento y de desmantelamiento: Reproducción para intentar regenerar el mito de lo que alguna vez funcionó, y con ello de conservar un *gradiente de poder* a nivel imaginario y simbólico. Desmantelamiento de lo que es insostenible seguir manteniendo sin variación, y con ello hacer circular el poder. Mantenimiento de lo que aún funciona aunque en forma estropeada, y con ello intentar sostener los modos defectuosos de producción y relacionamiento social.

Estas tendencias nos muestran algo, los dispositivos siempre se conectan a producciones deseantes. *“Hay producción deseante desde el momento que hay producción y reproducción sociales.”* (Deleuze, Guattari, 1995:147)⁴⁹

La producción del deseo se intenta disciplinar mediante un estriamiento del entramado social de conexiones, mediante la acción de las máquinas sociales precapitalistas, máquinas especialistas en producir las cuerdas del registro, del estriamiento, de las formas claras y distintas, de los nudos, los modos de organización, diagramación e inscripción. Limitando la circulación del poder, extrayendo su energía, haciendo que eso se utilice de otros modos, en otras vías, aun contra la propia producción social.

La máquina social es literalmente una máquina, independiente de toda metáfora, en tanto que presenta un motor inmóvil y produce distinta clase de cortes: extracción de flujo, separación de la cadena, repartición de partes. Codificar los flujos implica todas estas operaciones. Esta es la tarea más importante de la máquina social, por ello las extracciones de producción corresponden a separaciones de cadena, resultando la parte residual de cada miembro, en un sistema global del deseo y el destino que organiza las producciones de producción, las producciones del registro y las producciones de consumo. Flujo de mujeres y de niños, flujo de rebaños y granos, flujo de esperma, de mierda, de monstruos, nada debe escapar. (Deleuze, Guattari, 1995:147)⁵⁰

Flujos codificados, diagramados organizados por la acción institucional, acción que genera segmentos, líneas, cortes y cuerdas de conexión. Fibras cuyos extremos se fijan por el calor de las máquinas del campo social.

Las cuerdas de cada entramado componen diagramaciones molares, diagramación de niveles de poder, niveles de intensidad, niveles de posibilidad.

Formación de trazados, de tejidos, de entramados, que dibujan lugares, componen relieves, modos de relacionamiento social, conexión y agenciamiento, que atrapan, asfixian en su red, pero que también conectan, permiten la extracción y la producción de poder componiendo organizaciones, dogmas, modos de existencia y vinculación.

Las máquinas sociales precapitalistas no logran capturarlo todo. Hay flujos que logran escapar de sus redes, circulan en fuga, no se dejan codificar, flujos de los *cuerpos-cuerdas* sin la categorización del soma, de afectos, de vida más allá del registro. Flujos de poder que se ligan al movimiento, el cambio, el intercambio, la inversión, el riesgo. Flujos que desgastan las cuerdas, generan fugas a lo instituido, filamentos, hilachas y nuevos agujeros.

Sin embargo dichos flujos no escapan del todo:

El capitalismo es la única máquina social, como veremos que se ha construido como tal sobre los flujos descodificados, sustituyendo los códigos intrínsecos por una axiomática de las cantidades abstractas en forma de moneda. Por lo tanto el capitalismo libera los flujos del deseo, pero en condiciones sociales que definen su límite y posibilidad de su propia disolución, de tal modo que no cesa de oponerse con todas sus fuerzas exasperadamente al movimiento que le empuja hacia ese límite. (Deleuze, Guattari, 1995:145)⁵¹

El capitalismo decodifica los flujos de los límites impuestos por las cuerdas del

49 Deleuze G., Guattari F. (1995). *El Anti-Edipo. capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona, p. 147.

50 Deleuze G., Guattari F. (1995). *El Anti-Edipo. capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona. p. 147.

51 Deleuze G., Guattari F. (1995). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona, p. 145.

entramado de entramados, intenta arrasar su diagramación, axiomatizar todo, capturar todos flujos descodificados bajo las lógicas del capital. De esta forma de la misma manera que se promueve la liberación de los flujos de las máquinas sociales precapitalistas, se compone y recompone en cada instante una máquina que compone un socius capitalista.

Vivimos en un socius esquizofrénico que no cesa de descomponerse y cristalizarse, entre la molarización producida por el accionar maquínico de entramado social y el accionar molecularizante del capitalismo, que intenta descomponer todo límite. El socius se encuentra en una eterna ambivalencia entre la máxima codificación y la máxima liberación de flujos, entre la máxima descodificación y la máxima axiomatización capitalista. Ente el rigorismo y la descomposición de todo código.

Se compone un cuerpo sin órganos de flujos indiferenciables entre las cuerdas y los entramados, un vacío lleno de preflujos entrecruzado con una diagramación de flujos. Se compone un mosaico en pleno movimiento ondulatorio, una red flotante, un mar lleno de arabescos, múltiple, complejo, en un continuo proceso de diagramación, descodificación y axiomatización.

Bibliografía

- Deleuze G., Guattari F. (1995). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*. Paidós, Barcelona.
- Deleuze G. (1999). *¿Qué es un dispositivo?* En *Michel Foucault filósofo*. Gredisa, Barcelona.
- Gambini M. (2014) *El punto de no origen*. En *Ariel. Revista de filosofía. Nro 14*. Red Filosófica del Uruguay.
- Gambini. M. (2013). *Microfísica y esquizoanálisis. Estudios de los campos de fuerza corporales y afectivos*. Levy. Montevideo.

Los entramados se entretajan en todo momento, la producción de entramados muestra nuevas caras del poder, aparentemente diferentes, pero todas ligadas a procesos productivos que a fin de cuentas producen lo real. En dichos procesos no sólo se codifica la vida y se generan procesos de disciplinamiento y control, sino que además se regulan y alimentan nexos con el campo social que interviene en la producción del pensamiento.

Recomendaciones Bibliográficas

Sobre Poder: Foucault M. (2007). *Nacimiento de la Biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires.

Foucault M. (2003). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo veintiuno. Buenos Aires.

Sobre entramados: Dabas E. (1995). *Redes. El lenguaje de los vínculos: hacia la reconstrucción y el fortalecimiento de la sociedad civil*. Paidós. Buenos Aires.

Sobre cuerdas: Greene B. (2006) *El universo elegante. Supercuerdas, dimensiones ocultas y la búsqueda de una teoría final*. Drakontos. Crítica. Planeta. Barcelona.



Marcelo Gambini: Licenciado en Psicología y Docente de Enseñanza Media de la especialidad Química. Investigador y colaborador del Proyecto “Formación de la Clínica Psicoanalítica en Uruguay” del Instituto de Psicología Clínica. Facultad de Psicología. Esquizodramatista en Casa INJU-MIDES y comunicador psicosocial en Radio Carmelo.-

Presentado: 17/09/2014. Arbitraje aprobado: 28/09/2014.-



Autor: Roberto Marcelo Falcón. Pintura al óleo.
Título: razón artística, Versailles 2014

RAZÓN ARTÍSTICA

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

La razón artística nos invita a vivir experiencias colectivas, creando para ello espacios festivos o hemisferios errantes en los cuales confluye lo diverso. Se revela así la existencia de una sabiduría artística o inteligencia barroca que hipnotiza la razón, como modo de invitarle a participar de espacios vaporosos que no requieren control, sino inmersión. La razón artística nos seduce e inicia en los vértigos de lo existente, en la majestuosidad de un presente carnal.

Palabras claves: fisura, penumbra, pasaje, experiencia, seducción.

The artistic reason invites us to live collective experiences, thus creating public spaces or wandering hemispheres which converges diversity. The existence of a baroque intelligence mesmerizing reason, as a way to invite you to vaporous spaces that do not require control but reveals immersion well. The artistic reason seduces and starts in dizziness of the existing, in the majesty of a carnal present.

Keyword: fissure, semidarkness, passage, experience, seduction.

Fisuras cotidianas

El teatro de las relaciones cotidianas ofrece infinitas experiencias sensibles, vértigos que nos imantan y nos hacen ser junto a los demás. Estos acontecimientos viscosos hacen de los espacios, una comunión de manifestaciones sorprendidas que nos seducen. Las mezclas aleatorias del presente, estas pócimas laberínticas, intrincadas y enmarañadas, nos sumergen en sus contagiosos vórtices cuánticos. La experiencia ordinaria cuando ofrece esta viscosidad atractiva, se revela como una fisura artística, barroca, como un trayecto plegado y replegado, que uniendo lo material e inmaterial, lo tangible e intangible, lo profundo y superficial, lo nocturno y lo diurno, abre todas las puertas para estar juntos. Aquí lo presente, ausente y la promesa sensible de lo que vendrá, se mezclan clandestinamente en la comunión de lo diverso. Tal realidad nos

inicia, nos sumerge en los torrentes circulatorios del cuerpo social, en la continua confusión barroca, en la intensa sensación de sentirnos transportados irremediamente en un alma colectiva, según Maffesoli (2012). Esta fusión inesperada nos impulsa hacia otros pliegues existenciales, en los cuales lo material y lo inmaterial participan de un creativo mosto vivo, escapando radicalmente a todo lo que impide, controla y domestica. Lo barroco son fisuras en lo estanco, una fuerza que nos imanta, un acontecimiento viscoso que nos invita a respirar la comunión dinámica de lo diverso, de todos los opuestos participando en una *fluidez infinita*, según Wolfflin (1945). Vivir esta realidad es comprender la experiencia artística, como la unión de lo corpóreo e incorpóreo, de lo térreo y espiritual. Ligado a ello, lo cotidiano puede participar de toda sensación que nos *eleva y nos hace*

descender, Deleuze (1989), hacia otras regiones de lo real, hacia otros pliegues enigmáticos del conocer y sentir juntos.

La experiencia barroca, sensible, es simultáneamente táctil, sonora, olfativa, visual, gustativa, una multiplicidad de correspondencias sorprendidas e incontroladas que nos devoran, que nos lanzan hacia un torbellino de vertiginosas relaciones. Situación que revela la experiencia artística como una *socialidad sensible*, como la oportunidad de gozar en un silencio, en secreto, sin anticipación racional. Por lo tanto, la experiencia es una tela mágica de infinitas hebras, de majestuosas vibraciones lujosas y secretas, que invocan la danza de lo heterogéneo. Ser envueltos por esta experiencia, fuera de toda estrategia que margina lo sensible, fuera de toda *falsa precisión* (Vaz Ferreira: 1962), sí es posible percibir colectivamente, afectivamente, sí es posible respirar en la complejidad del presente. Estamos ante una *complicidad sensible* que hace de la experiencia la ocasión de escapar de toda homogeneidad de comportamientos.

Esta inmersión colectiva en el instante actual, fugaz e intenso, no es ninguna trampa, engaño o artificio, sino una viva *hipnosofía*⁵² o hipnosis de la razón, un éxtasis multiescénico y multisensorial que nos amplifica ofreciéndonos la oportunidad de ser junto a los demás, junto al todo existencial. Si la *razón crítica* utiliza la trampa o *vitriolo dulce* para excluir los sentidos en busca de un fin, la *razón artística* a través de la experiencia errática, les invoca. De este modo, la experiencia barroca invita al intelecto a participar de una sensible inteligencia colectiva. La razón artística o barroca, ajena a todo vitriolo dulce que anestesie los sentidos, desarrolla una seductora hipnosofía que duerme la razón, para despertarla en otras regiones de lo real. La hipnosis artística o experiencia barroca, actúa de lazo de oro, ligando dos antagónicas realidades: *razón y sensibilidad*. La actitud barroca o artística, es una forma de estar en el mundo, sintiéndolo como un proceso vivo y colectivo de invenciones, de pasajes pluridimensionales. Solamente de este modo la razón deja de ser un fármaco duro que obstruye los canales sensibles de estar juntos, para

participar como invitada de honor en la fiesta de los sentidos, en estas corrientes que vivifican el cuerpo social o experiencia colectiva. La experiencia artística es una potencia activa que alabea lo existente, que invita al ser a vivir dinámicamente fundido al todo. Estamos ante una energía vertiginosa que nos envuelve, baña, cubre y curva, provocando torbellinos de realidad, concavidades sensibles que hacen de lo real una textura porosa, una miríada de ventrículos sensibles. Estar juntos en la experiencia, conforma un movimiento afectivo, una *sístole sensible* que nos reconecta con los aspectos instintivos de nuestra naturaleza. La contracción del cuerpo colectivo, es una vivencia que nos conmociona e invita a participar de las potencias grupales, de todo aquello que hace posible a partir de la reunión. Realidad en la cual el espacio, la materia y la persona, dejan de ser inertes, para contagiarse de la atractiva vida de los sentidos.

Penumbras festivas

La ausencia de fronteras entre lo estanco y dinámico, la luz y sombra, lo consciente e inconsciente, hacen de la experiencia artística una confusión viva, un torrente vital que nos arrastra hasta las dimensiones sensuales de la existencia. La reunión de opuestos es parte de toda experiencia sensible; situación festiva que se revela como un enmarañamiento seductor evidenciado en la relación plegado y desplegado, en las palabras de Gilles Deleuze:

“Siempre hay un pliegue en el pliegue, como también hay una caverna en la caverna. La unidad de materia, el más pequeño elemento de laberinto es el pliegue, no el punto, que nunca es una parte, sino una simple extremidad de la línea. Por eso las partes de la materia son masas o agregados, como correlato de la fuerza elástica compresiva. El despliegue no es, pues, lo contrario del pliegue, sino que sigue el pliegue hasta otro pliegue” (1989:14).

Vivir lo plegado y desplegado ofrecido por la dimensión sensual de la experiencia, dona la oportunidad de explorar el mundo desde la inmersión en él, desde el encuentro gozoso de todo aquello que se opone. Situación que se transforma en una realidad envolvente que aumenta todo lo que de ella participe. La corriente multidireccional de la experiencia

⁵² Neologismo emergente del trabajo post-doctoral de Roberto M. Falcón, sobre una filosofía de los procesos de investigación y formación artística, París V, La Sorbonne, Universidad René Descartes.

sensible, con estas características, elimina las fronteras entre lo encontrado, haciendo posible vivenciarles como potencias complementarias de una bella realidad. La experiencia nos pone en contacto con un claroscuro sensible, situación que hace posible que nos iniciemos en las penumbras sensoriales de lo real. La reunión barroca como experiencia artística, tiene la particularidad de identificar lo diverso, de incorporar celebrando. Ahogarse en las interioridades fértiles de lo existente sin dirección específica, provoca atractivas y vertiginosas suspensiones sensibles. Ser devorados por la experiencia, por sus enormes fauces, ofrece la posibilidad de bucear por las entrañas de lo real. Todo lo que se pierde y naufraga o es engullido por la experiencia, por sus cavernas acuosas, renace colectivamente desde sus profundidades una vez eyectado. Las dimensiones sensoriales de la experiencia artística, están regidas por la *lógica objetiva del corazón*⁵³, es decir, por una viva inteligencia afectiva.

La fiesta barroca como experiencia intestinal, está conformada primeramente por las *fuerzas primitivas* o arquetipos instintivos encarnados en lo colectivo, así como también por todos los accidentes ocurridos por fuerzas externas. Según Gilles Deleuze:

“El mismo movimiento siempre está determinado desde afuera, por choques, en la medida en que está relacionado con la fuerza derivativa, pero también unificado desde dentro en la medida en que está relacionado con la fuerza primitiva. Bajo la primera relación, la curvatura es accidental y deriva de la recta, pero, bajo la segunda, es primera. Por eso el resorte unas veces se explica mecánicamente por la acción de un ambiente sutil, otras se comprende desde dentro como interno al cuerpo, “causa del movimiento que ya está en el cuerpo”, y que sólo espera del afuera la supresión de un obstáculo” (1989: 23).

Esta confluencia de fuerzas reconforma lo real, evidenciando que la danza de potencias opuestas, crea y recrea, pliega y repliega. Todo lo que interviene en esta experiencia queda

imantado por ella, por sus lógicas sensibles e internas, y por las potencias externas que le influyen. Estamos ante una doble o simultánea determinación, desde fuera por las fuerzas racionales y desde dentro, por las fuerzas sensibles, artísticas o instintivas. Es así que la curvatura o pliegue de lo cotidiano, esta bella inmersión colectiva en lo sensible, es un eco seductor que nos transporta por los pasajes sinuosos de lo vital.

Hemisferio errante

Estamos en un territorio replegado, en un atractivo hemisferio errante en el cual es posible vivir vértigos sensibles, infinitas correspondencias creadoras. Espacio dinámico en el cual proliferan infinitas trampas mágicas a la razón desencantada, a todo lo que marcha linealmente en el afán enfermizo de controlar. El intelecto es invitado a sumergirse en espejismos fértiles, en realidades especulares cóncavas y convexas que le hacen estallar o aumentarse. Cuando la razón extiende su incidencia por íntima relación con lo sensible, súbitamente emerge un espacio de relaciones atractivas, un oasis mágico en medio de áridas realidades. Ahogarse en estos territorios es renacer rodeados de belleza incomparable, es comprender vivamente el milagro barroco, es decir, el éxtasis, clímax u orgasmo creador. La intensa contracción vital que acontece en este hemisferio errante, en los pliegues sensoriales de lo real, hace posible vivir éxodos sistémicos, que bien podemos entender como el lujo mayor de la vida. La experiencia artística es un pasaje lujoso, sorpresivo, errante y seductor, una vorágine que nos invita a conocer juntos, a fundirnos en una fiesta resonante.

La experiencia artística, barroca, es adorcista, debido a que hace posible poner en acción todas las potencias de las personas. Es este *adorcismo barroco*, una vivencia radicalmente diferente a lo construido o proyectado, pues es la manifestación de las fuerzas primitivas. Estamos ante una *supra-experiencia* o energía desbordante, que hace posible la trasmigración de las personas hacia una realidad vaporosa y multidimensional. Lujo migratorio que propone la experiencia artística, barroca o errática, en el cual el todo es vinculado por un lazo áureo, por un hilo sensible que todo humedece. El barroco como perfume de la experiencia, es un juego que

⁵³ L'Amour, Revue Les cahiers européens de l'imaginaire, Paris, CNRS Editions 2012: Apolline Torregrosa y Roberto M. Falcón, *La logique objective du cœur ou l'ordo amoris selon Max Scheler*, pág. 260.

provoca un *nacimiento erótico* según Bataille (2009), una muerte simbólica que inicia a las personas en la amalgama de lo real, en el mosto de lo vital. La experiencia sensible, barroca, provoca la desaparición del individuo, ya que lo funde en el seno de un colectivo sensible. Por lo tanto, la razón artística es potencia barroca, una colectiva energía psíquica-sensible que crea micro fisuras en todo lo que impide, generando de este modo, pasajes sorprendentes. La lógica artística o ley objetiva del corazón, mezcla tierra y espíritu, trabaja cotidianamente con esta materia sensible, onírica, imaginal; realidad que nos sumerge en las profundidades de lo superficial. Los infinitos planos curvos de esta vivencia, crean un ambiente, una temperatura fértil que no engaña, sino que invita. Dibujando profundidades en lo plano y superficies planas en lo profundo, nos pregunta activamente sobre el misterio de la vida y la muerte. Fuera de la trampa desleal y dentro de hipnosofía fraterna, sincera, la experiencia barroca multiplica microfisuras sensibles.

Estamos ante experiencias que tienen un aura mágica, un resplandor que ciega la razón, logrando así que participe de otro modo en la fiesta sensible de lo heterogéneo. La inmersión en lo artístico, en lo barroco, es navegar por infinitos hilvanos entre todo lo distante. Red de enlaces fantásticos que se convierten en canales de navegación, en senderos no trazados que hacen de la existencia una aventura. Dentro de esta situación, la contemplación es activa, lo estático dinámico y la vida personal, un espacio de encuentros. La experiencia artística es una ebullición incontrolada, una *hiper-yuxtaposición* de pequeñas y grandes dimensiones, de secretas y evidentes relaciones. Realidad poliédrica cuyos bordes son inexistentes, cuyas fronteras son todas porosas, cuyos senderos son un continuo en todas direcciones. El espacio de la experiencia y la experiencia como espacio, nos inicia en una escritura colectiva hecha de imágenes, sonidos e infinitas sensaciones táctiles y olfativas. Alejados del acoso del fin, del control de lo racional, ingresamos en las super-experiencias o vivencia artística, donde lo plegado y lo desplegado danzan juntos. Las dimensiones híbridas de lo real, son un *hiperespacio sensible*, sensual, artístico, barroco, que nos atrae y nos tira al fondo lujoso de nosotros mismos en resonancia con el todo.

Pasajes desbordantes

Inmersos en este ambiente emerge una inteligencia colectiva seducida y seductora, impulso que revela la existencia de una viva razón artística o barroca. Esta potencia aumentada que experimenta, indaga, descubre, ofrece y se aventura en desconocidos pliegues de lo real, nos invita a navegar en lo sensible e instintivo. La *sabiduría artística* invoca un conocimiento singular a través de la experiencia activa y colectiva. Pinta espacios compartidos que despliegan las potencias de las personas, alejando todo lo que les obstruye⁵⁴. Situación que integra lo animal de lo humano, favoreciendo la comprensión instintiva de un mundo pluridimensional. Realidad en la cual lo imaginal es un pliegue significativo, un pasaje que origina un conocimiento hiper-plegado, conectivo e interdisciplinar. Lo propio de estos paréntesis o microclimas de lo real, es estar abiertos al encuentro con lo extranjero, diferente, heterogéneo. Ambiente desde el cual indagar, inventar, aprehender y ofrecer es connatural. Abrir pasajes desde la experiencia artística es sumergirse en las penumbras de la existencia, es residir en una activa inteligencia grupal. Las grietas que genera la razón artística en lo pétreo, pueden ser entendidas como pasadizos oníricos, como fisuras a través de las cuales corren mezcladas las fuerzas destructivas y creadoras. De este espacio de confluencias de las potencias accidentales (externas) y primitivas (internas), emana un *elan vital* necesario para alabear todo lo considerado real. El sistema circulatorio que delata el barroco, nos hace comprender que la inteligencia sensible que le recorre, es un fluido que nutre. Esta potencia sanguínea es sensual, errante, es un fluido vivo que restaura y reencanta lo cotidiano. La iniciación ligada a la experiencia barroca, es inmersión en una flama colectiva, encendida por la razón artística. Las personas deambulan mezclándose con la penumbra mágica de la experiencia, vivificando de esta forma un conocimiento sensible e instintivo. Errar en este claroscuro es dibujar pasajes o fisuras hacia otros modos de relacionarse con lo conocido y lo desconocido. Lo inesperado es una presencia desbordante, impactante, que nos hace vibrar. Toda experiencia artística, errática

⁵⁴ Ilustramos esta noción con la obra de P. P. Rubens, *Minerva protege la Paz de Marte*, Londres, 1629-1630.

y barroca, nos sumerge repentinamente en las vías negativas de la existencia, en las capilaridades curvas de la vida, en los espesores fantásticos del hiperespacio sensible. La razón artística nos inviste con una toga de pétalos, de diversas sensaciones, para que ingresemos en el sueño lúcido de un conocimiento sensible. La convergencia de lo comprensible y lo misterioso, traza una *erratógrafía*⁵⁵ que actúa de pasaje mágico entre las diversas dimensiones de lo real, entre los laberintos de lo existente. La razón artística es un atajo instintivo, que hace posible ingresar en los territorios arcanos de la vida. La experiencia barroca, es un crisol infinito, sol nocturno o vía negativa que vive en la sombra de toda saturación racional. En las penumbras de lo instaurado, existe la indagación instintiva, el juego enigmático que crea intersticios suprasensibles. La liturgia barroca actualiza las potencias de las personas, propiciando la manifestación de un *saber recíproco*, según Georg Simmel (2009).

La experiencia compartida se manifiesta como una irradiación que invita a descubrir tesoros sorprendidos, seductores. La invención colectiva es un viaje acausal donde lo ancestral se manifiesta, se entrega, se reconfirma y retoma su lugar como lo establece Michel Maffesoli (2012, 58). La experiencia artística como atajo instintivo, es la alternativa a toda experimentación como camino lineal que une con una recta dos puntos, olvidando la aventura del trayecto. La razón artística dibuja escenarios curvados en todo lo plano, experiencias que brotan como oasis en la aridez de lo desencantado. La experiencia como

aventura, es la viva encarnación de una colectiva razón artística que en su deriva genial *reencanta el mundo*, según Michel Maffesoli. Estas trans-experiencias que ofrece la inteligencia sensible, son un mosto multidimensional y multisensorial, una amalgama gozosa que crea pasajes sorprendidos con la complicidad de los participantes o personas que se inician en estas atmósferas. Estamos ante viajes colectivos, tránsitos imaginables que ligando lo diverso, crean. Finalmente, la razón artística o barroca, conforman un territorio replegado y alternativo, que entendemos como *microclimas sensibles*, según Apolline Torregrosa Laborie. La experiencia barroca es un intersticio seductor que nos envuelve e inicia en espacios ajenos a lo establecido, haciendo posible nuestra natural incorporación en lo desbordante. Abundancia, exceso sensible que resiste a todo lo que impone, obliga, domestica, detiene y fragmenta. Experiencia que vive en los márgenes implosivos de lo controlado, sudando un perfume afectivo que se transforma en el secreto sensible del grupo. El barroco y todas sus manifestaciones, es la encarnación de una lógica viva o razón artística, radicalmente ajena a toda imposición contractual. La persona integrada, inmersa en esta realidad atractiva y replegada, se relaciona con los demás, con el todo heterogéneo, en un ambiente orgánico. La razón artística y las experiencias que dona, evidencian la existencia de una viva y fresca *socialidad barroca*, de relaciones que hacen posible la inmersión colectiva en lo simbólico, en lo sensible.

Bibliografía

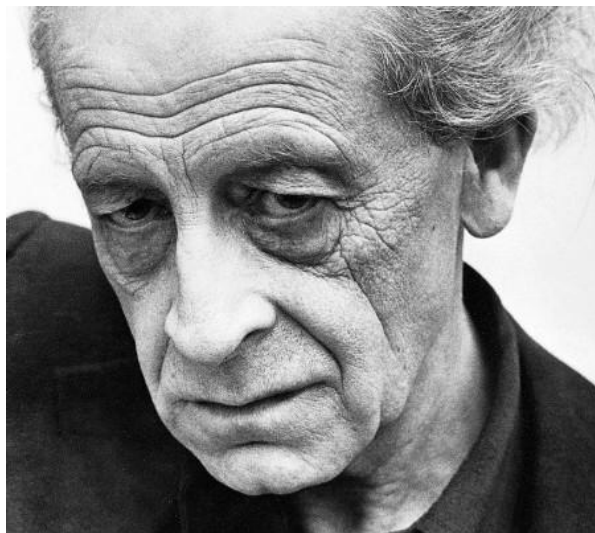
- Bataille, G. 2009. *Les larmes d'Éros*. Paris, 10/18.
Deleuze, G. 1989. *El pliegue*. Barcelona, Paidós.
Maffesoli, M. 2012. *Homo eroticus*. Paris, CNRS Editions.
Simmel, G. 2009. *Secret et sociétés secrètes*. Dijon, Circé.
Vaz Ferreira, C. 1962. *Lógica viva*. Buenos Aires, Losada.
Wolfflin, E. 1945. *Conceptos fundamentales de la historia del Arte*. Madrid, Espasa-Calpe.

Roberto Marcelo Falcón: Doctor en filosofía del ecoproyecto o trayectos sensibles, Universidad de Barcelona; post-doctoral sobre procesos de investigación y educación erráticos, Paris V, La Sorbonne, Universidad René Descartes. En Francia: responsable del grupo de investigación GREAS/CEAQ, Paris V y Prof. de Sociología de la Cultura. En España: colaborador en Educación artística, universidades de Girona, Tarragona, Vic, Granada y Sevilla. Investigador OEPE, Universidad de Valladolid y CUICA, Universidad Autónoma de Madrid.

Recibido 24/09/2014. Aprobado arbitraje: 17/10/2014. -



⁵⁵ Neologismo emergente del trabajo post-doctoral de Roberto M. Falcón, sobre una filosofía de los procesos de investigación y formación artística, Paris V, La Sorbonne, Universidad René Descartes.



Jean Améry. Imagen tomada de:
<http://fidelchecosmos.wordpress.com/2010/02/11/die-linke-israel-jean-amery-und-der-ehrbare-antisemitismus/>

¿POR QUÉ LA GENTE SE SUICIDA? LA OTRA VERSIÓN

Jairo Cardona
maestrodelclan@hotmail.com

En este escrito se quiere tomar distancia de la definición clásica de “suicidio”, para acercarnos a la mirada del sujeto. ¿El suicida es un loco y hay que curarlo? ¿Se puede tener náusea de la vida? ¿El suicidio es una acción egoísta? Trataremos de dar respuesta a estos interrogantes, mostrando el otro lado de la muerte voluntaria, para darnos cuenta por qué algunas personas se suicidan y por qué tal decisión no los convierte en monstruos, sino sólo en la muestra de una vida diferente.

Palabras clave: suicidio, locura, hastío, fracaso, mensaje

In this paper it is intended to take distance from the classic definition of suicide in order to go towards a look centered on the subject. Is the person about to commit suicide an insane person? Does he need a cure? Is it possible to feel sick of life? Is suicide a selfish action? These answers are looked for a long this paper in a attempt to show the other side of Voluntary death, to understand why some people commit suicide and how this decision doesn't become them monsters, but it shows other way to consider life.

Key words: suicide, madness, boredom, failure, message

Trataremos de comprender la situación del suicida y su deseo de morir, intentando describir desde afuera lo que posiblemente sucede al interior de su vida, sobre cómo experimenta el sufrimiento en carne propia, el fracaso total de la existencia que lo lleva a darse muerte, producto de un sentimiento de hastío, por el cual, aunque lo intente, no logra encontrar un sentido para vivir. Para lograr nuestro propósito, acudiremos especialmente a Jean Améry (Hanns Chaim Mayer), el cual, en su obra *Levantar la mano sobre uno mismo: Discurso sobre la muerte voluntaria*, hace una réplica ante la concepción tradicional del suicidio, tratando de acercarnos a lo que

podríamos llamar *la mirada del suicida*, a aquella forma diferente de ver el mundo y comprender la vida y la muerte, una visión que la mayoría no puede entender. A partir de todo lo anterior trataremos entonces de responder a una pregunta concreta: ¿por qué la gente se suicida?

Tratar de explicar la perspectiva del suicida

Améry afirma, en principio, que aquellos que se suicidan prueban algo: que la vida no es el bien supremo, como normalmente se cree. Sin embargo, al llevarnos a tal conclusión, ellos mismos caen en una

contradicción del tipo: "*muero, luego soy*. O bien: *muero, luego la vida y todos los juicios posibles no son válidos*. O bien. -*muero, luego fui*, por lo menos en el momento anterior al salto, necio de mí, lo que no pude ser porque la realidad me lo negó..." (Améry, 2005:36). Esta paradoja nos permite acercarnos a la perspectiva del suicida, al enigma que comprende el porqué de su acto, el cual se muestra como algo ilógico, como una acción que va en contra de la lógica de la vida.

Si queremos llegar a entender la realidad del fenómeno suicida, nos dice Améry, tenemos que dejarnos envolver por el absurdo y por la contradicción, pues sólo a través de esos lentes accedemos a la perspectiva del suicidante (aquel que se da muerte a sí mismo) y del suicidario (aquel que quiere suicidarse, tanto si lo desea realmente o si solamente quiere llamar la atención); ya provistos de esa nueva visión, podemos volver sobre un acontecimiento fundamental y necesario para comprender este tema: la muerte. Tanto aquella muerte de la que sabemos que algún día vendrá, como la muerte voluntaria son nuestro campo de reflexión. La primera describe una muerte "natural" hacia la cual nos vamos dirigiendo normalmente en la medida que envejecemos, en la medida que el cuerpo se va deteriorando. A esta, aunque sabemos que es inevitable, le tenemos un inmenso miedo y la evitamos en toda conversación. Sin embargo sabemos que es la posibilidad suprema, que está por encima de todas nuestras posibilidades, aunque sea para eliminarlas. La segunda, se refiere a una muerte súbita que se considera socialmente como "antinatural", ya que no se permite que la naturaleza obre por sí misma, que los procesos biológicos se cierren y que las funciones corporales cesen, sino que la persona, por mano propia, decide adelantarse, unos con más y otros con menos conciencia de lo que hacen, lo cierto es que aquel salto es producto de un peso insoportable. El suicida pone en evidencia la composición lógica del sujeto que no es más que una contradicción: ser/no-ser. Aquel que se da muerte trae a la fuerza a ese no-ser y por eso cae en el sinsentido, se convierte en un ser del sinsentido, pero no en un loco. Hay que sacarnos de la cabeza que todo aquel que se suicida es un enfermo mental y que es una obligación curarlo. En palabras de Améry:

Cuando alguien provoca con violencia este no-ser, se convierte en ser humano del sin-sentido. Del sin-sentido, no de la locura. Quien da el salto no necesariamente se ha hundido en la locura, ni siquiera está en todos los casos "trastornado" o "perturbado". La inclinación a la muerte voluntaria no es una enfermedad de la que uno haya de ser curado como de las paperas (Ibíd: 39).

¿Todo suicidario está loco y hay que curarlo?

Generalmente se cree que cualquier persona que haya intentado suicidarse o tan sólo haya pensado en la posibilidad remota de hacerlo, tenga algún tipo de locura, pues no es correcto (para la sociedad) pensar esas cosas. Es cierto que muchos suicidantes y suicidarios se han encontrado vinculados a algún desorden psiquiátrico, pero en la mayoría de los casos no hay una desconexión total de la realidad, una pérdida de la conciencia; es decir, como la persona sabe lo que quiere hacer (suicidarse), la sociedad cree que necesita ser convencido de que quiere hacer otra cosa (vivir). La sociedad, entonces, piensa que está obligada a "curarlo", "ya sea mediante parloteo psicoterapéutico, mediante electrochoques, o mediante quimioterapia, y si todo esto no ayuda, encerrándolo de vez en cuando. Una vez en la torre de los locos resulta invisible, no molesta; además, está tan bien vigilado que le será imposible llevar a cabo con éxito la muerte voluntaria..." (Ibíd:65). Pero lo que saben los especialistas es sólo lo que ven de afuera, sólo el suicidario entiende su tragedia, vive su propio sufrimiento y conoce su verdadera situación.

Améry no está de acuerdo con esta supuesta obligación social de "curar" al suicidario; es más, la considera un delito, ya que cualquier medicación o tratamiento que se le imponga a la persona, que ya de por sí es diferente (por la forma en que concibe la vida y la muerte), en otro aún más diferente: un yo impuesto. Después del tratamiento psiquiátrico o psicológico, el suicidario se convierte en el "producto cuestionable de una intervención externa que le enajena de sus propios intereses" (Ibíd: 66). No es lo mismo sacar un apéndice o una muela que combatir la depresión y la melancolía. Lo primero es algo externo y necesario que sólo afecta y beneficia al cuerpo,

aunque no cambia la identidad de la persona, pero cuando se impide “un proyecto de muerte voluntaria, se daña la *res cogitans*, se le causa un daño peor que el que pueda jamás causar el estado anímico más sombrío” (Ibíd). Que aquel que se cree curado agradezca por la medicación que le hace ver el mundo de color rosa (que lo hace encajar de nuevo en la lógica de la vida) no significa nada, simplemente que ha sido obligado con choques eléctricos o con sustancias que alteran su funcionamiento neuronal, a decir lo que la mayoría quiere ¿Cuándo se ha visto a un torturado que al final no cante?

De acuerdo a lo anterior, nos encontramos en medio de un conflicto entre el individuo y la sociedad, del cual la segunda siempre sale vencedora. Sin embargo, aquel que es capaz de rechazar la ley impuesta por la mayoría, ya que se da cuenta que es mucho más que un simple individuo que sirve a la sociedad, y que comprende la diferencia entre la manera en que se siente y la manera en que los demás creen que se siente y cómo consideran que debería sentirse; no negaría que la vida es un valor supremo para esa mayoría, aunque no lo sea para algunos pocos. Podríamos preguntarnos, entonces: ¿es obligatorio vivir? Para Améry, existe una *voluntad de vivir* equivalente al instinto de conservación que nos lleva a mantenernos con vida. Esta *voluntad* tiene tanta fuerza que, aunque no encuentra solución al absurdo de la vida, puede reprimirlo. Los que obedecen tal *voluntad*, actúan “según la naturaleza”; pero los que no lo hacen, son considerados locos y criminales. ¡Hay que vivir! Pero ¿qué pasa si algunos no quieren?

Inclinación a la muerte

Cuando intentamos acercarnos a la situación de aquellos que quieren suicidarse (o que ya lo han hecho), queriendo comprender por qué lo hacen, nos encontramos con la teoría de la *pulsión de muerte* de Freud, según la cual, existe en el interior de la persona algo que la mueve en contra de la conservación de la vida (pulsión de vida) y tiende a la destrucción. Ambas pulsiones se encuentran siempre en conflicto, aunque en la mayoría de las personas, la pulsión de vida es la dominante. Pero si primero analizamos la expresión "pulsión de

muerte", nos damos cuenta que una pulsión siempre se dirige hacia algo (no al vacío, sino al ser del sujeto), como si se tratara de un proceso de lucha interior que va llevando a la persona a una degradación continua y progresiva de su ser, es decir, que la vida misma se vaya dirigiendo "naturalmente", en medio de esa degradación hacia la muerte final, pero allí no media la elección del sujeto sino la determinación del subconsciente que lo lleva a actuar. Sin embargo, en el caso del suicidio derivado de una náusea de la vida se niega la necesidad de existir. Pero esto está más relacionado con la experiencia de los años, con el pasado, con un futuro que se considera incierto y con el proyecto existencial de la persona que, finalmente, culmina con la elección consciente de darse muerte, la cual toma a la luz de los anteriores. Améry propone un concepto alternativo al de Freud y que puede estar más acorde con la realidad del suicidario, y este es, la inclinación a la muerte. Inclinación es bajar la cabeza, inclinarse hacia abajo, pero también indica declinación hacia otra cosa (a la vida). La inclinación a la muerte se presenta como una manera de huir del sufrimiento profundo que tenemos en la vida. De esta forma, no sólo es una pulsión de muerte la que nos lleva a actuar involuntariamente en el suicidio, sino también una inclinación permanente en nuestra historia personal por la cual sentimos la necesidad de elegir la muerte. Así, la muerte voluntaria, para Améry, es mucho más que un simple acto de autoaniquilación, "es un largo proceso de inclinarse hacia abajo, de acercamiento a la tierra, una suma de muchas humillaciones que no pueden ser asumidas por la dignidad y la humanidad del suicidario..." (Ibíd:82).

El *échec* y la náusea de la vida

Améry utiliza el término *échec* (fracaso), para describir el fracaso total que experimenta aquel que quiere suicidarse, una especie de muerte en vida en la cual la persona se siente desechada por el mundo. En principio, uno puede vivir en el *échec*, sin dignidad, de forma deshonrosa y semi-humana, por eso algunos piensan que la única forma de terminar con aquella sensación de desesperanza es la muerte voluntaria. Sin embargo, no solamente el suicidante y el suicidario sufren de la

experiencia del *échec*, sino que éste se encuentra como una amenaza escondida en el fondo de toda vida humana. La amenaza del *échec* se hace evidente en el propio proyecto de vida, en la experiencia personal: se trata de quedar colgando de una cuerda frágil con peligro de caer en el abismo y, sin embargo, nadie puede ayudarme, nadie puede entender completamente tal sentimiento; no puede ser explicado, sólo puede ser vivido. Cuando el *échec* se presenta como una amenaza constante, en el fracaso, la enfermedad, la bancarrota, el desamor, el miedo; el suicidio se convierte en una promesa y la muerte natural, en el *échec* máximo, dado que, como dice Sartre: "la muerte nunca es lo que da su sentido a la vida: al contrario, es lo que le priva por principio de todo significado. Si debemos morir, nuestra vida no tiene sentido porque sus problemas no reciben ninguna solución y porque el significado mismo de los problemas sigue siendo indeterminado" (Sartre, 1993: 562). La muerte natural nos dice de antemano que todo nuestro mundo, los proyectos que hemos formado e incluso el sentido que le hemos dado a nuestra vida se perderán. Por eso dirá el suicidario que es mejor adelantarse, enfrentarse al *échec* último para ser por lo menos el autor de dicho acto y no esperar pasivamente y por muchos años, la salida de aquel fracaso que lo carcome.

El mensaje suicida: necesidad del otro

Para Améry, aquello que iguala y que unifica todos los proyectos suicidas, tanto de aquellas personas que lograron darse muerte como las que fueron "salvadas", "recuperadas" para la lógica de la vida, no es la simple llamada de socorro que el suicidio simboliza, sino el mensaje. Dicho mensaje es enviado incluso justo antes de dar el salto, y a pesar de que ya hemos renunciado a la vida, todavía nos preocupamos por el otro. El mensaje suicida es la conexión con el otro que siempre nos acompaña. Así, "el suicidante se da la muerte junto con el otro a quien interpela con su mensaje. Así deja que el mundo se hunda, el mundo que era, o no, su "representación", el mundo que poseía" (Améry, 2005:111). Aquel mundo de significados y relaciones que había construido se desintegra y pasa a ser sólo una cosa, un recuerdo en la memoria de otros. Pero

muere acompañado de su destinatario, con él comparte sus motivos, sus tristezas, agradecimientos, disculpas y el estigma que lleva al cuello y con el cual salta al vacío. El propio acto suicida se convierte también en un mensaje, porque ni siquiera el suicidario, aquel que pensamos que es la persona más solitaria del mundo, puede renunciar al otro. Se suicida con el otro.

El suicidario no es un enfermo

La psicología y la psiquiatría han menospreciado fenómenos como el *échec* y el hastío del mundo, calificándolos como enfermedades, presuponiendo que las enfermedades son una vergüenza. Sin embargo, y a pesar de esta posición, cuando una persona intenta el suicidio, es su propio pasado el que se presenta como algo maligno. Se suman todos los fracasos de su vida en el sentimiento del *échec* y esto le impide seguir viviendo. Todas las humillaciones y esperanzas frustradas lo llevan a tener miedo de un futuro incierto en la no-existencia. Pero, pregunta Améry: ¿Hasta qué punto está enfermo el melancólico, el depresivo o el suicidario? A lo cual, él mismo responderá que los límites de la salud psíquica, física y de aquello que llamamos enfermedad, se definen siempre en un tiempo específico en cada sociedad. Particularmente, la enfermedad mental debería ser comprendida como un desprendimiento de la realidad que lleva a la persona a hacer juicios equivocados. En ese sentido, no podemos considerar enfermos a los suicidas, simplemente son diferentes, como lo afirma Améry: "El depresivo o el melancólico para quien "el pasado es infame, el presente doloroso, el futuro inexistente", tal como describe su estado el profesional, es un enfermo tan poco enfermo como el homosexual. Simplemente es *diferente*" (Ibíd: 64).

Conclusión

Si tratamos de responder de nuevo a la pregunta: ¿por qué la gente se suicida? Podemos decir primero por qué posiblemente no lo hacen: no lo hacen porque sean locos, pues la mayoría sabe cuál es la consecuencia de su acción, actúan conscientemente. En ese sentido, no es el inconsciente el que arrastra al suicida hacia el abismo de forma involuntaria,

sino que, en algunas personas, se trata de una inclinación permanente de su historia personal que las lleva libremente (unas más consientes que otras) a elegir la muerte voluntaria, sienten la necesidad de hacerlo, ya no pueden más. Su dolor supera la *voluntad de vivir*, la cual ya no es capaz de disfrazar, de esconder el absurdo de su vida. Podemos decir que la gente no se suicida de forma egoísta, buscando reconocimiento o exaltación por parte de los demás, pero nunca se desprende del otro y quiere rescatar ese vínculo hasta el último momento. De acuerdo a lo anterior, se hace evidente que el suicida no es un enfermo o un anormal, es sólo la clara muestra de que la vida y la muerte pueden ser entendidas de otra manera, los suicidas han descubierto que, para ellos, vivir o no vivir no es una obligación, sino una elección personal.

Así, aunque la muerte voluntaria nos parezca irracional, se presenta como un acto de liberación para el suicidario, pero que ante todo niega un estado de opresión que carcome la existencia. Y, aunque toda libertad de algo es libertad para hacer algo más, en el suicidio podemos librarnos de algo (del *échec* y del hastío de vivir) sin pensar en un "¿para qué?" Esa liberación que muchos han elegido, es "una afirmación de dignidad y humanidad dirigida contra el ciego dominio de la naturaleza"(Ibíd: 130).

Podrá seguir leyendo sobre el tema en:

<http://refucsc.wordpress.com/>
<http://reflexionemarginales.com/3.0/cioran-el-suicidio-como-proyecto-de-vida/>

Bibliografía

Améry, Jean (2005). *Levantar la mano sobre uno mismo. Discurso sobre la muerte voluntaria*. Traducción de Marisa Siguan Boehmer y Eduardo Aznar Inglés. Valencia: Pre-textos.

_____ (2001). *Revolución y resignación. Acerca del Envejecer*. Traducción de Marisa Siguan Boehmer y Eduardo Aznar Inglés. Valencia: Pre-textos.

González Rivera, Pilar(2009). Comentario sobre *Levantar la mano sobre uno mismo*, de Jean Améry. *Desde el Jardín de Freud* N°.9, pp. 23-29.

Sartre, Jean Paul (1993). *El ser y la nada*. Traducción de Juan Valmar. Barcelona: Altaya.



Jairo Alberto Cardona Reyes: Profesional en filosofía, docente investigador de la universidad del Quindío- Colombia. Ponente en diversos congresos (Colombia, Argentina, México). Algunas ponencias: *Sócrates, fuente del existencialismo; El suicidio como recuperación de la subjetividad; De la futurofobia a la angustia existencial; Origen social del suicidio y juicio moral; La responsabilidad con nuestros muertos; Cioran, el suicidio como proyecto de vida.*

Presentado: 5/10/2014. Aprobado arbitraje: 20/10/2014.-



LA VIDA EXAMINADA, UNA RELECTURA DE LA APOLOGÍA

Andrea Díaz
diazgena@gmail.com

“Yo no he sido jamás maestro de nadie”
Sócrates

Este es un artículo que retorna sobre a la interpretación del gran maestro de la Humanidad que fue Sócrates y más concretamente realiza un estudio de la Apología de Platón. Pero lo hace desde una mirada “particular” que intenta ser una lectura de este libro desde los conceptos fundamentales vertidos por el último Foucault, que entiende que la filosofía es una forma de vida, a partir de conceptos centrales como el cuidado de sí y de los otros y de una concepción de la filosofía como un gran proyecto de formación del género humano.

This is an article that return to the interpretation of the great master of human gender that was Socrates and make a study of Socrates’s Apology. But it is from a particular perspective, about the central concepts, the self concern, self care and selfknowledge and also about the philosophy as a way of life and the human gender formation.

La *Apología* es uno de los textos que más nos han impactado desde nuestra juventud de los escritos por Platón y de la filosofía en general. En este breve escrito no pretendo poder transmitir ese impacto que es mucho más que intelectual o emocional, sino, más modestamente leer este texto desde las

cuestiones que nos preocupan últimamente y por servicio a una tarea para nosotros central: la educación.

Texto de juventud platónica, uno de los más cercanos a la muerte de Sócrates en el 399 AC y por lo tanto al personaje real. Es conmovedor desde todos los sentidos posibles,

si uno ve allí, además del personaje literario, la persona de carne y hueso que hace defensa de una posición frente a la existencia, de un modo de vida que defiende hasta sus últimas consecuencias.

Hay dos conceptos claves de la tradición que el último Foucault pretende rescatar en su lectura de los antiguos, uno es la filosofía como forma de vida, la otra es la filosofía como ejercicio espiritual, y agregaría como *psicagogía* del género humano. ¿A qué le llamamos *psicagogía*? Vayamos a ver lo que dice Foucault al respecto:

“Llamemos “pedagogía”, si quieren, la trasmisión de una verdad que tiene la función de dotar a un sujeto cualquiera de aptitudes, capacidades, saberes, etcétera, que no poseía antes y que deberá poseer al término de esa relación pedagógica. Si llamamos “pedagógica”, por lo tanto la relación consistente en dotar a un sujeto cualquiera de aptitudes definidas de antemano, creo que se puede llamar “psicagógica” la transmisión de una verdad que no tiene la función de proveer a un sujeto cualquiera de aptitudes, etcétera, sino la de modificar el modo de ser de ese sujeto al cual nos dirigimos (...). En este sentido y por esta razón, la psicagogía antigua está muy próxima a la pedagogía. Aún se la experimenta como una *paideia*” (2006: 388).

En el contexto del maestro, que porta un decir veraz y lo demuestra con su práctica de vida al o a los discípulos, se presenta en un relación pedagógica que si bien puede plantear saberes y enseñanza de aptitudes y o hábitos de parte del maestro (una “pedagogía”), tiene como finalidad transformar la subjetividad del otro, el alumno o discípulo, en el sentido de un modo de vida o arte de existencia (una “psicagogía”). “Esculpirse a sí mismo” (tema que aparece en la antigüedad), es transformar la vida en relación a un ethos a partir del amor a la sabiduría que marca la vida de los amantes o amigos de la filosofía.

Pero vayamos a estudiar estos conceptos en la *Apología* de Platón, viendo ciertos puntos que nos gustaría destacar. Uno es el tema de la lectura de texto como ejercicio espiritual. Dice P Hadot a este propósito (2006) que las obras de los filósofos son escritas en torno a una escuela en la cual un maestro educa

a sus discípulos, intentando a través de ello inducirlos a una transformación. Si bien, las obras no son monólogos (aunque estuvieran escritas en forma de Diálogos) la dimensión virtual del interlocutor siempre está presente. Son estas en definitiva obras pedagógicas destinadas a alumnos, son incluso, dice Hadot, “apuntes de curso” no doctrinas sistematizadas. En cuanto a los diálogos platónicos obedecen a temas particulares, tienen unidad interna, pero no son equivalentes o se juntan necesariamente con temas propuestos por otro curso o clase. Implican una serie de “*logoi*”, verdades, enseñanzas que son respuestas a cuestiones planteadas en un momento determinado. Para Hadot, se trata nada menos que de cambiar el enfoque hermenéutico de la lectura. Es posible ver los mismos textos filosóficos como ejercicios espirituales. “La filosofía se nos aparece entonces originalmente no ya como una elaboración teórica, sino como un método de formación de una nueva manera de vivir y percibir el mundo, como un intento de transformación del hombre (Hadot, 2006: 56).

Este punto nos parece más que interesante. Se trata entonces, de intentar realizar una lectura de la filosofía como psicagogía del género humano, como una forma del ejercicio espiritual a través de sus textos. Experimentaremos esto a partir de un texto fundador y fundamental como es la *Apología*

Allí justamente estamos frente a un Sócrates humano, que ha sido atacado por calumniadores y por esto se encuentra frente a un “callejón sin salida” vital. Frente a las acusaciones falsas de sus detractores no puede proponer una pena alternativa. Si la acusación hecha por Anito y Meleto viene de lejos (hay nuevos acusadores como ellos, pero hay también acusadores anteriores, las acusaciones se llaman unas a otras y se acumulan en el tiempo como una “bola de nieve”), estos últimos piden para Sócrates el peor castigo: la pena de muerte. La historia ha sido millones de veces leída, contada, repetida y no por ello pierde actualidad. Lo central de nuestro asunto es obtener un nuevo enfoque de lectura. ¿Cuál era la acusación? Crear nuevos dioses, corromper a los jóvenes. Frente a esta acusación (infundada) nuestro filósofo merecería la muerte. Sócrates, según las costumbres de la antigua Grecia, debía proponer otra pena. Él no es capaz de hacer

esto. Pues esto implicaría desconocer toda su vida -obra como filósofo. Implicaría reconocerse culpable de algo cuando es inocente. Tampoco puede escaparse del castigo porque esto implicaría no reconocer las leyes de la ciudad, siendo que esto no sería coherente con su filosofía. Este callejón sin salida que es su *Apología* consiste en este ejercicio fundamental, demostrar una filosofía de vida, una coherencia en el actuar, una “misión” que le concedió el dios Apolo y que está dispuesto a defender, incluso con la muerte. Sócrates deja ver claramente en este diálogo que temer a la muerte supone creerse saber lo que no se sabe. Hay algo que tiene más significado para su filosofía- forma de vida y es el ethos que ella persigue. **Es más importante no cometer injusticia o falta moral que morir injustamente.** La forma de vida que Sócrates eligió debe ser defendida a riesgo de muerte. Sócrates no está dispuesto a morir de la peor manera que se podría morir, esto es, morir espiritual y filosóficamente a partir de la contradicción en el hecho de una predica que marcó su existencia. Esto es lo importante y no la muerte de su cuerpo, o de su vida en la Polis. Cuando llega el juicio Sócrates ya tiene 70 años. La *Apología* se convierte entonces en la demostración y la genealogía de una misión que marcará la historia de Occidente. Pero, para la lectura que hacemos nosotros, también nos mostrará una idea de la formación humana, que va mucho más allá de la que hemos heredado como simples profesores, transmisores de una historia de la filosofía.

Sócrates tiene una misión, esta misión es signada por el Oráculo de Delfos. Este Oráculo le dice a su amigo Querefonte quién es el más sabio de los hombres⁵⁶ Y esta respuesta marca la historia de una vida filosófica preocupada por el examen, por la indagación de los demás, por la constatación de lo que significa verdaderamente ser el más sabio de los hombres. Sócrates es sabio, en el sentido de que posee cierto tipo de sabiduría, porque sabe

⁵⁶ Había sido Querefonte, amigo de Sócrates, quien se había presentado al Oráculo de Delfos y al pie del Parnaso en medio de las montañas de la Fócida a 700 metros del nivel del mar y muy cerca del Golfo de Corintio, había hecho la pregunta que desató la piedra fundamental de la misión educativa y filosófica socrática ¿quién es el más sabio de los hombres? Y la Pitia dijo “De los hombres todos el más sabio es Sócrates”(Diógenes Laercio,2008: 107)

que no sabe. Y constata que los que dicen saber, no saben que no saben, de ahí radica su ignorancia. Más allá de esto, esta actitud, refleja un problema más profundo, que es el que nos interesa aquí. No se conocen a sí mismos (*gnothi seauton*), no se han sabido cuidar a sí mismos. No se han ejercitado en la filosofía. No han transformado su vida en relación a un tipo de educación. Esta es toda la enseñanza de la *epimelia*, que hemos venido tratando últimamente en nuestros escritos.

Sócrates se presenta, no como aquel que tiene un contenido para educar, sino como un cuidador de hombres (en el *Laques* se presentará, como ya lo hemos visto en otros textos, como el “técnico del Alma”). Hay una serie de competencias específicas para los “cuidadores de humanidad” como lo es Sócrates. Este tipo de cuidadores se ocupan de educar lo fundamental, se ocupan, paradójicamente, de que los hombres se ocupen de sí mismos, por lo que para ello deben examinarse profundamente y para ello, se ocupan de inquietarlos, molestarlos. El cuidador de la humanidad es un “tábano”, cuya tarea no es la “gran política” (debido a que si lo hubiera hecho, hubiera muerto antes como aclara en la *Apología*) sino que se ocupa de una forma de política que le llamaremos “pequeña política”, y no por serlo es menos valiosa, esto es: del servicio a la ciudad cuestionando privadamente a los ciudadanos y planteando una formación política muy diferente a la planteada por los sofistas.

Ocuparse de la “ciudad” no es ocuparse de las cosas de la ciudad sino de la ciudad misma, ocuparse del sujeto no es ocuparse de las “cosas del sujeto” sino del sujeto mismo. ¿Y cuál es el servicio a la ciudad, cuál es la enseñanza de Sócrates? Ningún contenido en particular, sino conversar, dialogar, y a través de esta conversación, refutar a otro (23^a). Finalmente, el “más sabio de los hombres” es Sócrates en tanto reconoce su ignorancia. Ahora, dicha cuestión podemos pensarla más a fondo. ¿Realmente Sócrates es ignorante, o simplemente estamos ante un método de enseñanza y una posición frente a la existencia? Esto es lo que nosotros creemos. Sócrates sabe muchas cosas, por lo pronto sabe de la importancia de inquietarse, preocuparse, cuidarse a sí mismo (*epimeleia heautou*) y también sabe de la importancia, ligado a este

asunto, del autoconocimiento (*gnothi seauton*). Conoce un método de búsqueda de la verdad a través del diálogo que llamamos mayéutica (*μαιευτική*), sabe que su método puede ser comparado a la actividad de una partera, como era su madre, dado que permite que las personas den a luz las ideas por su propia participación y actividad en la búsqueda de las mismas.

El tema no es el saber, sino el que sabe.

La preocupación es por la persona, su alma, su existencia. La filosofía es una forma de vida que transforma la subjetividad, es una psicagogía. Pero es mucho más que esto, pues se debe de dar cuenta de un modo de vida filosófico. El diálogo está orientado a que las personas profundicen en su ser y su modo de estar en el mundo. Así se constituyó y se fundó, nada menos que la filosofía en Occidente. Pero también, junto a ella, una manera de entender la formación del humano en cuanto humano. Desde los comienzos de esta tradición, el asunto de la formación (*paideia*) no tuvo que ver solamente con la conformación de un saber sobre el mundo, sino con transformar la vida en relación a una búsqueda activa de ese saber y mucho más que saber, una sabiduría. Y uno de los aspectos de la sabiduría es precisamente éste, ponerse en posición de ignorancia para establecer una relación activa y no pasiva con esta búsqueda.

El Oráculo de Delfos marca el comienzo de una misión divina y un sentido nuevo para la hermenéutica del designio del Dios. Ahora, la manera “original” que Sócrates encontró para designar el sentido alegórico u oculto de las palabras del Dios Apolo es precisamente, comprender cuál era su designio a partir del diálogo con los otros que dicen saber lo que no saben. Puesto que él no sabe nada. Podemos tener frente al saber varias actitudes: hemos de saber con otros, hemos de saber de los otros y hemos de ignorar juntos, para con los otros, el sentido oculto del Oráculo. A la aclaración de este “enigma”, como es demostrado en la *Apología*, Sócrates destinó su vida. Decidió abandonar honores, búsqueda de riquezas, reconocimientos, beneficios personales. Dio, entregó su vida para una misión que es identificada ahora con su nombre, un nombre ilustre, que ha sido el receptáculo de un alto

destino para la filosofía. No hizo un discurso, no demostró una serie de hipótesis teóricas, no. De esto no se trata la filosofía para el Sócrates platónico. Pero tampoco es teoría su pedagogía radical como maestro “ignorante”. Las acusaciones de Melito-Anito son calumnias, son mentiras, producto de otro tipo de ignorancia, la ignorancia del que no ha pensado bien, del que no ha pensado con profundidad o sea de aquellos que actúan por malevolencia y envidia. Mas esto no está en el centro de la cuestión. El centro es la misión socrática que no puede decaer ante ninguna acusación, que no puede ser negada por el arrepentimiento. ¿Quién se lleva la peor parte? ¿Él, porque muere, o el que actúa injustamente acusándolo? La respuesta socrática es obvia.

No vale la pena la vida si no es examinada

La vida examinada es la vida socrática: ...corrí, entonces, el riesgo de morir, y en cambio ahora, al ordenarme el dios, según he creído y aceptado, que debo vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a los demás, abandonara mi puesto por temor a la muerte o cualquier cosa (29^a)

“Su puesto”. Este es su puesto en la vida para sí mismo y para los otros, para el bien de la ciudad, es “su forma” de hacer política. “Su puesto” en la vida es filosofar.

¿Para qué? Sino para hacernos mejores, para FORMAR y esto es transformar la vida de los sujetos.

Dice Sócrates: “...no dejaré de filosofar, de exhortaros y de hacer manifestaciones al que de vosotros vaya encontrando, diciendo lo que acostumbro: Mi buen amigo, siendo ateniense, de la ciudad más grande y más prestigiada en sabiduría y poder, ¿no te avergüenzas de preocuparte de cómo tendrás las mayores riquezas y la mayor fama y los mayores honores, y en cambio no te preocupas ni interesas por la inteligencia, la verdad y por cómo tu alma va a ser lo mejor posible” (29c)

Preocuparse (*epimelia*) no del honor, dinero o fama (que ha sido y es la preocupación central de los seres humanos) sino de la Inteligencia (*logos*), Verdad (*aletheia*) y Alma (*psijé*), para que seamos lo mejor posible. No se pueden separar todas estas cuestiones en la

formación del género humano. La *epimelia* implica un modo de vida, ejercicios espirituales, filosóficos o éticos, buscando unir lo que no ha de estar separado: la inteligencia, la verdad y el alma.

El “tábano” –Sócrates-, siempre estará en “su puesto”, por el que no recibe ningún dinero, para despertar, persuadir, reprochar (31^a) y no cesará de estar en esa función aquí o allá, en la vida y si es que hay vida después de la muerte también. Por esto Sócrates ha de vivir, por esto ha de morir.

¿Y por qué lo quieren matar, puesto que el mismo, le da el más grande beneficio a la ciudad? No pretendo contestar esto ahora. Esta respuesta o las posibles respuestas serán encontradas en la *Apología*. Pero lo cierto es que esta misión socrática no se produce sin riesgo de muerte (una se llama a otra). Foucault analiza este punto sobre todo en *El coraje de la verdad* (2010), otro de los seminarios del último período. No se hace filosofía sin riesgo, es decir no se practica la “parrhesía”, el decir franco o verdadero sin riesgo, incluso riesgo de muerte. Esto lo testimonian muchas vidas de filósofos de la antigüedad y “maestros espirituales” de la humanidad.

La verdad incomoda, produce desasosiego. Es algo que no quieren escuchar los que buscan riquezas, honores y fama. Las personas parece que no gustan de que se les deje en evidencia de que no saben, de que actúan mal, de que viven mal, de que pierden tiempo, no quieren avergonzarse por sus modos de vida, ni cambiarlos. Puede haber muchas razones, pero sin lugar a dudas ésta es una de ellas. No es el primer maestro espiritual de la humanidad ni el último que muere pretendiendo dar un mensaje de humanidad. Puede haber explicaciones políticas, complejos entramados sociales. Pero lo cierto, es que esta contradicción entre el que pretende hacer bien y por ello deja en evidencia un estado de cosas que no están bien, genera la actitud contraria, la calumnia, la envidia, el hostigamiento y finalmente el asesinato (aunque aquí sea Sócrates quien decide aceptar la pena de muerte).

Ya en la famosa “Alegoría de la Caverna” que aparece en libro VII de la República de Platón aparece la misma constatación. El filósofo que (supuestamente) ve el verdadero mundo, que asciende al mundo

de las ideas, no se queda allí, se compromete con una misión, volver a enseñarle a los otros lo que ha visto, a los otros que solo ven sombras y no la verdadera realidad. ¿Estos qué hacen? Lo matan. No importa aquí si hoy nos parece ingenua esta visión en términos absolutos de la verdad, lo que es o sigue siendo incomprendible es el ensañarse, maldecir, calumniar y finalmente matar a aquel que pretende dar enseñanzas que transformen la vida de los sujetos. El comienzo de la *Alegoría* se dice esto: “Después de eso-proseguí-comparar nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como esta” (Platón, *La República*, libro VII).

Siempre está presente esto, una buena o mala educación. La Filosofía es un proyecto intelectual, ético, psicagógico, político, pero siempre, además, un proyecto formativo del género humano. No es una profesión, en el sentido de un profesor como podría ser el Sofista (origen o antecedente de esta profesión precisamente), que ofrece determinados saberes por dinero. No se trata de esto. Se está hablando de otro tipo de magisterio. Nada menos que del magisterio que entrega la vida para poder mejorar la humanidad a riesgo de que esta le responda con la muerte. Este filósofo se acerca privadamente (no tratando de llamar la atención y sin mucho alarde) pero a través de un acercamiento amoroso, pues lo hace como un “padre” o un “hermano mayor” (31b). Para que la persona se preocupe (*epimelia*) de la virtud⁵⁷, por aquello que se relaciona con su alma y su forma de vida. Como Sócrates quiere vivir más no se dedica a predicar sus enseñanzas en público, su enseñanza es personalizada y ocurre en la vida cotidiana, es espontánea pero exigente (32^a).

Yo no he sido el Maestro de nadie

“Yo no he sido maestro de nadie” (33^a) dice Sócrates. No es enseñanza de contenido. Su forma de magisterio es presentarse como

⁵⁷ ¿Es que esto merece la condena a muerte?, esta es la gran pregunta-paradoja que atraviesa la *Apología* que produce la gran frustración y sufrimiento platónico. ¿Por qué tuvo que ser este el destino del más grande maestro que tuvo Atenas? cuestión que lleva incluso a que Platón deje la política por mucho tiempo tal y como cuenta en su carta VII.

medio para otra cosa, para una relación con la verdad que sacudirá activa y vitalmente a la persona, a partir del reconocimiento de su propia ignorancia o de su no posesión del saber. Que insta, fundamentalmente a que los otros se preocupen de sí mismos y sean lo mejor posibles (36c). Esta es una “posición de ignorancia”, o una forma de utilizar la ignorancia como saber, pues este maestro sabe de cosas fundamentales: sabe por ejemplo que “...el mayor bien para un hombre es precisamente este, tener conversaciones cada día acerca de la virtud y de los otros temas de los que vosotros me habéis oído dialogar cuando me examinaba a mí mismo y a otros, y si digo que una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre...”(38ª)

El examen de sí mismo y del mundo, de las ideas y del sí mismo, del modo de vida que llevamos, etc. El examen en profundidad, es “el” ejercicio filosófico socrático por excelencia. El que marca un antes y un después en la vida de los sujetos que a este examen se someten. Algo que una vez que surge, continúa toda la vida, como planteaba el Sócrates platónico del *Laques* (ya trabajado por nosotros en otras oportunidades). El examen de sí mismo da cuenta del modo de vida de las personas. No se trata solo de ideas, se trata de algo que las incluye pero las supera, se trata de la vida del sujeto (39d).

Una cosa nos queda en claro, no se muere el magisterio matando al maestro (:39d). Esta muerte, que Sócrates aceptó con dignidad y coherencia y que lo transformó en mártir, fue el comienzo de un tipo de “enseñanza” que comenzó, y no acabó, hace más de 2500 años.

Bibliografía

- Foucault, *La Hermenéutica del Sujeto*, México, FCE, 2006
Hadot O: *Ejercicios espirituales y Sociedad Occidental*, Madrid, Ediciones Siruela, 2006
Platón, *Apología*, Madrid, Gredos, 2006
Platón, *La República*, Madrid, Akal, 2009



Andrea Díaz Genis: Prof. Agda del Dpto. de Historia y Filosofía de la educación, FHCE, UdelaR. Prof. Visitante del Dpto. de Filosofía e Historia de la Educación de la Universidad de Campinas (2014). Prof. conferenciante y visitante de numerosas universidades en América Latina y Europa. Autora de múltiples trabajos y libros de autoría y compilaciones.-

Sócrates murió, lo mataron y no quiso evitar la muerte ¿se cuidó a sí mismo? ¿Esta “auto muerte” es suicidio? Si bien Sócrates pudo haber evitado morir, no quiso hacerlo, pero esto no lo convierte en suicida o negador de la existencia, o “pesimista” (como en algún momento quiso demostrar Nietzsche). No, su muerte es la consecuencia de un mensaje y una manera de entender la vida, y por otro lado (desde el de los acusadores y de los jueces) es la consecuencia de una incompreensión violenta del mensaje y una forma de entender la vida absolutamente divergente.

Cuidarse a sí mismo no es evitar la muerte para esta tradición, sino evitar la maldad y la injusticia, es ser mejor persona, ocuparse y conocerse. Cuidarse implica ser coherente con la prédica, es buscar la virtud y el bien moral.

La muerte no es mala en sí, sino la opinión que tenemos de la muerte. Las calumnias y acusaciones falsas no “tocan” al espíritu de Sócrates (no lo tocaron en su tiempo, según sus propias acusaciones y no lo tocarán después) y él, en definitiva, y su enseñanza perviven a través de su muerte, en una provocación sin término.

Donde seguir leyendo del tema:

- Díaz Genis, Andrea, Puchet Enrique (comp):** *Inquietud de Sí y educación. Hacia un replanteo de la Filosofía de la Educación*. Montevideo, Magró, 2010.
Hadot, P, *¿Qué es la filosofía antigua?*, México, FCE, 2000.
Puchet Enrique. *De Filosofía y Educación. Cuidado de sí y Conocimiento de Sí*, Montevideo, Ed. de la Fuga, 2013

OTRAS TEXTURAS

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

Es tuya
escúchala
esta ciudad dice
cielos de polvo gris
bajo la llovizna de otoño
hormigón reseco bajo sudestadas
bajo los vientos de la ruidosa marejada
ciudadinos en caminar eterno
brotando de algún hueco
buscando más sonrisas
huyendo de tristezas
sin letras de tango
sin flores frescas
sin aliento
sin voz?
no!

Enrique Francklin
Echegoyen Galarraga



"Sobrevivientes", Enrique J Echegoyen (h). Acrílico sobre madera

SOBRE EL EXILIO, EL EXTRANJERO Y EL OTRO PARLOTEO ALREDEDOR DEL SISTEMA EDUCATIVO Y OTRAS MENTIRAS

Jhon Alexander Herrera.

alexaris07@hotmail.com

Pensar el sistema educativo, ya no sólo podría conformarse con reflexionar la realidad Latinoamericana. Se ha hecho tan complejo, visceral y permanente la discusión académica en torno a los sistemas educativos, la pedagogía y las didácticas, que estamos llegando a un momento de madurez en el que el llamado es a pensar nuestras realidades concretas; claro está que como Latinoamericanos, pero también anclados en los contextos regionales y locales, en los que se mueven lazos y tensiones imposibles de explicar en la organización general de los conceptos filosóficos. Presentamos, entonces, una disertación general, que convenimos en llamar parloteo, alrededor de la educación y otros mitos.

Palabras clave: Educación, política, conflicto.

Thinking about the education system must no longer be considered just through the reflection upon the mere Latin American context. Academic discussion about educative systems, pedagogy and didactic matters has turned out to be so frequent, complex and thorough that we have reached the peak point where we need to focus on our concrete background reality, not setting aside the fact that we operate in Latin America, but venting keen attention on our specific regional and local contexts where it would be hard to explain the bonds and tensions within the philosophical concepts of the general organization. Let us then portray an overall dissertation which in an unanimous consensus we will name as ‘conversing about education and other myths’.

Keywords: Education – politics – Conflict.

Acto 1: El exilio. Rebeldía juvenil y sistemas políticos.

El exilado es una bella metáfora; la del extranjero que se va y no regresa jamás. Del que, a pesar de todo lo anterior, lleva justo en su conciencia la tierra sobre la que no puede volver. Del otro lado, en la paginación maldita del libro, están los otros; los no-exilados; los que no regresan porque ya están. Son los que esperan, los que hacen de la espera el ser continuo de su vida. Los que se van y los que esperan el nunca llegado. Ambos hacen parte de un mismo universo social.

Hay tierras, países, eso que hemos concedido en llamar “estados nacionales”, en los que eso se ha convertido en una práctica bastante común. Se ha hecho frecuente despedirse de los propios para no verlos más; despedirse sin un a-dios, y sin ningún dios. Hay momentos en los que las personas se acostumbran tanto al sufrimiento, que se hacen

indiferentes ante cualquier dolor; incluso al suyo propio.

Veo en este pueblo un espíritu mediocre e incapaz de ver más allá de sus inmediatas necesidades. Es por ello, que desde hace mucho decidí no escribir en periódicos ni revistas nacionales; las razones sobrarían, o bastan, en todo caso no me parece necesario extenderme en este argumento. La razón por la que decido, entonces, escribir de nuevo, es por una razón muy personal. Algo que tiene que ver con la condición del exilio y el exilado. Con la de la espera y la despedida.

Mi hermano ha sido amenazado y ha sido exilado, lo que en cierta medida tiene una doble repercusión; se le ha eliminado simbólicamente, y se ha convertido en un extraño entre propios; ha salido del tablero de juego. Es una eliminación simbólica que ha suprimido el cuerpo por la conciencia; y en cierta medida, ambos actores de ese escenario peculiar han perdido a su modo: uno, porque no tiene el cuerpo inerte; trofeo indefectible de una

victoria estruendosa, (y) (el) otro, porque pierde su conciencia, y aquello que le vincula con una tierra y un tiempo concreto; se ha convertido en un extraño para los otros, pero también para sí mismo...

No amo la idea de partir, aunque en la vida hay que aprender a despedirse. No despedirse es como dejar el cuerpo y que la conciencia parta, es la desconexión del mundo, la desparticipación del mundo vital. La conciencia tiene sangre y se arranca los pelos, está sucia de la tierra donde echó sus raíces... nunca se parte del todo. Quienes esperan no la dejan partir. La tierra la sigue ensuciando. Pero, ¿y si la conciencia desea partir? No puede hacerlo; el otro es el infierno, el maldito, el malevo, lo ruin. Esperarlo significa anunciarlo en la ausencia, no despedirlo del todo. ¿Cómo hace la conciencia para una despedida absoluta? ¿Qué define a esa conciencia ruin, en la que partir se convierte en un destino sin más presentimiento que sí misma, sin anunciar nada más que sus propios objetivos? Para esa conciencia, morir y partir son metáforas intercambiables, y en ese sentido, sólo bajo ese grado de desconexión, se puede regresar sin regresar. El no llegado no llega jamás; ha partido para siempre desde la primera vez.

El problema en el fondo no es partir, sino regresar completo. Cuando retorna el cuerpo, el ser está completo, pero cuando el cuerpo y la conciencia están divididos, no ha regresado más que una parte de su ser. El otro (la otra), sigue siendo un extranjero.

Hay países, tierras, en las que morir se ha convertido en una verdad incuestionable: o uno se muere, o a uno lo matan. Sin embargo esta definición “política” de la vida y la muerte es demasiado pobre, y no comprende las políticas de la vida que están en juego ante el escenario palpable de la muerte. No se trata solamente de vivir y matar, sino de las políticas de la vida, de las políticas de la muerte y la diplomacia ante aquella. Si una conciencia quiere partir se hace matar, y eso completa su ser. Es una peculiar política de la muerte; la de morir y matar. Ante ese teatro, quien mata no es más que una marioneta; un títere viejo que obedece órdenes que no puede comprender. La victoria no es del cuerpo que yace inerte, sino de la conciencia que se ha jugado la vida por una victoria total, absoluta.

En todo caso, entre el juego de unos y otros, nadie sabe quién es el otro.

Acto 2: pensar la educación políticamente: ¿Para qué? ¿De quién son esos huesos?

“Las facultades de educación no deben pensarla políticamente, sino que se deben dedicar al pensamiento pedagógico de la educación”

Habría que ver el periódico que orgullosamente lanza una universidad pública Colombiana⁵⁸, y cuyo entusiasmo comparto con todo respeto. Sin embargo, la página principal, en la que posan orgullosos todos los decanos de esta prestigiosa Universidad, aparecen las primeras tres líneas, las cuales, sinceramente, me dejan desconcertado, por no utilizar la palabra escandalizado: “no hay qué pensar la educación políticamente, sino pedagógicamente”. Lo cual, en este caso, resulta absurdo, porque el grupo al cual me disponía a dar clase, era casi todo el mismo el que un semestre atrás había tenido en una materia pedagógica, en la cual, desde el primer día, y en el primer momento, su máxima fue: “No vamos a pensar la educación pedagógicamente hablando, sino en términos políticos”. Por lo cual, (y se me dispensará del tono egoísta de lo que sigue a continuación) sentía ese primer enunciado de dicho artículo como una respuesta a lo que había intentado hacer un semestre atrás con cierta exigencia.

Cuando en este pueblo uno se atreve a pensar la pedagogía en términos políticos, quiere decir pensarla en contextos y circunstancias que así lo exigen: la situación del post-conflicto, la movilidad social, las regiones (el pacífico, el Cauca, Córdoba...), la formación de una cultura del perdón, las prácticas políticas de la enunciación y de la memoria... entonces, ¿qué es eso que llaman “pensar pedagógicamente”? discúlpenme la impertinencia y la ingenuidad de la pregunta, pero ...¿estoy enfocando mal mis clases? Quizás no sea importante mencionar los factores de la formación del conflicto armado, y su influencia sobre la pedagogía social, y deba centrarme más en autores como Freire y Giroux, pero en Giroux encuentro una profunda inquietud política... quizás sea necesario

⁵⁸ Periódico lanzado en su primera versión por la UTP

pasarlos por el colador de lo que es “políticamente correcto” de acuerdo a las políticas de buena convivencia de este tipo de universidades...

“Si el semestre pasado pensamos la educación políticamente, ahora la vamos a pensar en términos históricos”. Quizás eso sea una salvación, quizás así si esté bien encaminado a lo que es pedagógicamente correcto, y políticamente aceptable.

Esas afirmaciones son temerarias, casi una sentencia de muerte para aquellos que nos atrevemos a contextualizar situaciones que deben pensarse en un marco amplio de la sociedad. Pensar políticamente no significa pensar en clave de izquierda (si es esa la preocupación). No sólo la izquierda piensa críticamente la sociedad, y es un despilfarro asumir pensamiento crítico con pensamiento guerrillero. Esa afirmación le quita el principio sobre el que se sostiene la Universidad: una república del saber.

De tal suerte, pensar la educación dejando al margen lo político, es igual a poner un instrumento fabuloso en manos torpes. Al principio fue difícil comprender el silencio del periódico ante la delicada situación social que atraviesa dicha Universidad (la UTP); por ejemplo, -por solo mencionar uno- los estudiantes amenazados de los que nunca salió un responsable, el exilio (voluntario o no) de líderes como Julián Andrés Herrera, el despolitizamiento progresivo de la estructura universitaria, frente a la politización progresiva de los estudiantes, en una constante que la Universidad no veía desde hacía por lo menos 8 años... Claro, ahora es perfectamente comprensible ese silencio.

Declaraciones como la anterior confirman que seguimos siendo un pueblo grande, con pánico ante las alternativas sociales y políticas que proponen actores que no están inmersos en el juego del control, pero sí en el juego del poder, si entendemos éste por las maniobras sociales a través de las cuáles se produce un lenguaje en el que se construye una cierta subjetividad. Pero lo peor de todo, de todo lo anterior, no es ni siquiera esa declaración, sino en la política continuada del silencio en el que también han caído los estudiantes y docentes. No es sólo una política del silencio, se trata ante todo de una democracia del miedo.

Acto 3: Perfil criminal de la educación ¿el orden de la tragedia, o el orden de la comedia?

Perfil criminal de la educación:

Pálida, agotada, asfixiada, desesperada, histérica, solterona a la fuerza, inconsolable pero consoladora, intransigente en su buena voluntad, joven pero cansada, habla desolada, camina, pero no va a ningún lado, es solitaria, aunque ocasionalmente se le han encontrado amantes que siempre la dejan sola y en la peor de las circunstancias, que la golpean. Es sumisa aunque de su boca todo el tiempo sale la palabra libertad, es usada como una amante barata, con amor de cigarrillo y café, pero no más. Es resignada, vulnerable a pesar de su fuerza. Temeraria en sus primeros discursos, pero mediocre después de las primeras horas, guarda un silencio aterrador cuando alguien habla a su lado, y se hecha a sí misma la culpa de lo que le corresponde a los demás. Se ha cansado... no hay un superman que la salve, ningún dios que la haga feliz. Se cansó de hablar, aunque nunca dijo nada serio en verdad, ahora sólo deja que otros tomen la palabra por ella. Ha sufrido ocasionalmente de embarazos históricos: todo lo que produce no es más que el fruto de su imaginación. Es melodramática, le da una importancia excesiva a lo que no lo tiene, y minimiza la importancia de lo más obvio y trascendental: su vida diaria.

La educación en un estrado: se le acusa de ineptitud, ineficiencia, exceso de obediencia, ineficacia, y... como todo lo colombiano; siempre llegando tarde. Lo peor de la escena no es la acusada; triste y famélica: sino el juez: no existe. Es un juzgado sin paredes palpables, en el que la educación se ha sentado en un banquillo presurosa, impotente, asfixiada, enloquecida... pero no sabe exactamente quién la acusa, ni siquiera de qué exactamente es la imputación. La opción del suicidio, es palpable... pero nadie la quiere dejar morir; está en el reino de los vivos agonizante, en el orden de lo muerto... pero como todo lo muerto, aún le crecerían uñas y cabello. Nadie sabría que es una simulación... sería el crimen perfecto...

Detrás del telón, los presurosos profesores en un papel ambivalente: acusadores y acusados al mismo tiempo. Los profesores son como solteronas histéricas incapaces de nombrar el dolor que los aqueja; incapaces de llorar a sus muertos. Están allí en una especie de ataraxia del pensamiento, en un estancamiento de la razón; incapaces de nombrar los monstruos que han construido por miedo a asustarse de ellos.

¿De qué se le acusa? ¿De qué se le acusa exactamente?

Acusar la educación es una práctica que a falta de ser bastante común, también se ha puesto de moda: los políticos culpan a la educación, los ambientalistas también, las fuerzas militares y policiales, las feministas, los ecologistas, la familia, y todos aquellos que se quedan por fuera. Es bastante fácil: se trata de quitarse las responsabilidades que cada cuál tiene, y pasársela a los demás. Un ejercicio en el que los colombianos ya se han vuelto expertos.

Sin embargo, se agotan en un presentismo que no va más allá de 40 años. Siguen siendo discusiones de preadolescentes en conflicto. Ir al trasfondo del asunto, exige no solamente un conocimiento del marco legal que hace posible que la educación esté en el banquillo, sino también el conocimiento histórico que indique con claridad los motivos y razones que han configurado a la educación bajo ese perfil criminal. En ese sentido, es bastante fácil señalar la carta magna, su liberalismo nuevo, ir a los decretos y jugar a ser abogados sin títulos. No, la cuestión debería ser un poco más sesuda; dejar atrás la política y cambiar de perspectiva: ¡la clave está en la historia!!

Por lo tanto, señoras y señores, les propongo que estudiemos la historia de la educación de este país.



Jhon Alexander Herrera: Filósofo de la Universidad tecnológica de Pereira (UTP), 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 la Maestría en Historia, especialización en Historia urbana. Labora como docente Ciencias Sociales en la Universidad tecnológica de Pereira, y ha trabajado y colaborado en temas de conflicto internacional.-

Cambemos de acento y de piel, cambiemos de sexo si es necesario, vámonos para los rincones más insospechados e intolerables; de Mompo a Zipaquirá; de la república de indios desalojados, a la del campesino intransigente, del discurso liberal al decurso conservador; seamos mujeres y niños, entronquémonos en un país en el que cada región es un universo paralelo, pero con leyes propias, pero entendamos, que, al final de ésta, la clave serán los partidos políticos.

Señores, señoras... no pedimos nada extraordinario, pero es justo solicitar que cada cual esté a la altura de un ejercicio, que por más vituperado y pisoteado que se encuentre, es al mismo tiempo el más bello ejercicio, el más responsable y dedicado. Cada cuál sabrá el honor que se hace a sí mismo, y a la manera como dignifique su quehacer profesional.

NOTA FINAL: este artículo es el producto de una reflexión permanente en mi condición de profesor de pedagogía en una facultad de ciencias sociales, lo que me pone en una condición vulnerable: una formación de filósofo de la que no me puedo desprender, obligado a pensar la educación... por lo tanto, mucho de lo contenido aquí, es un intento por sintetizar algunas de esas clases, en la que el desencanto y la fascinación por el sistema educativo (particularmente el colombiano) parecen el péndulo de Schopenhauer, que oscila entre el deseo de tener algo, y el hastío de tenerlo. Quien se encuentre interesado en ahondar en el tema, sin embargo, puede ver biografía universal como los textos de Paulo Freire, y particularmente de Henry Giroux. Para el caso colombiano es recomendable la lectura del texto de Estanislao Zuleta: Educación y democracia.



"Educación" de Teodoro Núñez Ureta, Arequipa-Perú. Mural en el Ministerio de Educación del Perú-Lima.

INSTIGACIÓN AL DISENSO

Jaime Araujo Frias

jaraujofrias@gmail.com

"A veces, no hay crimen tan imperdonable como hablar lo que todos piensan o decir a gritos lo que todos murmuran a media voz [...] Para merecer el título de buen ciudadano y figurar en la clásica nómina de los hombres cuerdo, se necesita conformarse con los usos y prejuicios de su tiempo, venerando los absurdos de la religión en que se nace, justificando las iniquidades de la patria en que se vive".

Manuel Gonzales Prada. *Librepensamiento de acción.*

Hay un mal que está colonizando la subjetividad de nuestros conciudadanos, se llama conformismo, y es mucho más peligroso de lo que se cree. Tiene a su servicio, sistemas de normalización (escuelas), el principio de estupidización cotidiana (televisión), los rituales de solemnización, la sumisión a la autoridad, las modas y la payasada crónica (mercado y religión). En fin, todos ellos se han confabulado en santa alianza desde hace años para repetirnos que debemos tender a los acuerdos, pero omiten dar razones al ¿Por qué debemos de estar de acuerdo? Incluso se esgrime desde los tribunales de justicia, las aulas universitarias, hasta las cómplices homilías dominicales: una democracia sólo será posible si priman los acuerdos en la población antes que la disconformidad.

En efecto, todo este discurso es aparentemente hermoso, bien intencionado y agradable para los oídos de muchos. Pues ahorra la tarea de pensar por cuenta propia, ¿Por qué discrepar por mi cuenta si puedo obedecer tranquilamente por cuenta de los demás?

Sin embargo, si ejercitamos el pensamiento, que todavía es gratuito, pero no natural; es decir, no es como respirar, sino que requiere un poco de esfuerzo; cabe cuestionarnos: ¿Debe estar de acuerdo la madre

que deambula por la calle esperando una limosna? ¿Debe de estar de acuerdo el padre de familia que todas las mañanas revuelve la basura buscando restos de comida para alimentar a sus hijos? ¿Debe de estar de acuerdo el joven que es confinado a trabajar en condiciones deplorables por un sueldo miserable? ¿Debe de estar de acuerdo la madre que ve que las mascotas de su compatriota se alimentan mejor que sus pequeños hijos?

El autor de *Rebelión en la granja*, George Orwell, advirtió que "algo erróneo no se convierte en verdad a base de repetirlo muchas veces, y que tampoco la verdad se convierte en algo erróneo porque nadie la vea". Al parecer detrás de las hermosas expresiones 'acuerdo' y 'consenso' se esconde la inmundicia humana de unos cuantos, de aquellos que dicen que todo está bien y que en consecuencia no hay nada por hacer o por cambiar, sino todo por aprobar y celebrar.

No obstante, debemos indicar que en todo esto hay consecuencias profundamente preocupantes. Si no, ¿Por qué nos resulta tan difícil siquiera imaginar otra sociedad? ¿Qué nos impide concebir una forma distinta de organizarnos que nos beneficie a todos? ¿Por qué, como en otros tiempos, ya no nos subleva la miseria, la explotación, la servidumbre, la

ignorancia, la injusticia, la farsa, la mentira y el mimetismo intelectual?

Sostengo, contrariamente a lo que se viene diciendo y lamentablemente haciendo, que el consenso es una amenaza para la democracia (espero no ser aniquilado por algún habermasiano recalcitrante). Pues la democracia nació, se funda y se vitaliza continuamente con el disenso. Por dar un ejemplo, en la democracia Ateniese, Sócrates aparece como un subversivo que sometía a discusión aquello que la opinión común tenía como indiscutible. En otras palabras, el disenso era la regla y el consenso la excepción. Lo excepcional solo era posible después de un arduo trabajo de discusión y rebate racional.

Contrariamente, una sociedad que se funda en el consenso venga de donde venga y sin antes haber sometido sus pretensiones al juicio crítico del tribunal de la razón, es la negación de la democracia y un elogio a la genuflexión. El consenso permanente es un peligro para la sociedad, o en todo caso para la gran mayoría. Los que vociferan el consenso están bien como están: no necesitan educación pública porque pueden comprar educación, no necesitan transporte público porque pueden comprar transporte, no necesitan seguridad porque tiene seguridad privada, no necesitan salud pública porque tiene sus médicos privados, etc. Por ello debemos celebrar el disenso a través de la discusión, el debate y el rebate a todas las estupideces que se nos quiera imponer o que se nos pueda adherir. Porque las ideas están para ser aplaudidas o vilipendiadas. Y, tal como podrá advertir cualquier conciudadano, en nuestro país (me refiero concretamente a Perú) hay mucho por injuriar y poco por elogiar.

De manera que la democracia, en principio no nace para legitimar los acuerdos, para obedecer los mandatos, sino para cuestionarlos, para incitar a desobedecerlos a transgredirlos. Porque las ideas no están para ser respetadas, vengan de donde vengan, del magistrado, el presidente, el papa, etc.; sino por el contrario, para profanarlas, quitarlas su inocencia y candidez. Ser expuestas al peligro de la crítica. Tal vez el riesgo más honroso que vale la pena correr o en día.

Por tanto, es de necesidad pública ciudadanos que se opongan a aceptar acríticamente los mandatos del poder político,

económico, religioso, etc. Individuos que hagan del disenso una costumbre, una regla de convivencias. Que combatan contra las verdades inamovibles, los clichés, contra el pensamiento único. Que se atrevan a pensar, y pensar significa, cuestionarlo todo, a fin de agrietar las fronteras que limitan la vida y las condiciones que la posibilitan. Ello, en razón de que el pensador, “afirma la hermosa afinidad entre el pensamiento y la vida: la vida haciendo del pensamiento algo activo, el pensamiento haciendo de la vida algo afirmativo”.⁵⁹

En fin, urge que nos entusiasmemos con otro mundo posible, otro país posible: donde comer bien, educarse, tener vivienda, salud, trabajo, etc., sea una realidad cotidiana de todos y no una ilusión. Pero para ello es de suma necesidad renovar nuestro diálogo público como ciudadanos. Diálogo que se funde en la confrontación de ideas y nunca en la aceptación pasiva de las mismas. Pues, en mi opinión es la forma más realista de propiciar cambios encaminados a generar las condiciones que posibiliten la vida sin restricciones. No pensaremos de otra forma y, en consecuencia, no actuaremos diferente, sino hablamos de otra manera, es decir, si eludimos el disenso.

Para Seguir leyendo sobre el tema:

Araujo Frias, Jaime (2012). “Incitación a la filosofía”. En *Revista de Filosofía Nuestramericana: posibilidad, crítica y reflexión. Enseñame a Pensar*, vol. 2, trimestre II-2013, pp. 43-46.

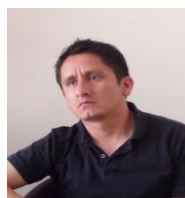
Canfora, Luciano (2002). *Una profesión peligrosa. La vida de los filósofos griegos*. Barcelona: Anagrama.

Judt, Tony (2010). *Algo anda mal*. Barcelona: Taurus.

Referencias Bibliográficas

Gilles, Deleuze (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama

Gonzales Prada, Manuel (2004). *Pensamiento y librepensamiento*. Caracas: Colección Claves de América.



Jaime Araujo Frias Filósofo ateo. Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa-Perú. Abogado por la Universidad Andina Néstor Cáceres Velásquez de Arequipa. Ganador del 2º lugar en el III Certamen Internacional de ensayo filosófico 2013, organizado por el Observatorio Filosófico de Morelos, el Observatorio Filosófico de Colombia y la Organización Juvenil Utopía. Ganador del 2º lugar en el II Certamen Internacional de Ensayo Filosófico “Enseñame a Pensar 2012”, organizado por UNESCO y patrocinado por el Observatorio Filosófico de Morelos, el Observatorio Filosófico de Colombia y la Organización Juvenil Utopía. -

Recibido: 9/10/2014. Aprobado 10/10/2014.-

⁵⁹ Gilles, Deleuze (2002). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama, p. 143.

POSMODERNIDAD: ¿EXISTE?

Jorge Isauro Rionda Ramírez

riondaji@hotmail.com

El trabajo define qué es la posmodernidad desde la óptica de la ciencia administrativa, donde se le vincula a las fórmulas de organización privada del trabajo y la producción, su evolución histórica y complementariedad actual. De tal manera que el trabajo aporta un nuevo punto de vista de la posmodernidad como producto y efecto de la organización industrial, dejando en claro que la misma escapa a este ámbito para influir en todos los ámbitos de la vida de las personas, existiendo en ello una posmodernidad desde el capitalismo central y otra desde el periférico, o bien posmodernidad metropolitana y periférica.

Palabras clave: 1.Modernidad 2. Posmodernidad 3.Toyotización

The work defines what is Postmodernism from the viewpoint of administrative science, where it is linked to the formulas of private organization of work and production, its historical evolution and current complementarity. In such a way that the work provides a new point of view of postmodernism as a product and effect of industrial organization, making clear that it escapes to this area to influence all areas of people's lives, exist therein a postmodernism from the central capitalism and the other from the peripheral, or Postmodernity metropolitan and peripheral.

Keywords: Post modernity, 2 capitalism, 3 Post Fordism, 4. rigid production, Toyotización.

ANTECEDENTES.

Por siglos, la forma de manufacturar satisfactores parte de un esquema muy básico y elemental, propio de factorías muy pequeñas, casi todas de tipo familiar, con herramientas y técnicas rudimentarias y con un nivel de producción que apenas rebasa el autoconsumo. Se caracteriza por no existir una producción organizada y donde la empresa trabaja al ritmo del trabajador, el cual es un maestro altamente calificado en su oficio y su trabajo se materializa en una manufactura cuya hechura se logra intensivamente con trabajo, más que con capital. Se trata de un producto artesanal que bien va de una materialización elemental (como una hoya) a otras de alto nivel de sofisticamiento (como un auto).

A este esquema que domina toda la historia de la humanidad se le conoce como régimen de producción artesanal. Antiquísimo. A la fecha el 97% de las empresas mexicanas trabajan bajo este esquema (picas o piqueras), implican la tercera parte del capital industrial de país y dan trabajo a 2 terceras partes de la mano de obra manufacturera.

Las principales características que tipifican al llamado régimen de producción artesanal son las siguientes:

1. Se trata de pequeños talleres de carácter predominantemente familiar.
2. Son factorías integradas por poco personal, el mismo dueño suele ser trabajador de la misma y hace las veces de maestro artesano.
3. Su escala de producción es modesta.
4. El producto es heterogéneo.
5. El producto es una artesanía manufacturada o manufactura en sí.
6. La producción es onerosa por unidad de producción.
7. Se trabaja con herramientas rudimentarias.
8. El proceso de producción es altamente intensivo en trabajo.
9. No existe un contrato formal, se trata de un trato laboral convencional, por costumbre o tradición.
10. El pago es a destajo.
11. La jornada de trabajo es extensiva.
12. El mercado es local.
13. El mercado es altamente concurrido y de fácil acceso.
14. No hay control de proveedores y del mercado de destino.
15. Se toma el precio del mercado.
16. No hay organización del trabajo (sindicatos)
17. La producción está desorganizada
18. La empresa trabaja al ritmo del trabajador.
19. La mano de obra es altamente calificada.
20. No hay derecho laboral, ni prestaciones por ley. El patrón controla y castiga a su criterio al

trabajador. El trato es abiertamente desigual, sobre todo cuando existen lazos de consanguinidad.

21. Domina la división y especialización del trabajo por género donde el papel relevante es masculino.

22. No hay seguridad social.

Debe aclararse que esta situación se da al inicio de la civilización humana, puesto que según el estadio de civilización y tipo de la misma, se vienen a dar ciertas instituciones laborales que afectan este tipo de régimen de producción. Actualmente existe la producción artesanal, aunque con cierta laxitud opera para la sombra de las instituciones que bien velan por los regímenes de producción superpuestos como son el rígido o moderno y el flexible o posmoderno. En regiones rurales de México, o en el medio urbano y metropolitano y en ciertas situaciones de contrato laboral se trabaja al margen de un orden institucional que les regule (tal es el caso del trabajo doméstico, albañilería o trabajo de la construcción).

El nacimiento del capitalismo en Europa posiblemente a fines del siglo XV viene a darle valor a la invención y al perfeccionamiento de las técnicas. La experiencia se capitaliza y se da inicio la redacción de los primeros manuales de administración (George y Álvarez, 2005). En algunas factorías se implementan técnicas productivas que compiten con las actuales, por citar los astilleros de Italia, donde el trabajo especializado ya es de uso común en el armado de barcos. El mismo **Adam Smith** (Kirkcaldy, Gran Bretaña, 1723 - Edimburgo, id., 1790, 09 de marzo de 1776) habla de la ventaja de este tipo de trabajo en la elaboración de alfileres.

En un mercado altamente concurrido la competencia es tal que obliga a los productores a buscar ventajas, para ello, quien tenga la mejor oferta se va apropiando del mercado, haciendo (quebrando) a la competencia y lentamente y de forma sistemática apropiándose de él. Nacen los monopolios y las formas de cartelización de mercados. Como parte inherente a este proceso la producción se va organizando. En algún momento se inicia una sistematización del conocimiento, de manera aislada, los administradores van concluyendo sus experiencias en manuales y publicaciones de modesto índole, bagaje que pronto enriquece el saber en la ciencia administrativa. Nace propiamente la revolución de la administración científica.

¿QUÉ SE ENTIENDE POR MODERNIDAD?

Se refiere al momento en que la producción se organiza y logra enajenar al trabajo a la disciplina de la organización o empresa. Difícil dar una fecha que venga a demarcar en nacimiento de la misma. Hay quien sustenta que la modernidad se viene dando desde tiempos de **Marco Polo** (Venecia, 15 de septiembre de 1254 - *ibidem*, 9 de enero de 1324). Ahora es cada vez más aceptado que la modernidad se viene a dar desde fines del siglo XV en Europa y el descubrimiento de América (1492) resulta el catalizador de su ascenso.

El bimetalico americano es el avío del ascenso industrial de Europa, consecuencia inminente a la colonización del nuevo continente, donde la revolución industrial de Inglaterra y Holanda (principalmente) habla precisamente de la modernidad en ascenso (Galeano, 1971).

El régimen resultante es el llamado de producción rígida, propio de un capitalismo monopolista y de alta capitalización. El anterior de corte artesanal no se extingue de ningún modo, sino que se subordina al primero. En subsunción opera al margen de las directrices que imponen los grandes monopolios corporativos y se permea a su nueva lógica a lo que se conoce como un desarrollo periférico de la modernidad que no es propiamente de naciones en desarrollo con respecto al desarrollo de las naciones industrializadas, como lo trata la ciencia económica, sino un desarrollo organización e industrial en subsunción al desarrollo que imponen los monopolios altamente capitalizados y organizados y que operan como centro director del capitalismo a todo nivel: en lo local, en lo nacional, en lo regional o a escala mundial.

Las características del régimen de producción rígido o moderno son las siguientes:

1. Se trata de medianos y grandes factorías de capital en muchos casos de sociedades anónimas.
2. Son factorías integradas por un gran cuerpo de personal, su propiedad anónima está compuesta por un corporativo representado financieramente por tenedores de acciones de las empresas que son los títulos de su propiedad.
3. Tienen una alta escala productiva.

4. El producto es homogéneo.
5. El producto es maquinado o industrial, ya no una manufactura.
6. La producción se abarata sustancialmente.
7. Se trabaja con herramientas sofisticadas, maquinaria.
8. El proceso de producción es altamente intensivo en capital.
9. Hay un contrato formal basado en una legislación laboral.
10. El pago es con base a un salario.
11. La jornada de trabajo es intensiva.
12. El mercado es regional o nacional, incluso internacional.
13. El mercado está monopolizado, cartelizado y de difícil acceso.
14. Se controla el mercado de proveedores como de destino.
15. La empresa determina su precio de mercado.
16. Ya hay organización del trabajo (sindicatos).
17. La producción está organizada.
18. El trabajador trabaja al ritmo de la empresa y ya no la empresa trabaja al ritmo del trabajador.
19. La mano de obra es especializada.
20. Ya existe el derecho laboral, implica derechos y obligaciones para el trabajador como para el empleador, así como aparecen las prestaciones.
21. La explotación se sutaliza por lo que tiende a desaparecer la división y especialización del trabajo por género donde el papel relevante ya no es el masculino.
22. Hay previsión, asistencia y seguridad social.

MODERNIDAD CENTRAL Y PERIFÉRICA

Estas son las características que tipifican a la modernidad como esquema de organización privada del trabajo y la producción. Ahora bien, las mismas no se dan del todo como fórmula perfecta, resulta que en ciertas condiciones de operación (tales como sociales, estadio de desarrollo, geográficas, condiciones de adversidad, por citar algunas), causan que la modernidad no opere en su pleno. En ello estriba el considerar a ciertas regiones u organizaciones como parte de la modernidad central que rige el capitalismo (al que también se le suele nombrar como central), y se concibe a las regiones u organizaciones donde no se da en su pleno como desarrollo periférico o modernidad periférica (que también se le nombra como capitalismo periférico).

La modernidad no es pareja, se vive en grados de perfección o plenitud de sus instituciones y bajo la inoperancia de algunas que le ponen en condiciones de desventaja. El

capitalismo central y el capitalismo periférico es tratado por los teóricos de la economía como relaciones centro – periferia. En la disciplina de la administración se tiene que en entramado industrial entre las organizaciones existe una modernidad centro y una modernidad periferia, que bien está dado por las propias organizaciones o denotado por diversidad geográfica donde la divergencia en el desarrollo evidencia esta situación.

MODERNIDAD INCIPIENTE

Aún en una misma región, incluso considerada como central, las articulación entre las organizaciones pueden presentar el convivio de factorías altamente organizadas con otras de formación más imperfecta. Por caso, en las regiones metropolitanas de América del norte, no obstante mucho de su mercadeo intermedio o final se compone de organizaciones de corte predominantemente artesanal o de una modernidad incipiente.

El desarrollo periférico no debe verse como una imperfección del esquema de producción rígido. En muchas ocasiones la supervivencia de las organizaciones artesanales, o bien de modernidad incipiente permite una mejor capitalización del desarrollo de las organizaciones centrales, tal es el caso de los monopolios quienes deben no solo controlar el mercado de destino de sus productos, sino el mercadeo intermedio de sus proveedores de insumos estableciendo relaciones no solo de corte monopólico (de salida u *output*), sino monopsónico (de entrada o *input*). Gracias a ello y por su acción las factorías en subsunción a los monopolios vienen a mostrar un desarrollo incipiente o condicionado (direccionado) a sus intereses.

Empresas como Walmart logran altas tasas de capitalización en sus mercados de origen y destino gracias a que maquilan mucha de su mercancía de regiones de desarrollo periférico, como caso camisetas manufacturadas en naciones como Salvador y Nicaragua donde el trabajo infantil es permitido pero muy mal pagado, y donde el mismo nivel de ingreso de la nación, comparativamente muy inferior al norteamericano, representan una abierta ventaja comparativa para este corporativo quien vende las camisetas de algodón con impresos coloridos de látex a \$5

siendo que solo le cuestan \$1.5 gracias a esta situación, por dar un ejemplo de maquila.

En el mismo caso está la firma española Sara, quien maquila en naciones de medo oriente como Singapur, Tailandia o la India productos que introduce a mercados de naciones propias del capitalismo central de Europa y de América del norte con abierta ventaja comparativa que otorga el diferente nivel de ingresos existente entre la naciones desarrolladas y las consideradas en vías de desarrollo.

Tijuana (México) y San Diego (Unión americana) forman en sí una región metropolitana, donde el comercio se rige por la diferencia grave existente no solo en el nivel de ingresos entre ambas naciones vecinas (una tasa salarial diferencial de 8 a 1), sino que los mismos costos y precios en general crean una ventaja hasta en materia de servicios. Los servicios médicos, por decir, los dentistas, en Tijuana son cuatro veces más baratos que en San Diego, por lo que los estadounidenses tienden a atenderse en México, cuestión que favorece la seguridad social en norte América. Los comestibles también son adquiridos del lado mexicano por mucha de la población de San Diego. Los jubilados estadounidenses compran fincas en México y se vienen a vivir a esta parte del continente al mejorar sustancialmente el rendimiento económico de sus pensiones en una nación con un ingreso 8 veces menor al norteamericano. Por caso, San Miguel de Allende en Guanajuato.

TOYOTIZACIÓN Y MAQUILACIÓN

Para hablar del origen de la posmodernidad es importante tratar el tema de la toyotización. El llamado régimen de producción flexible se origina en Japón por la década de los años 50 del siglo pasado (Coriat, 1998). Es la familia empresarial Toyoda que implementa una fábrica de producción de automóviles, a inicios de los años 30, imitando la organización moderna norteamericana, propiamente la de **Henry Ford** ((Dearborn, Michigan, 1863-1947).

En su implementación, los nipones descubren que el esquema de producción rígida no es tan perfecto como lo piensan. Resulta que tiene las siguientes limitaciones:

1. Se trabaja a la mínima destreza, pues al tratarse de un esquema de producción en serie al inicio

se debe poner al menos diestro para garantizar que el resto de la cadena trabaje al mismo ritmo.

2. Es demasiado rígido, si se para una fase se paraliza toda la cadena de trabajo.
3. No admite innovaciones parciales, pues afecta la destreza de esta fase que ya no ingresa en el ritmo de trabajo del resto de la cadena que no puede alcanzar el nuevo nivel alcanzado por lo que la innovación no es aplicable hasta que no existan en los siguientes eslabones otras innovaciones que la factibilicen.
4. El trabajo es seriado, muchas de las actividades pueden hacerse simultáneamente ahorrando tiempo, mientras que la producción en serie es lineal e impone una lógica de fila para el trabajo lo que implica un retardo en los procesos.
5. Finalmente, la producción es muy local, todo se hace de inicio a fin en un mismo lugar lo que desperdicia las posibles ventajas productivas que implica trabajar en distintas regiones que pueden aportar ventajas competitivas.

¿Cómo superan los nipones estas limitaciones? Pues son en realidad quienes inventan los llamados círculos de calidad (Ishikawa, 1986; 40 y Feigenbaum, 1986; 15 - 17). Estrategia que se materializa en organizaciones que dan pie a las maquiladoras (Reyes, 2000; 74)⁶⁰.

Con los círculos de calidad el esquema divide sus fases de producción en unidades autónomas, que trabajan ajenas unas de otras y sus tamaño esta preconcebido con base a la capacidad de trabajo de todo el sistema. De esta forma:

1. se trabaja a la máxima destreza en cada una de las unidades o factorías (maquiladoras);
2. se pueden aplicar innovaciones por fase y solo redimensionar el tamaño de la misma a la nueva destreza alcanzada con base a la capacidad de trabajo de todo el sistema;
3. si alguna de las fases se para, con tiempo extra, personal extra o ambas cosas se recupera el tiempo perdido sin afectar la operación del resto del sistema;
4. todas las fases trabajan simultáneamente lo que implica un ahorro sustancial en el tiempo de elaboración de los productos y,
5. finalmente se relocalizan las fases de producción (maquiladoras) en aquellas geografías que aporten una ventaja competitiva al proceso, lo que en suma aporta una abierta

⁶⁰Por maquiladora se entiende una factoría que no realiza integralmente un proceso de producción sino solo es responsable de una fase de la misma.

ventaja en la producción que se expresa en un producto de mucho mejor calidad y costo.

En 1960 la empresa norteamericana Ford y la japonesa Toyota compitieron para demostrar cuál de ambas tenía la mejor calidad, trabajaba en el menor tiempo y con el menor costo y tiempo. En todos los aspectos la empresa nipona supera a la estadounidense con abierta ventaja. Es cuando los empresarios de occidente ven necesario en mejorar sus esquemas e imitar en grado, si no es que superar, aquellos esquemas de organización productiva nipona. Es propiamente cuando el esquema conocido como toyotización arriba a occidente. Año mismo en que Japón se presenta en los mercados occidentales como una auténtica potencia comercial, desplazando a las empresas estadounidenses y europeas de sus mercados, incluso de sus propios mercados. Quince años después del colapso que implicó la derrota de Japón en la Segunda conflagración mundial. El milagro nipón en gran medida se explica por ser éstos quienes más eficientes son, gracias precisamente al esquema de Toyota.

¿QUÉ SE ENTIENDE POR POSMODERNIDAD?

Como es un esquema posterior al moderno, se le nombra posmodernidad. También se le conoce como post-fordismo, post-taylorismo, post-faylorismo, toyotización, producción flexible o post-organizacional. Como esquema de organización privada del trabajo y la producción presenta las siguientes características principales:

1. Se trata de gigantescas factorías transnacionales.
2. Son factorías integradas por un agigantado cuerpo de personal, también de corte transnacional su propiedad anónima está compuesta por un corporativo internacional representado financieramente por tenedores de acciones que son los títulos de propiedad de este tipo de empresas.
3. Tienen una agigantada escala productiva a escala internacional.
4. El producto es altamente homogéneo.
5. El producto es hechura automatizada.
6. La producción es sumamente barato y tiende a abarataarse rápidamente por su desuso al estar constantemente saliendo sustitutos perfectos y muy mejorados. Obsolescencia prematura del capital.

7. Los robots o autómatas hacer las mercancías, ya no las personas.
8. El proceso de producción es altamente intensivo en capital.
9. Hay un contrato flexible basado en una legislación laboral con pocas prestaciones y derechos. Legislación muy laxa y favorable para el empleador.
10. El pago al trabajador es con base a un sueldo flexible y bajo horas de contratación o desempeño. Flexibilidad laboral.
11. La jornada de trabajo es flexible, no hay pleno empleo sino subempleo. Muchas veces es de asesoría y de distancia, no presencial.
12. El mercado es internacional.
13. El mercado está altamente monopolizado y de muy difícil acceso.
14. La empresa es dueña del mercado de proveedores como de destino.
15. La empresa determina su precio de mercado.
16. La organización del trabajo opera solo hacia dentro de la organización donde ya no aparece su protagonismo político o exterior a la organización, a lo que se le conoce como nuevo sindicalismo democrático.
17. La producción es post organizacional, las personas no hacen los productos sino los autómatas.
18. El trabajador trabaja al ritmo de los autómatas y en su logística y mantenimiento.
19. La mano de obra es especializada y simplificada.
20. Hay derecho laboral, muy laxo en derechos, obligaciones y en prestaciones las cuales tienden a desaparecer.
21. La explotación es tan sutil que la división y especialización del trabajo obedece a otros criterios de instrucción donde ya no ingresa el género, ni la edad, la condición o la naturaleza.
22. Tiende a desaparecer la previsión, la asistencia y la seguridad social, o bien pasan a ser financiadas por el propio trabajador, lo que antes es responsabilidad del empleador.

La posmodernidad no es propiamente un esquema de organización privada de la producción y el trabajo, sino que deriva de este. Se expresa en todos los ámbitos de la vida de las personas puesto que implica que su implementación violenta el cambio, se entre en un frenesí de cambios tecnológicos que llevan a constantes cambios en los propios esquemas de producción, cambia la organización del trabajo hacia dentro de las propias organizaciones y con ello las relaciones industriales (relaciones capital/ trabajo u obrero patronales). Finalmente esto trastoca el propio orden institucional el cual presenta problemas y lleva

a reformas hacia dentro del propio Estado y régimen de regulación, por lo que finalmente, viene a afectar todo el orden en la vida de las personas: la forma en que se relacionan, las instituciones a las que se amparan, las costumbres, tradiciones, convenciones, valores, convicciones, creencias, educación, moral, ética, conducta, preferencias, gustos, por citar algunas de las considerables.

En este frenesí de cambios las personas tienden adaptarse al cambio de manera muy accidentada. En muchas ocasiones se muestran renuentes a este frenético estilo de vida. Entonces aparecen ciertas patologías sociales, el subempleo, más que el desempleo es creciente, los perfiles laborales exigen versatilidad laboral, el trabajo es temporal y no permanente lo que se trasmite a un gran temor del trabajador por mantenerse en su cargo dentro de las organizaciones, cuestión que les lleva a ofrecer más de lo que se le pide, se tiene por tanto una pérdida de dignidad ante la precarización del empleo y el depauperamiento de las remuneraciones. El trabajo se devalúa a tal grado que el esquema resulta altamente deshumanizado, el trato por ello, a nivel laboral llega a tomar matización de denigración y humillación, uso, abuso y desuso del trabajador por la empresa.

Ante el desempleo creciente las personas se valen de toda posibilidad para mantener o mejorar su nivel de vida. La competencia se vuelve desleal y altamente aguerida, falta de ética e incluso inmoral. El crimen y la violencia crecen y se pierde la civilidad a cambio del capitalismo salvaje, donde las personas (amorales), compiten por la supervivencia del más fuerte, donde ser el más fuerte no es necesariamente una ventaja física sino que se refiere a una mejor posición en la red de relaciones industriales. Por tanto es ventajoso para el más rico.

¿POST O ULTRA MODERNIDAD?

Algunos autores consideran que realmente no existe la posmodernidad. Que de hecho se trata de la misma modernidad pero a ultranza, enfatizada, acentuada, exagerada, violentada. Pero que es parte de la misma lógica de acumulación. Es por ello que quien esto escribe plantea desde inicio del presente artículo que se debe distinguir ambos conceptos por tener cada una de ellas sus propias características, su propia singularidad, por lo

que les confiere un carácter distintivo. En ello consiste que se hayan reseñado 22 características de cada régimen de producción para dejar en claro que se trata de procesos distintos, bien sea un régimen de producción artesanal, o de producción rígida o de producción flexible. Modernidad y post modernidad no son lo mismo, por ello no se trata de ultra modernidad sino de post modernidad, de otra forma se tendrían prácticamente las mismas características, con leves diferencias, en su gran mayoría relativas al grado y no a la cualidad. El lector acucioso debe checar estas características y convencerse asimismo de si se trata de un mismo proceso pero diferenciado por su grado, o bien se tienen cualidades distintas que le ponen a cada esquema como cosa aparte y singular. Finalmente los principales autores y científicos de la administración se tienden a considerarlos como distintos por lo que se habla de post modernidad.

CONCLUSIÓN

La posmodernidad es un término que deriva de la implementación del llamado régimen de producción flexible, inventado en Japón desde la década de los años 20 de la centuria pasada. Más el término en sí no es privativo de una fórmula de organización privada del trabajo y la producción. La ciencia social lo usa para todo ámbito de estudio sociológico, cultural, económico, entre otros. Coloquialmente se refiere a procesos muy novedosos, cambios de estilo de vida, esnobismo, o innovaciones de todo tipo, de todo orden y en todo ámbito. A veces se le refiere como parte de los sucesos de cambios frenéticos, violentos y críticos.

Necesariamente el cambio en los regímenes de producción conlleva cambios en los regímenes de regulación. Con la implementación de la producción flexible entra en crisis el orden institucional basado en la modernidad, la respuesta es la invención del neoliberalismo que es correlativo a la lógica de acumulación del nuevo esquema. En ello, se viene a afectar cuestiones muy delicadas en el orden de las cosas y que son garantes del estilo de vida de las personas. Surge la violencia, el temor, el miedo, el terror, el crimen, prolifera la

corrupción, se tiene el capitalismo salvaje y domina la ley del más fuerte.

Si bien este fenómeno es mundial, no es parejo tiene matizaciones con base al grado en que se inventa regionalmente este esquema, así se tiene una post modernidad central y una periférica, otra más concebida como incipiente, que es quizá parte de la periférica pero que a final de cuentas implica consideraciones regionales y organizacionales donde se tiene que la supuesta post modernidad no se vive igual según la condición de ubicuidad lugar o de posición, de naturaleza o de condición. Desde luego que las cuestiones más críticas se supone son mayores en la periferia que en el centro, aunque se admite que un problema del centro está ligado a otro de la periferia, por ejemplo, el narcotráfico, el crimen organizado o el terrorismo, cuestiones que ligan su comprensión desde un ámbito donde es claro que un problema de la periferia es reflejo de otro nacido desde el centro del sistema.

Si bien la post modernidad es un proceso de frenesí, no por ello no existe forma de controlarlo, solo que a quienes les conviene esta nueva fórmula de capitalización tienen tal poder que han logrado enajenar al propio estado (de ahí las privatizaciones o la compra de la clase política por la plutocracia de un país), al grado que pueden llevar el terrorismo a sus propias naciones (11 de julio de 2001) o extra

fronteras (11 de julio de 1973 en Chile). El caso de México es un claro ejemplo.

La posmodernidad finalmente es un fenómeno mundial, y es un fenómeno de mundialización de un esquema de producción que es compartido, incluyente, pero cuyos efectos son muy diversos y singulares para cada región del planeta. No es parejo ni sus beneficios como perjuicios los mismos. No se vive el fenómeno igual en el mundo desarrollado que en el mundo en desarrollo. Trae aparejado temas que se vuelven los paradigmas del desarrollo que tienen que ver con problemas tales de cómo conciliar lo nuevo con lo viejo y lo externo con lo interno. Temas relativos a un crecimiento ordenado implican un nuevo carácter a los estados nacionales con respecto a la justicia, la equidad, la igualdad, la inclusión, la convergencia y la sustentabilidad. El reto es la estabilidad que conllevan cambios en los patrones de crecimiento de todo tipo, desde económico hasta demográficos, especialmente en materia de ecología, economía, política, sociedad y cultura.

Para seguir leyendo el mismo tema:

Castells, Manuel (1996) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. Vol. 1.* México. Siglo XXI.

Ferguson, Niall (2009) *El triunfo del dinero. Cómo las finanzas mueven el mundo.* Ed. Debate. México. P. 440.

Guzmán, M., Manuel (2009) *México frente a la crisis.* Ed. LID. México. P. 224.

FUENTES.

Coriat, Benjamín (1998) *Pensar al revés: trabajo y organización en la empresa japonesa.* Madrid. Siglo XXI: 13–67.

Feigenbaum, Armand (1986) *Total quality control.* Nueva York. Mc Graw Hill.

Galeano, Eduardo (1971) *Las venas abiertas de América latina.* Siglo XXI editores. México.

George S., Claude y Álvarez, Lourdes (2005) *Historia del pensamiento administrativo.* 2ª. Edición. México. Pearson Prentice Hall. P. 344.

Hernández Arroyo, Luis (2001) *Economía desde el principio. De Lutero a Adam Smith. El origen de la revolución conservadora.* México. Edición en PDF adquirido mediante el portal de Todoebook.com P. 160.

Huberman, Leo (1983) *Los bienes terrenales del Hombre.* Ed. Nuestro tiempo. México.

Ishikawa, Kaoru (1986) *Qué es el control total de la calidad: la modalidad japonesa.* Colombia: Editorial Norma.

Reyes, Primitivo (2000) *Los círculos de calidad en empresas de manufactura.* Tesis de doctorado. FCA – UNAM. México. Citado por George y Álvarez (2005; 210).

Smith, Adam (09 de marzo de 1776) *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones.* Londres.



Jorge Isauro Rionda Ramírez: Mexicano nacido en 1962. Profesor e investigador por contrato de la Universidad De La Salle Bajío desde el 2005. Adscrito al programa de posgrado de la Facultad de Negocios. Miembro del sistema nacional de investigadores (nivel 1) CONACYT, desde el 2004. Profesor investigador de tiempo completo de la Universidad de Guanajuato desde 1990, campus León. Portal: www.eumed.net/jirr/ .-



"La ciudad".
Enrique José
Echegoyen Ron

*Disentir es uno de los derechos que le faltan a la
Declaración de los Derechos Humanos.*

José Saramago

LOS DERECHOS HUMANOS, ALTERIDAD Y AJENIDAD, LAS DIFERENCIAS

¿Estamos ante una filosofía del silencio, o ante un resignado comportamiento, no menos cruel de aceptación de la Maldad y sus agentes perversos?

Es frecuente considerar el tema de la violación de Derechos Humanos con cierta tibieza actuarial, lo que produce una suerte de "legitimidad virtual", nada apropiada para la importancia y trascendencia de este tema. Como si fuera un acto más leve y frecuente al que nos hemos acostumbrado, cuando realmente es una categoría jurídica universal que va más centrada por los caminos de la Ética, el Derecho Natural, la Justicia Internacional, que por los afiches-denuncia que aparecen, sin ningún efecto prepunitivo ante los crímenes cometidos. Son muchos los gráficos y muestras fotográficas de niños hambrientos y asesinados en bombardeos y otras calamidades y conductas violentas. Parafernalia publicitaria que, además, deben oír, ver y soportar, esta tortura, las propias víctimas sobrevivientes con lujo de detalles, más el duelo por la muerte trágica de sus familiares y compañeros.

Quizás sería más justo y apropiado publicar también fotografías y datos de

identidad de los responsables, se oculten o no, cuando cometen homicidios en el grado de exterminio y genocidio, en todos los casos, lamentablemente el mecanismo que está para investigar, juzgar y condenar, si bien existe (¿?) carece de efectividad punitiva, según los casos, sus orígenes y según la identidad de víctimas y victimarios.

Dentro de los links sugeridos para consulta, en el final de esta Nota, se puede acceder a un estudio de actualización sobre la responsabilidad penal de delitos graves, según los casos y a la fundamentación de amparo en el Derecho Internacional Público. (3)

Ahora desde los aspectos psicológicos, surgen varias interrogantes, relacionadas con las causas que conducen al agravamiento de estas conductas violentas, por parte de los protagonistas de situaciones bélicas de conflicto, y aún fuera de él. Los crímenes que se detectan contra civiles indefensos, aún protegidos y amparados por la Cruz Roja Internacional,

marcan una triste trayectoria planetaria, ausente en numerosos casos del cumplimiento de las viejas tradiciones de los Convenios de Ginebra, en la 1ª Guerra Mundial en pleno Siglo XX. La Historia Universal nos enseña sobre lo numerosos antecedentes que se han registrado a través de los tiempos. En un artículo propio, publicado en RFU, en Revista Arjé sobre **Alteridad** y **Ajenidad** 2009 escribía lo siguiente. (4) (5)

*Platón en la República hace referencia al lenguaje inculto e ininteligible de los extranjeros (persas), el que se hace amenazante y bélico y por eso exalta la guerra contra ellos. En otro escrito el Sofista, el mismo Platón sostiene que las **diferencias** deben ser entendidas, dando argumentos a favor de Heterodes (**Alteridad**) (4) Numerosas serían las citas y comentarios, sobre la exclusión y hostilidad, pasando por la Inquisición en la Edad Media contra*

*hombres y principalmente mujeres, por ser diferentes y atreverse a pensar y luego formular sus pensamientos, ejercicio de una **Otredad** prohibida que al manifestarse, era como señalarse a si mismo con una etiqueta, para una tortura segura con técnicas de maldad, lentas y sofisticadas y la muerte finalmente. (4)(5)*

Los conceptos de **Alteridad**, **Ajenidad** y **Diferencia** están íntimamente ligados. Esta interacción es materia de profundización teórica en la dinámica de la vincularidad humana y es esencial para entender el surgimiento de conductas de **maldad**, que se presentan al producirse una situación conflictiva. Así sean situaciones por diferencia de raza o etnia, o de costumbres muy opuestas, así sean ideológicas o religiosas o de cualquier otra diferencia, notoria u oculta, la complejidad del vínculo será determinante.

Según Emmanuel Levinas. : *“Los muertos sin sepultura en las guerras y los campos de*

exterminio acreditan la idea de una muerte sin mañana y convierte en tragicómico el cuidado de sí y en ilusoria la pretensión del animale rationale de ocupar un lugar privilegiado en el cosmos y la capacidad de dominar e integrar la totalidad del ser en una conciencia de sí” (6)

Volviendo a la conceptualización de la maldad, lamentablemente presente desde el origen del humano, y más allá de situaciones extremas de retaliación y .venganza u odio, es hoy claramente identificable un origen biológico y por ende genético de estas conductas. He tomado una frase final de un interesante trabajo de Alejandro Guiter, vertida en un artículo compilado y titulado: “Opiniones de psicoanalistas” (7). Quien expresa lo siguiente:

Cuando en las sociedades se crea y alimenta, accidentalmente o por intereses políticos, la fantasía de un enemigo amenazante, los fantasmas infantiles se despiertan y salen otra vez a la luz.

Quizá esta vez en formato para adultos, pero el principio es el mismo: el enemigo es temido y odiado, se le hace responsable de todos males –reales o imaginarios- y es necesario perseguirlo y destruirlo. A lo largo de la historia de la humanidad, podemos observar este mecanismo en muchas ocasiones donde se han producido persecuciones raciales, políticas o religiosas, y siempre lo encontramos entre los factores psicológicos de las guerras.

Numerosos filósofos, académicos, psiconalistas, escritores, periodistas y militantes de los DDHH y una pléyade de otros autores, se han ocupado de estas trascendentes temáticas, intentando desde la denuncia el permanente **hacer cumplir** las violaciones flagrantes en perjuicio de la integridad de las personas físicas, pero lamentablemente el mecanismo jurídico internacional existente, es aún débil e insuficiente’.

**Leer a: Rainer Huhle
Centro de Derechos Humanos
de Nuremberg (8)**

Referencias

- (1) <http://www.observacionesfilosoficas.net/ontologiyfenomenologia.htm>
- (2) <http://www.susanpetrilli.com/files/interaccion-20traductiva.pdf>
- (3) https://www.scjn.gob.mx/Transparencia/Lists/Becarios/Attachments/65/Becarios_065.p df
- (4) <http://filosofiaenuruguay.blogspot.com/2009/11 /sueno-alteridad-sufro-ajenidad-enrique.html>
- (5) <http://universoaleph.blogspot.com/2010/07/sueno-alteridad-sufro-ajenidad-por.html>
- (6) LEVINAS, Emmanuel. “Humanisme del Autre Homme” Madrid 1993
- (7) <http://opinionesdepsicoanalistas.com/category/maldad/>
- (8) <http://www.derechos.org/koaga/v/1/huhle.html>

*Licenciado en Psicología (UdelaR), Diplomatura Profund. en Psicoterapia de Servicios de Salud (UdelaR- EGFM), Técnico en Psicología Infantil (UdelaR). Orientación Psicoanálisis de la Configuraciones Vinculares (AUPCV).-



**¿CÓMO SIMPLICAMOS LA IMAGEN
DE LO REAL,
CUANDO LO REAL MISMO ES
COMPLEJO/SIMPLE?**

Navegando en Internet encontré esta obra fotográfica, que me parece interesante para meditar sobre la relación entre imágenes mentales, imágenes fotográficas y realidades concretas.

Técnicamente, está casi en el umbral de lo que nos es humanamente posible reconstruir mediante nuestros procesadores orgánicos-sociales-evolutivos. Esos que hemos heredado y hemos entrenado en el aprendizaje personal en sociedad. Si tuviese un poco más de *ruido desinformativo*, si estuviese un poco más sucia por interferencias, no podríamos contrarrestarlas y saber qué es.

La **unidad del objeto**, con sus componentes y en su ambiente, se reconstruye mediante el trabajo de muchos procesadores, neuronales o no, que los humanos disponemos. Los cuales no construimos para el caso, sino que siempre los tenemos. Como las manos, las usemos o no. Siempre listos, de acuerdo a la experiencia de la especie, de la comunidad y la personal, prontos para **remontar las cadenas causales hasta sus fuentes en lo real**.

Por ejemplo, un tercio de la sección de nuestro nervio óptico, y otro tanto de nuestra corteza visual está dedicado al

color. El color es una herramienta clave de nuestros órganos de la visión (el complejo ojos - cerebro, llamado *sistema visual*). Y lo es, no porque el color sea lindo o llamativo, sino porque nos da pistas, obviamente a complementar y confirmar, sobre lo que tiene en común la unidad visual, y qué unidad real podía estar representando.

El color nos permite encontrar las partes que tienen algo en común. Aquí las manchas rojas inconexas apenas forman un conjunto con apariencia de mujer caminando. Y ello es complementado por dos áreas de gris, distinto al fondo, con formas cuya compaginación coincidiría con el de dos piernas caminando. Y en la parte superior de la figura hay una mancha redondeada. Todo lo cual nos dice a las claras que probablemente sea una mujer de vestido rojo y botas, caminando en el temporal.

Los procedimientos de identificación de realidades son muchísimos más, y mucho más complejos y sabios, pero sólo estoy intentando hacer sospechar el procedimiento.

Desde hace años, los procedimientos orgánicos de selección de la información (POSI)⁶¹ se estudian para

construir ojos-procesadores electrónicos capaces de sustituir al ojo-cerebro humano. No ya meramente el ojo como cámara transmisora de manchas, formas, colores y movimientos, sino mucho más que eso, para que la máquina pueda calcular de qué se trata y qué está haciendo lo que atiende. Hay muchos humanos investigando cómo simular o copiar los procedimientos que a la especie le llevó millones de años construir para hiperdefinir la rica realidad en imágenes tan simples que el cerebro luego pueda trabajar con ellas. Si al mirar la foto logramos reconocer que es *una mujer delante de una baranda de puente*, podemos empezar a pensar otros aspectos del hecho atendido.

Los arquitectos de computadoras (diseñadores del más alto nivel de los circuitos de los procesadores electrónicos), van probando diferentes modos de cálculo (algoritmos) para librarse de diversos niveles de ruido y luego identificar qué es y qué hace el objeto.⁶² De tal modo que no se necesite una persona para estar interpretando qué se está viendo, y la computadora pueda dar ordenes operativas

⁶¹ POSI: *Escalas Cooperantes*: 267

⁶² Gonzalo Pajares, 2001. *Visión por Computador*. Editorial Ra-Ma, Madrid.

sin mediación humana alguna, salvo en el momento de hacer la programación original.

Esto implica que, lo se está creando, no es meramente un nuevo mundo de imágenes, sino un nuevo mundo de procesamientos electrónicos a la información, que permiten representaciones electrónicas, que permiten decisiones electrónicas, que permiten operaciones electrónicas, que permiten operaciones robóticas físicas. Y esto en abierta competencia con los humanos *procesamientos orgánicos a la información*, que permiten *representaciones orgánicas*, que permiten *decisiones humanas*, que permiten *planificaciones mentales*, que permiten el *trabajo humano*. Y todas sus combinaciones.

El problema de la verdad se está duplicando.

Y no lo tomemos a la ligera diciendo: *-Ha bueno, pero en último término todo fue programado por humanos según sus conveniencias y modos de entender la interacción con el resto de lo real.-* Porque, por ese camino, nos daremos de cara, dolorosamente, con que cada uno de nosotros no ha creado de la nada todo su sistema de *a-priori(s)*. No ha sido en vida nuestra que se han inventado muchas de nuestras capacidades e incapacidades. En su enorme mayor parte las hemos heredado biológica y culturalmente, no tanto como nociones, sino como herramientas que las recrean una y otra vez. Es decir, si criticáramos la representación-electrónica por tener bases previas, lo mismo sucede con las representaciones humanas.

De hecho, definimos las cosas como podemos. Son

nuestras capacidades e incapacidades (para procesar la información) las que nos delimitan, en cierto grado, las unidades-concebidas. Pero las realidades-atendidas tienen sus límites no necesariamente en tal grado delimitado. Nuestras imágenes serán realistas sólo si están adaptativamente sintonizadas con el grado real en que las interacciones concretas atendidas se delimitan. Sólo si nuestras simplificadas representaciones corresponden al grado de simplicidad real.

En este ajuste de sintonía hay muchos investigadores involucrados.

De modo que la imagen del comienzo de esta nota es arte, es técnica, pero también es buen motivo para meditar filosóficamente problemas epistemológicos nuevos y graves.-



La 1a Bienal de Educación artística realizada en Maldonado, Uruguay, del 17 al 23 de septiembre 2012, denominada Geografía de un Vínculo ha sido impulsada por el Ministerio de Educación y Cultura, MEC. Actividad que se ha revelado como una *iniciación colectiva* en la reflexión Arte y Educación, es decir, en los procesos grupales y sensibles para el desarrollo de las personas. Fue en este sentido que podemos destacar las conferencias centrales de

inauguración y clausura de Ana Mae Barbosa (Universidad de San Pablo), Apolline Torregrosa Laborie (Universidad René Descartes, La Sorbonne, Paris V) y Roberto Marcelo Falcón (Universidad René Descartes, La Sorbonne, Paris V).

Ana Mae, presentó la relación *Arte y Educación*, haciendo hincapié en el arte como vivencia con valor en sí mismo, que incide, aporta y enriquece procesos educativos. Apolline Torregrosa Laborie,

Información

EVENTOS DE FILOSOFÍA

enfaticó sobre la existencia de una *Climatosofía de la formación* a través de la experiencia artística, como un ambiente propicio para el desarrollo de las personas. Roberto Marcelo Falcón, invitó a los participantes de vivir una experiencia sensible, para desde esta inmersión colectiva, dialogar sobre la experiencia artística como *Trayecto errático*, como fuente de conocimiento fuera del control de la razón, al margen de todo camino lineal reductor de lo real.-

Conferencias de clausura: <http://www.youtube.com/watch?v=mTk2Cpx5VFE>

**UNA MIRADA VAZFERREIRIANA A LA CIENCIA**

En ediciones anteriores de la Revista Ariel, dentro de esta sección (ahora devenida *encolumna*), hemos comentado algunas concepciones que desde la filosofía se tienen sobre el fenómeno científico en cuanto a su estatus filosófico y social. En general, hemos resaltado visiones de eminentes pensadores extranjeros como Edmund Husserl, por ejemplo. En esa ocasión⁶³ (cuando el todopoderoso “Primer Mundo” tuvo un tropiezo económico, del que aún no se ha recuperado), vimos como la advertencia realizada por Husserl de que, en su época, se tenía por metaminimizar la participación de la filosofía de los sistemas educativos, se cumplía. Esta participación se vio disminuida por la paulatina devaluación económica y social que sufrió la filosofía, al ser desplazada por el aparato científico y tecnológico. El valor práctico y económico del conocimiento objetivo científico justifica la utilidad del mencionado aparato dentro de los sistemas económicos y sociales preponderantes en el mundo actual, en detrimento del filosófico.

Por otro lado, también hemos comentado⁶⁴, lo que el

eminente científico Steven Hawking ha opinado sobre el papel de la filosofía en el aporte al conocimiento de la humanidad. En uno de los aspectos entonces mencionados, Hawking directamente pedía que los filósofos se involucraran más en las teorías científicas para poder interpretar sus hallazgos. El problema era que si no lo hacían se dejaba un campo libre para que los científicos (entre ellos, él mismo) realicen especulaciones filosóficas sin tener los conocimientos y cuidados requeridos.

Sin embargo, hasta ahora no habíamos comentado sobre lo que pensaba acerca de este tema nuestro filósofo vernáculo, Carlos Vaz Ferreira. En el texto *Ciencia y Metafísica* que fue publicado en 1908 dentro de su libro *Fermentario*⁶⁵ (opinando sobre este tema muchísimo antes que los dos autores mencionados), Vaz intenta señalar “una tendencia, un peligro, que las orientaciones del pensamiento científico [...], están mostrando que no es puramente teórico.”⁶⁶

Comienza por afirmar que “el conocimiento de la Metafísica es indispensable para ser un verdadero positivista en ciencia.”⁶⁷ Para interpretar correctamente esta frase, debemos tener en cuenta la época en que esto fue escrito, en la que el Positivismo campeaba en el ámbito

científico y la metafísica era sinónimo de filosofía primera. En dicho ámbito, se intentaba alentar el viejo ideal positivista de una ciencia que abandonara el *por qué* y se limitara al *cómo*; se aconsejaba abandonar toda especulación filosófica y aplicarse exclusivamente a la *ciencia positiva*.

Según Vaz, para los científicos la metafísica era reducida (siguiendo a William James) al “esfuerzo inusitado por pensar claramente”⁶⁸. Esta visión los llevaba a construir una filosofía insuficiente, confusa e imposible, que hacía gastar energía inútilmente. Cuando profundizaban y generalizaban las teorías científicas, éstas se disolvían en metafísica, volviendo ambiguo al conocimiento generado por ellas. Su opinión era que la filosofía debía intervenir para clarificar dichas generalizaciones.

En la época de Vaz, los filósofos importantes estaban bastante informados sobre las teorías científicas en boga⁶⁹, pero en la otra vereda la mayoría de científicos destacados eran más o menos ignorantes en filosofía. Si los científicos hubieran tenido conocimientos filosóficos podrían haber percibido “las deficiencias de sus fórmulas y símbolos como expresiones de la realidad”⁷⁰. Al no tenerlos, no puede determinar que no son

⁶³ *Ariel* 9: pp. 12-13.

⁶⁴ *Ariel* 13: pp. 5-6.

⁶⁵ Vaz Ferreira (1908).

⁶⁶ *Ib.* (126).

⁶⁷ *Ib.* (124).

⁶⁸ *Ib.* (125).

⁶⁹ *Ib.*

⁷⁰ *Ib.* (124).

más que eso: fórmulas y símbolos. Y remata con la frase “*Si la filosofía le hubiera enseñado el carácter no trascendente y puramente práctico de tales símbolos, precisamente por eso podría servirse más libremente de ellos para los fines de invención y previsión que son los de la ciencia práctica.*” (Ib.)

Como podemos apreciar, existen coincidencias en el análisis vazferreiriano sobre la relación entre filosofía y ciencia, y las reflexiones realizadas por Husserl y Hawking, por más que fueron realizados con muchos años de diferencia. En primer lugar, la *advertencia* de Husserl es muy similar al *señalación* de Vaz. La primera es sobre la minimización de la enseñanza de la filosofía y la segunda es sobre el peligro de abandonar la especulación filosófica. Increíblemente, este tema está aún vigente y es un tema importante en la campaña electoral que se está realizando en este momento en Uruguay.

Pero también Hawking habla de este tema cuando dice que los filósofos deben involucrarse más en las teorías científicas para poder interpretar sus hallazgos aunque, en la época de Vaz, ya se aconsejaba abandonar toda especulación filosófica y aplicarse exclusivamente a la ciencia positiva. Por causa de esta recomendación es que los científicos que querían interpretar con más vuelo filosófico sus teorías, construían (y construyen) una filosofía insuficiente, confusa e imposible. Esto sucedía porque sus especulaciones filosóficas no tenían (y no tienen) los conocimientos y cuidados requeridos, haciendo necesario que la filosofía intervenga necesariamente para clarificar sus conclusiones.

En la época actual, en lugar de mejorar la situación de acuerdo a lo que Vaz planteaba, nos encontramos

con que ni los filósofos están involucrados profundamente en las teorías científicas, ni los científicos conocen profundamente a los pensadores del lado filosófico: hemos empeorado cien años después.

El planteamiento básico de Vaz es que si los científicos tuvieran una base filosófica mejor, sabrían interpretar más claramente qué es trascendente y que es netamente práctico dentro de sus disciplinas particulares. Esto les daría mayor libertad para las investigaciones en las que están involucrados como parte de su trabajo diario. Lo que llevaría a una alternativa diferente a lo planteado por Hawking: que los científicos se dedicaran a estudiar filosofía seriamente para hacer sus interpretaciones ellos mismos, abandonando su hostilidad e indiferencia hacia la filosofía.

BIBLIOGRAFÍA

VAZ FERREIRA, Carlos (1908). *Ciencia y Metafísica*. En *Fermentario*. Pp. 124-127 [Acceso 06/10/2014] Disponible en (<http://www.uruguayeduca.edu.uy/Userfiles/P0001/File/Fermentario%20-%20completo.pdf>).

COLOR-URUGUAY

¿TE INTERESARÍA SABER ALGO MÁS SOBRE LOS COLORES QUE VES Y QUE NO VES?

Se ha fundado www.coloruruguay.bligoo.es.

Es el lugar de encuentro de todos los que se interesan en conocer y discutir el tema color, en todos los campos filosóficos, artísticos, estéticos, científicos, productivos, sociales, políticos, con los más diversos encares.

COLOR URUGUAY
POR LA TRASVERSALIDAD DEL TEMA COLOR EN LA SOCIEDAD URUGUAYA.

Esta columna sugerirá la reflexión desde impactos emergentes en la actualidad que –de algún modo- constituyan un choque, un espanto, un problema, una situación que sacuda convicciones o prejuicios, que nos incite a pensar de vuelta o en otra perspectiva.

Cada uno tendrá su título o su número. Serán golpes breves, no demasiado desarrollados ni vinculados entre sí. En ocasiones, a penas un relato. En otras, asomarán explicitaciones, vías de problematización, preguntas.

Aunque el firmante propone la idea y se compromete a aportar contenidos para este espacio, no está pensado como “columna de autor”: está abierta a la colaboración de otros. Cada uno firmará sus aportes con sus iniciales. Miembros del Consejo Editorial leerán los distintos aportes previamente como modo de garantizar la calidad, y podrán sugerir eventualmente ajustes a las características de la columna o mejoras a cada propuesta.

IMPACTO I

Un problema impensado es el lugar de la filosofía en la educación; en la formación de los seres humanos.

Ahí aparece, al final de alguna formación secundaria, coronando o sintetizando otros saberes; o a nivel universitario, reflexionando sobre problemas que generan otros descubrimientos, inventos, conocimientos o profesiones, a modo de metacognición; o como profesión específica para la que se preparan ciertos especialistas.

En todos estos casos, la filosofía resulta cosa de *algunos*, no de *todos*. Está ubicada en la *cima* de la construcción de lo humano, de la hominización, no en su *base*.

Cuando se pretende *ponerla abajo*, en los

cimientos, entre las sensibilidades, valoraciones, actitudes, materiales, capacidades o instrumentos que son elementos básicos de la formación de los seres humanos pareciera que se produce una conmoción tremenda. Como si se intentara dar a todos algo que está fuera del alcance de los niños, del común de la gente, de los pueblos; que sólo puede ser conocido o manipulado por los excelentes. Como si fuera algo demasiado abstruso o difícil, o irrelevante, o importante, o peligroso, o valioso como para ponerlo en manos de cada uno de los seres humanos. Como si la filosofía y el hacer filosofía no fueran derecho y necesidad humanas.

Se ridiculiza, entonces, los intentos de enseñarla: ¿Kant para niños? ¿Lógica para infantes? ¿Dilemas éticos para preescolares?

Obviamente, sólo mostrarlos los deturparía, los deformaría en caricaturas degradadas, tan engañosas como las vagas imágenes bidimensionales, que se desplazan incoloras por el fondo de la caverna platónica aparentando conversaciones embaucadoras. Poner filosofía en la base de la construcción de mujeres y hombres –parece sostenerse- sería impedirles hacer filosofía.

Vano truco. Lo que impide conocer filosofía y hacer filosofía a la inmensa mayoría de los seres humanos es *ocultar la necesidad de filosofar* propia de los seres humanos y *negarles a los niños una formación humana integral*. Si algunos, pocos, llegan todavía a aprender filosofía y a filosofar, es *pese* a que ésta no se les *enseña*, no gracias a ello. Y -como lo que no se enseña cada vez se aprende menos y se ignora

más- cabe imaginar un futuro no muy lejano en el cual no haya más filosofía. Al menos, reconocida como tal.

Es interesante advertir que otros saberes – independientemente de lo *difíciles* que sean, del tiempo, de la abstracción, del esfuerzo, del oficio y del arte que exijan para alcanzar su desarrollo en plenitud- se saben *básicos* y con razón se quieren en los niveles más *elementales* de la educación. Es que, sin ello, no podrían *desarrollarse*; y mucho menos podrían hacerlo otros saberes que en ellos *se basan*.

Por poner un solo ejemplo (no excepcional, pero

ilustrativo) puede entenderse que “los cimientos de la ciencia (...) son las matemáticas”; que a ellas “se les confiere una responsabilidad esencial en la formación del estudiante, siendo esta disciplina junto con la lengua nacional a la que más horas de clase se dedica en los primeros años escolares”, pues entrena “el pensamiento ordenado y sistemático de los estudiantes”.⁵²

A nadie se le ocurriría objetar ridículamente: ¿Hilbert para niños? ¿Estadísticas avanzadas para infantes? ¿Conjeturas matemáticas para preescolares?

Es que ¿podrían continuar avanzando las matemáticas, seguiría habiendo matemáticos, si la quitáramos de la *base*? Y, entonces, ¿podrían continuar desarrollándose las demás ciencias y la tecnología? Y, mucho más allá de eso: ¿podrían seguir desarrollando sin eso los seres humanos un pensamiento ordenado y sistemático?

Entonces: ¿Por qué, para qué, para quiénes, la filosofía? Se me ocurre que ella también debería estar en la base de la educación. Sobre todo porque, cuando no hay enseñanza filosófica, hay –de hecho- enseñanza *antifilosófica*.

Información

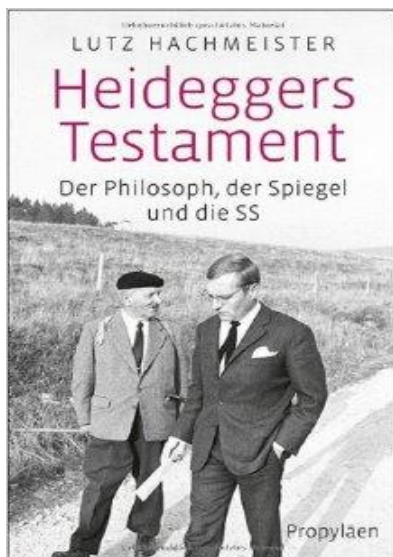
EVENTOS DE FILOSOFÍA

II Congresso Brasileiro de Filosofia da Libertação. Porto Alegre, RS, 16 a 18 de setiembre de 2014, Salón de Actos, Campus Central, UFRGS (Universidad Federal de Río Grande do Sul)

Este encuentro se enmarca en el resurgir de esta tendencia de la filosofía latinoamericana que se inició en Brasil con un primer congreso realizado en Sao Paulo. El tercer congreso será en Bahía y se espera que para la fecha se haya organizado una institución nacional que coordine los esfuerzos de distintas instituciones que trabajan en ese asunto en Brasil.

El evento contó con invitados del exterior. El Dr. Enrique Dussel -que por razones de salud no pudo estar presente- lo abrió con una videoconferencia que fue comentada Antonio Sidekum, siguiendo luego preguntas y aportes. Entre los ponentes del extranjero destacó la presencia de Carlos Cullen, de Argentina (uno de los fundadores del movimiento) y pensadores de Bolivia y Ecuador. Por Uruguay intervino nuestra compañera Andrea Días, y Sirio López (radicado desde hace muchos años en Río Grande. También fueron ponentes importantes filósofos de distintas partes del Brasil, incluidos Euclides Mance, Jesus Eurico Miranda Regina, Neusa Vaz, Magali Menéndez. Se contó con la participación de unas doscientas personas.-

⁷¹ Peña, José Antonio de la: “Prólogo” a Markarián, Roberto: *La dimensión humana de la matemática*, México, La Vasija, 2003.



Para decirlo de entrada: este libro no contiene ningún dato histórico nuevo respecto a Heidegger y el nacional-socialismo a parte de lo que ya se conoce ampliamente. Lo único nuevo son datos sobre personas involucradas en los diversos procesos y eventos en especial relacionados con la entrevista en *Der Spiegel*.

Comienzo con una crítica formal al libro que tiene unas 370 páginas con muchas citas a las que el autor se refiere tanto en una bibliografía como en un archivo del *Spiegel* en Hamburgo. El problema con dichas citas es que en el texto faltan datos bibliográficos. No sólo es difícil identificar muchas veces el autor y título de la obra, ya que hay que ir a la bibliografía para ver de qué obra trata. Lo más grave es que no hay cita de página. El lector tiene entonces la doble tarea de identificar la fuente en la bibliografía (lo cual no siempre es el caso) y luego leerla enteramente para encontrar el texto citado. Un ejemplo. En la página 284 escribe el autor:

El [Heidegger, RC], enseña Análisis existencial con el psicólogo suizo Medard Boss en Zollikon ("El ofrecer vino ha sido eliminado, lo que favorece también a la atención), 33⁷²

⁷² "Er lehrt mit dem Schweizer Psychologen Medard Boss *Daseinsanalyse* in Zollikon ("Die Bewirtung mit Wein ist jetzt abgeschafft, was auch der Aufmerksamkeit zugute kommt) 33"

EL FILÓSOFO Y EL PERIODISTA

Notas sobre el libro de Lutz Hachmeister: *Heideggers Testament. Der Philosoph, der Spiegel und die SS*, Berlin 2014.

En la nota 33 escribe Hachmeister que las citas que siguen están tomadas de las cartas a Elfriede Heidegger. Eso es todo. El autor es un periodista, director del "Institut für Medien- und Kommunikationspolitik". Nunca ha escrito nada sobre filosofía en general ni sobre Heidegger en particular. Como consecuencia, lo que dice al respecto es en gran parte tomado de otros. Las citas de Heidegger son en su mayoría textos que pretenden demostrar la incomprensible jerga heideggeriana. Es claro que un filósofo no puede entenderse leyendo rápidamente lo que otros han escrito sin que los juicios resulten sin fundamento o confirmen, como en este caso, prejuicios. Por ejemplo: a una pregunta de Rudolf Augstein, el director del *Spiegel*, sobre el lugar del ser humano en el cosmos, comenta Hachmeister:

Este es un argumento inteligente y evidente contra el antropocentrismo de Heidegger⁷³

¿Antropocentrismo?

Hachmeister no tiene la menor idea de lo que está hablando. Esto lo deja entrever con un *caveat* en la frase siguiente que pretende mostrar la incongruencia de Heidegger:

[...] si bien el filósofo siempre quiso tomar distancia de todo tipo de "Antropología" en favor de una historia del ser concebida como pregunta. Heidegger se ha construido su

⁷³ "Dies ist ein intelligentes und naheliegendes Argument gegen Heideggers Anthropozentrismus." (p. 234)

RESEÑAS DE LIBROS

Rafael Capurro

cadena de argumentos partiendo del hombre como "custodio del ser" y por eso sólo puede responder con una postura experimentada "históricamente".⁷⁴

Y poco después escribe:

Esta filosofía neoescolástica de los estados de ánimo, en vista a un posible fin del mundo [...] ⁷⁵ y habla sobre "cascadas parateológicas de preguntas" ("paratheologische(n) Fragekaskaden") refiriéndose a la frase de "sólo otro dios más puede salvarnos" ("nur noch ein Gott kann uns retten") (p. 236), una frase que expresa la crítica de Heidegger a la metafísica occidental y la posibilidad de un dios no metafísico.

El autor hace constantemente comentarios irónicos, cínicos o sarcásticos que pretenden fijar la identidad de Heidegger como persona y como pensador en la ideología y la política nacionalsocialista. Esto es lo que veo más problemático en este libro que se lee casi como alguien que hubiera juntado o hecho juntar notas biográficas en un fichero y las hubiera publicado en forma de libro. La lectura es a menudo tediosa y aburrida.

Fijar la identidad de alguien y su pensamiento es algo

⁷⁴ "[...] obwohl der Philosoph doch ansonsten von jeder "Anthropologie" wegkommen wollte zugunsten der fragend begriffenen Seinsgeschichte. Heidegger hat sich aber seine Argumentationskette vom Menschen als "Hüter des Seins" aufgebaut und kann nur mit einer "historisch" erfahrenen Setzung antworten." (ibid.)

⁷⁵ "Diese neoscholastische Gestimmtheitsphilosophie angesichts eines möglichen Weltuntergangs [...]" (p. 235)

sumamente problemático, no sólo moralmente. En mi opinión Heidegger pasó desde 1933 por etapas de entusiasmo, desilusión, desengaño, bronca y agotamiento con relación a sus esperanzas en 'reformatear' la identidad alemana más allá del reino de Bismarck y de la república de Weimar. Su pensamiento estuvo dedicado a la tarea de cuestionar la filosofía occidental lo que significó, al mismo tiempo, replantearse constantemente este cuestionamiento tanto a nivel filosófico como también a nivel práctico-político.

Al final del libro (p. 327) se refiere el autor al volumen 94 de la GA (Gesamtausgabe). Este volumen y dos volúmenes subsiguientes (GA 95 y GA 96) fueron publicados en 2014. Hachmeister cita una *Carta del lector* de Hermann Heidegger, de nuevo sin indicar claramente donde fue publicado. En la bibliografía tampoco aparece esta fuente.

El foco de atención de la carta del lector: Su error político lo hizo conocer Heidegger ya desde 1934 en un texto, "que será publicado en el volumen 94 de la GA". Con esto sube una vez más la tensión tanto para los historiadores de la época contemporánea como para la comunidad heideggeriana, ya que el volumen 94 de las Obras Completas (Reflexiones A) no ha sido publicado hasta el día de hoy.⁷⁶

Quien lea atentamente los tres volúmenes de los "Cuadernos negros" ("Schwarze Hefte"), que serán nueve (GA 94-102) en

⁷⁶ "Der Clou des Leserbriefes: Seinen politischen Irrtum habe Heidegger bereits 1934 in einer Niederschrift bekannt, "die im Band 94 der GA veröffentlicht werden wird". Damit wurde der Spannungsgehalt für Zeithistoriker und die Heidegger-Gemeinde noch einmal erhöht, denn Band 94 der Gesamtausgabe (*Überlegungen A*) ist bis heute nicht erschienen." (p. 327)

total, puede ver los pasos teóricos y prácticos de Heidegger desde el entusiasmo hasta la bronca. Hachmeister habría tenido que replantearse muchos de sus prejuicios si hubiera leído estos tres tomos publicados justamente en 2014. ¿Por qué no esperó Hachmeister a esta publicación?

"No hay héroe para el ayuda de cámara" ("Es gibt keinen Helden für den Kammerdiener") escribe Hegel en la "Fenomenología del Espíritu". Vale la pena leer el contexto de esta frase.

Hachmeister cita, de nuevo en forma incompleta, una frase de Heidegger a Hannah Arendt de abril de 1950:

En lo político ni tengo talento ni estoy versado. Pero mientras tanto he aprendido y en el futuro quiero aprender todavía más a fin de no dejar nada de lado en el pensar.⁷⁷

Y luego cita Hachmeister, también de forma incompleta, de una carta a Jaspers:

La culpa de cada uno permanece y permanece aún más cuanto más sea él si mismo. Pero el asunto del mal no ha terminado. Recién emerge en la etapa propiamente mundial. En 1933 y antes, los judíos y los políticos de izquierda quienes eran lo que estaban amenazados inmediatamente, vieron con más claridad, con más agudeza y con más amplitud. Ahora nos toca a nosotros. Sé por nuestro hijo en Rusia que mi nombre está de nuevo bien arriba y que la amenaza puede concretizarse cada día. Stalin no necesita más declarar una guerra. Gana cada día una batalla. Pero 'uno' no ve esto.⁷⁸

⁷⁷ "Im Politischen bin ich weder begabt noch bewandert. Aber inzwischen lernte ich und künftig möchte ich noch mehr lernen, auch im Denken nichts auszulassen." (p. 94).

⁷⁸ "Die Schuld des einzelnen bleibt und ist bleibender, je einzelner er ist. Aber die Sache des Bösen ist nicht zuende. Sie tritt erst ins eigentliche Weltstadium.

El comentario de Hachmeister es, de nuevo, entre irónico y cínico:

Pero también Heidegger, quien se creía ser el más amenazado de todos, se acostumbró, luego de pasada la crisis de Cuba – en aquel momento adquirió una radio –, al conflicto este-oeste. Pronto le dió la impresión que los conflictos "planetarios" basados en la cibernética, la logística y la biofísica, que traspasaban los límites geopolíticos, eran más peligrosos.⁷⁹

¿En qué mundo vive el periodista Hachmeister? ¿Nunca oyó hablar de internet, de la NSA y de Snowden? ¿No vió Heidegger claramente ya en los años 60 que la crisis era y es realmente planetaria y que tenía y tiene que ver con la cibernética? Y ni qué hablar de la amenaza nuclear entonces y ahora. Hay periodistas con buena formación filosófica, como el recientemente fallecido Frank Schirrmacher, co-editor del diario *Frankfurter Allgemeine Zeitung*. Y hay filósofos periodistas como, por ejemplo, José Ortega y Gasset. Hachmeister no pertenece ni a unos ni a otro.-

1933 und vorher haben die Juden und die Linkspolitiker als die unmittelbar Bedrohten heller, schärfer und weiter gesehen. Jetzt sind wir dran. Ich weiß durch unseren Sohn in Russland, daß mein Name auch wieder vorne steht und daß die Bedrohung sich jeden Tag auswirken kann. Stalin braucht keinen Krieg mehr zu erklären. Er gewinnt jeden Tag eine Schlacht. Aber 'man' sieht das nicht." (págs. 94-95)

⁷⁹ "Aber auch Heidegger, der eingebilddete Bedrohteste von allen, gewöhnte sich nach dem Überstehen der Kubakrise – damals legte er sich ein Radio zu – an den Ost-West-Konflikt, bald schon erschienen ihm "planetarische", alle geopolitischen Grenzen überwindende Kybernetik, Logistik und Biophysik, gefährlicher." (p. 95)

CARTAS DE LOS LECTORES

Agradeceremos la opinión de los lectores. Les animamos a enviarnos sus comentarios a nuestra redacción actual (dbardier@gmail.com). La extensión de las cartas no debe exceder los 1000 espacios. La Edición de Ariel se reserva el derecho de resumirlas por cuestiones de espacio. Se pedirá la respuesta de los autores involucrados. No se garantiza la respuesta a todas las cartas enviadas.

Respecto al artículo **La navaja de Ockam** de Helios Pazos, publicada en el N° 14 de Ariel, Pág. 49 y ss.

Estimado Helios Pazos, coincidiendo casi en todo con su excelente artículo, hay un par de detalles que le quisiera consultar.

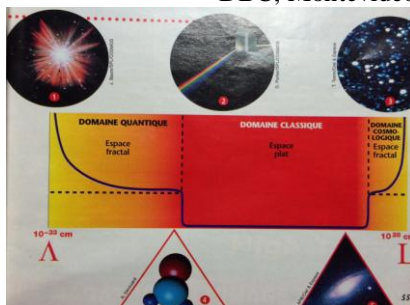
Por lo que he comprobado en mis investigaciones, el estudio de las escalas de la realidad es muy fructífero para de aclarar muchos temas físicos, filosóficos y colectivos.

Una consecuencia de esos estudios es que realidades en escalas muy cercanas entre sí pueden tener estructuras y componentes similares, pero cuando se trata de realidades en rangos muy diferentes, en algunos aspectos las similitudes continúan un tanto más, pero en otros aspectos los cambios son muy impresionantes. En cualquier caso, las realidades, al cambiar de cuantías, llega un momento en que cambian de cualidades. Toda cualidad (salvo quizá las categorías realistas más universales y eternas), dado que se refieren a realidades concretas finitas, tienen límites de vigencia (un umbral en lo más micro, y un dintel en lo más macro) en que ya no rige esa cualidad, sino otra, generalmente más genérica, abarcadora, inclusiva. En las realidades extremas, todas las categorías tan detalladas en nuestro mundo meso (y de lo circa-micro y circa-macro), y tan comprobadas en nuestro entorno de interacciones cotidianas, deben ser puestas en duda. Cualquier "teoría unificada del todo" debería, pues, tener en cuenta la relatividad de las escalas.

Sin embargo, asumir el carácter fractal de las realidades en todas las escalas del universo, apoyándose en que ello quizá implique que habría alguna ley que rige siempre y va cambiando de escalas sin cambiar su estructura como ley, sin el llamado "efecto de escala", desde las realidades concretas más micro, hasta las más macro, no parece necesario. Ninguna realidad concreta, aún cuando

respetase un carácter fractal, no dejaría de tener un comienzo y un final de vigencia, e incluso también respetará otras leyes, todas con sus límites de vigencia. Es decir, que la propuesta de que lo fractal podría ir desde infinitésimo a infinito, explicando tanto lo micro, como lo meso, como lo macro, me parece un tanto idealista, siendo que en lo real cualquier serie o gama siempre termina truncada, por el simple hecho de que cada unidad real es finita, aún los conjuntos extremadamente grandes. Es más, de hecho, en el ámbito del universo conocido se ha verificado que hay escalas intermedias inexistentes, que no presentan casos reales. Lo cual obligaría a saltos insalvables para cualquier ley de cambios continuos, tipo fractal. Y todos esos límites quizá deberían ser reconocidos si queremos ser realistas en nuestras ideas. Si alguna ley fuese completamente universal, válida en todos los aspectos y todas las escalas, necesariamente no podría ser muy detallada, y tendría que decirnos algo extremadamente genérico, válido para absolutamente todo. Por ejemplo, que *todo tiene causalidad*, o que *las realidades son cuantitativas*, o que *la nada no es real*, etc. El carácter fractal, aunque lograse en algún aspecto unir rangos de dimensiones extremadamente diferentes, no por ello lograría explicar y menos sustituir la variedad de otras leyes bien comprobadas. Pero quizá me equivoco pues desconozco en profundidad las teorías que preconizan el carácter fractal del mundo.-

DBC, Montevideo



Estimado Lector:

Las dudas planteadas respecto al artículo La navaja de Ockam no son obvias, es un tema complejo, trataré de aclarar mi opinión sobre ellas.

Relativo al primer punto: *las realidades, al cambiar de cuantías, llega un momento en que cambian de cualidades*. , estoy totalmente de acuerdo, aunque no me parece evidente que sea siempre simple determinar sus límites de vigencia.

Respecto a "*asumir el carácter fractal de la realidad en todas las escalas*"... "*no parece necesario*", el punto abarca tantas hipótesis, incluyendo desde las que aparecen en los intercambios de opinión entre Einstein, Bohr, Poincaré, etc., hasta en la previa definición epistemológica sobre si las leyes de la física son "Leyes de la naturaleza" o bien "leyes de nuestro conocimiento de la naturaleza", el tema va mucho más allá de los análisis que esté en condiciones de realizar.

Desde 1917 disponemos de modelos cosmológicos (relativista de Einstein), luego tenemos debidos a Hubble, a Lemaitre, a Friedman, desembocando básicamente en dos clases, un universo estacionario o bien un átomo primitivo, el Big Bang. Este último sobrevive en diversas hipótesis, según la concepción geométrica del espacio, la ley de expansión cósmica y el contenido energético del universo. Estos modelos necesitan aún de observación, ajuste de teorías que coordinen los hechos, (aceleración de la expansión, determinación de la constante cosmológica, la existencia de necesaria materia oscura de la cual no tenemos idea, etc.). Hace unos 20 años grupos dirigidos por Laurent Nottale trabajan en la formulación matemática de la teoría de la relatividad de escala, cuyo fin es poner término al antagonismo entre la física clásica que se ocupa de los

fenómenos a gran escala y la cuántica que trata de lo microscópico. El objetivo es deducir la mecánica cuántica del principio de la relatividad, del cual la mecánica cuántica pasaría a ser una consecuencia.

Nottale propone un espacio con tres zonas diferenciadas, desde el más pequeño espacio posible, escala de Plank, 10^{-33} cm, hasta lo mayor que los astrónomos pueden ver hoy, 10^{28} cm, con dos áreas de transición. Una primera zona es el dominio cuántico, en un espacio fractal, luego un dominio clásico en un espacio plano, y tercero un dominio cosmológico en un espacio fractal.

Las últimas observaciones del universo sugieren que la materia oscura no se extiende de modo homogéneo por el vacío, sino que forma estructuras fractales, lo que constituye un nuevo indicio que señala que el universo podría también tener esa estructura. La mayoría de los astrofísicos sostiene que el

universo es a gran escala homogéneo, pero el equipo europeo dirigido por el físico Luciano Pietronero (Universidad de Roma) señala que a gran o pequeña escala la estructura del universo (o del espacio-tiempo) es fractal y repite los mismos patrones o modelos. Un principio emergente de la relatividad de escala sostiene que dicha fractalidad, también atribuida al espacio-tiempo, origina leyes del movimiento que son auto-organizadoras por naturaleza, capaces de producir la evolución de las estructuras de modo también fractal.

En la naturaleza encontramos estructuras caracterizadas a menudo por una escala o una gama reducida de escalas particulares. La talla de un hombre adulto no puede variar por un factor mayor que 2; el tamaño de un átomo es del orden de algunos Angstrom. Pero numerosos sistemas físicos no muestran alguna escala particular en grandes intervalos, presentan invarianza de escala.

Mandelbrot estudió muchos de ellos y les llamó "fractal" para denominar los conjuntos mostrando la existencia de estructuras a todas las escalas o sobre una vasta gama de ellas.

No veo a priori que la atribución de carácter fractal aplicado al espacio-tiempo deba limitar su aplicación a un suceso por la eventual diferencia que pudiera existir entre las dimensiones acotadas del mismo y las no acotadas del formulismo utilizado. De hecho, la teoría ya ha sido aplicada con éxito en diversos sistemas particulares. Su función no es explicar el funcionamiento de los sistemas, sino describirlo en forma que permita hacer predicciones adecuadas.

El tema abarca tantos aspectos, que es fácil discrepar en muchos de ellos, espero haber aclarado por lo menos mi punto de vista. Agradezco el haberme hecho reflexionar nuevamente sobre ellos.

Helios Pazos

Información

SECCIÓN REVISTAS DE FILOSOFÍA

Luis Mazas

ON- LINE

1) **Actuel Marx**

Revista internacional en francés dedicada a la recepción y la discusión de las cuestiones teóricas fundamentales y de las nuevas problemáticas filosóficas. Iniciada en 1987, está orientada al público en general y trata de diversas disciplinas: filosofía, economía, derecho, historia, ciencias sociales, arte y cultura.

Su actividad se basa en el hecho de que, después de la desaparición de las formas sociales y las organizaciones marxistas, crece fuera de toda la ortodoxia, especialmente en los principales países desarrollados, una producción intelectual significativa que renueva la tradición marxista, comparando y combinando de una variedad de maneras otros componentes importantes de la cultura contemporánea.

Está disponible en línea en el sitio: <http://www.cairn.info/revue-actuel-marx.htm>

2) **Heidegger Studies**

Es una publicación anual internacional, de la editora Duncker & Humblot (establecida en 1798 en Alemania), dedicada a promover la comprensión del pensamiento heideggeriano a través de la interpretación de los escritos de este eminente filósofo. Provee un foro para la interpretación concienzuda del trabajo completo de Heidegger. Los artículos publicados en ella están tanto en alemán como en inglés y francés.

Está disponible en línea en el sitio: <http://www.duncker-humblot.de/index.php/reihen-1/philosophie/heidegger-studies-heidegger-studien-etudes-hei.html>

PÁGINAS WEB DE FILOSOFÍA

1) **International Society for Chinese Philosophy**

La ISCP es una organización sin fines de lucro fundada por el Profesor Chung-ying Cheng en la Universidad de Hawai en Manoa en el año 1975 para unir interesados en la filosofía china y promover su estudio tanto académico como informal. Además, apoya y patrocina conferencias y otras actividades relacionadas con la filosofía china en cooperación con congresos filosóficos e instituciones académicas.

Por otro lado, el Profesor Cheng fundó el Journal of Chinese Philosophy en 1973, una revista internacional de investigación dedicada a los estudios académicos de la filosofía china.

<http://www.iscp-online.org/>

2) **Encéphi**

El proyecto Encéphi pretende publicar una enciclopedia gratuita de filosofía en hipertexto. Está escrita en idioma francés y disponible en la Internet para todos los interesados. Su público objetivo son los estudiantes universitarios y los principios que alientan este proyecto son la gratuidad, la accesibilidad, el progreso y la escritura colaborativa.

<http://www.cvm.qc.ca/encephi/>

* **3^{ER} CONGRESO LATINOAMERICANO DE FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN**

“*Las tradiciones de filosofía de la educación en América Latina: desde el norte hasta el sur*” Convoca la Asociación Latinoamericana de Filosofía de la Educación, en conjunto con la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Se realizará en la Ciudad Universitaria de la UNAM, México, D.F., del 29 de junio al 2 de julio de 2015. Por información: www.filosofiamexicana.org.

* **30TH BOULDER CONFERENCE ON THE HISTORY AND PHILOSOPHY OF SCIENCE**

Neurons, Mechanisms, and the Mind: The History and Philosophy of Cognitive Neuroscience. University of Colorado at Boulder. October 10-12, 2014. <http://www.colorado.edu/philosophy/chps/conference.htm>

* **1er. ENCUENTRO LATINOAMERICANO DE JOVENES SOBRE PENSAMIENTO CRÍTICO**

“*LA GESTIÓN EN LOS PROCESOS DE CAMBIOS SOCIO-ECONÓMICOS*” Organizado por CURE – UDELAR- CERP – Del Este. Punta del Este – Maldonado – Uruguay. Se realizó el 15 de Octubre del 2014.

* **5^a OLIMPIADA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA**

“*¿Cuál es el camino para la reconstrucción de nosotros mismos?*”. Se realizó los días 16, 17 y 18 de Octubre del 2014 en Punta del Este – Maldonado – Uruguay

* **COLOQUIO INTERNACIONAL SOBRE PENSAMIENTO CRÍTICO**

“*Pensar la sociedad del conocimiento desde la criticidad.*” Organizado por CURE – UDELAR. Se realizó los días 16, 17, 18 de Octubre de 2014 en Maldonado, Uruguay.

* **“RECONOCIMIENTO ¿UN NUEVO PARADIGMA DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA Y SOCIAL? “Por un diálogo entre el Sur y el Norte”** es el nombre del libro de Gregor Sauerwald que se editó en Quito (Editorial Abya Yala 2014), con la presentación escrita por Carlos Paladines, como versión ampliada del libro *Reconocimiento en diálogo* (Montevideo 2010).



* **“LA LEY DE EDUCACIÓN HA ELIMINADO FILOSOFÍA PARA IMPONER HISTORIA DE ESPAÑA”**

La Red Española de Filosofía reivindica la importancia de esta materia en las aulas, eliminada de la ESO (Enseñanza Secundaria Obligatoria) y convertida en optativa en segundo de Bachillerato. La Ética también ha desaparecido de la enseñanza obligatoria. <http://www.lavanguardia.com/local/valencia/20140915/54414790938/esperanza-rodriguez-lomce-filosofia.html>

* **JORNADAS SOBRE EDUCACIÓN: Dos perspectivas contemporáneas.** Se realizaron los días viernes 17 de octubre y sábado 18 de octubre, en el IPES (Instituto de Perfeccionamiento y Estudios Superiores. CFE-ANEP), Montevideo, Uruguay.

* **CONFERENCIAS** realizadas por Rafael Capurro, visibles en: <http://www.capurro.de/workshop.html>.

- *Fourth Africa Conference on Information Ethics*, Kampala (Uganda), 2-4 de Julio, 2014.

<http://web.up.ac.za/default.asp?ipkCategoryID=23502&subid=23502>

- *International Symposium on Philosophy of Library and Information Science*, Kastamonu (Turquía), 3-5 Setiembre, 2014.

http://www.kbbf2014.org/en/aim_scope

- *Conferencias en la Universidad de Teheran* (Irán) así como en el Islamic World Science Citation Center (Shiraz, Irán), 30 de Setiembre - 4 de Octubre, 2014.

<http://www.capurro.de/home-iran.html>

- *Biometrics 2014*, Londres (UK), 21-23 de Octubre, 2014.

<http://www.biometrics2014.com/>

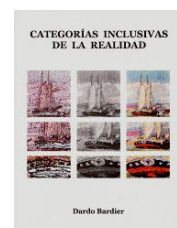
- *Comunicación, cultura, información y democracia: tensiones y contradicciones*. Ulepicc 2014, Río de Janeiro, 26-28 de noviembre, 2014.

<http://ulepicc2014.com/>

* **THOMAS KUHN Y LA REVOLUCIÓN COPERNICANA**

Componentes históricos y conceptuales del cambio paradigmático. Realizada por Diego Pelegrin (Universidad de Buenos Aires) y Pablo Melogno (Universidad de la República), del 1º al 9 sept. 2014, en PRODIC (Programa de Desarrollo Académico de la Información y la Comunicación), Montevideo.

* **PRESENTACIÓN DEL LIBRO “CATEGORÍAS INCLUSIVAS”** La Arq. Isabel Viana, el Ing. Luis Mazas, y la Prof. Mariela Rodríguez, junto con el autor, presentaron el 16 de julio 2014 este libro de filosofía en la Biblioteca Nacional de Montevideo.



* **II CONGRESO INTERNACIONAL DE LA SOCIEDAD FILOSÓFICA URUGUAYA.**

Del 11 al 16 de agosto se realizó en Montevideo. Participó una gran cantidad de ponentes y conferencistas de varios países. Informaremos en el próximo número de ARIEL. Se destacaron participantes de diversas instituciones, como los provenientes de la Facultad de Ciencias de la Comunicación, y la conferencista Susan Haack, con su fuerte posición respecto a lo académico y lo no académico.