

ARIEL 19

REVISTA DE ORIGINALES DE FILOSOFÍA

NOVIEMBRE 2016

FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU,
"CONCIENCIA" Y EL PLATONISMO.

LA METAPOLÍTICA EN RANCIÈRE

¿FILOSOFÍA DE LA CIENCIA O ESTUDIOS DE CTS?

¿CÓMO CONCEBIR, DE MODO MÁS REALISTA,
LAS UNIDADES DE LO REAL? -I-

LA FILOSOFÍA ANTE LA
'CONCEPCIÓN CIENTÍFICA DEL MUNDO'

CUARTA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL:
LLEGA EL FUTURO

REVISITANDO "TESTO YONQUI", DEL FILÓSOFO
TRANSGÉNERO PAUL BEATRIZ PRECIADO

EL VALOR DE LA VERDAD COMO
PERSPECTIVA EN LA FORMACIÓN HUMANA,
LA SUPERVIVENCIA DE CALICLES

¿FORMACIONES REACTIVAS?

¿PARALELISMOS ENTRE
LAS ADMINISTRACIONES PÚBLICAS Y LA FÓRMULA 1?

LA LEGALIDAD DE LA INJUSTICIA

DE LA ORIGINALIDAD

RESEÑA DE LIBRO

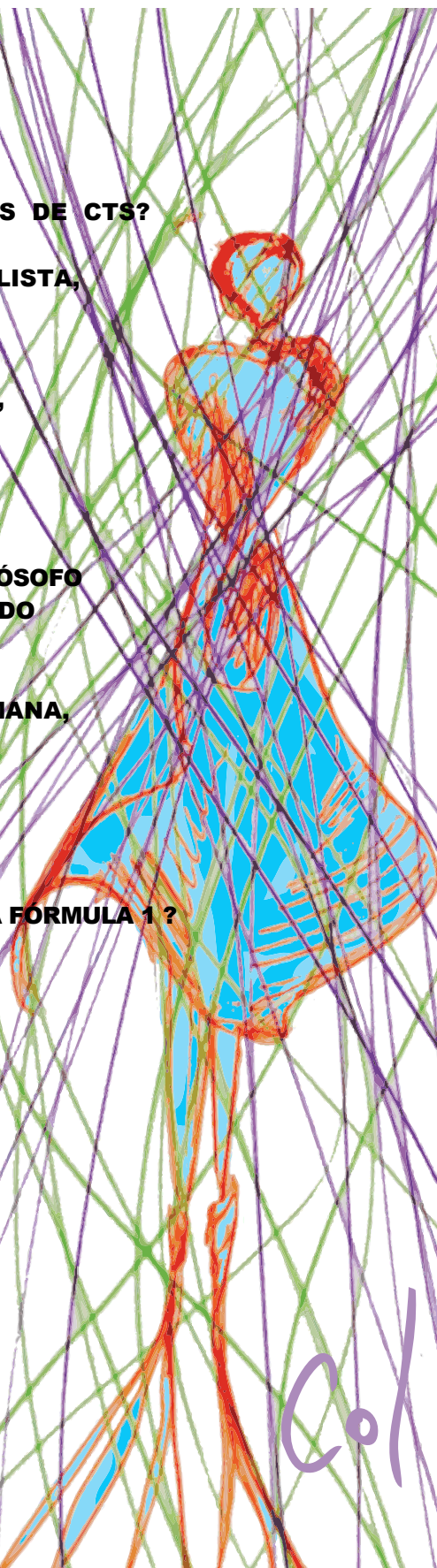
CIENCIA Y FILOSOFÍA

ARTE, CIENCIA Y FILOSOFÍA

CARTAS DE LOS LECTORES

NOTICIAS DE FILOSOFÍA

CRÓNICA DE EVENTOS FILOSÓFICOS



ISSN 1688-6658 (I)

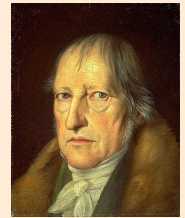
ISSN 2301-119X (i)

arielenlinea.wordpress.com

ARTÍCULOS

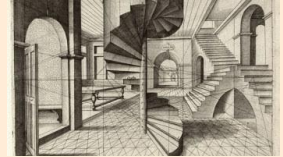
FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU,
“CONCIENCIA” Y EL PLATONISMO.

Alejandro Sánchez 5



LA METAPOLÍTICA EN RANCIÈRE

Gonzalo Laguarda 13



¿FILOSOFÍA DE LA CIENCIA O ESTUDIOS DE CTS?

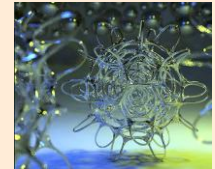
Karina Silva 17

¿CÓMO CONCEBIR, DE MODO MÁS REALISTA, LAS UNIDADES DE LO REAL? –I-

Dardo Bardier 23

LA FILOSOFÍA ANTE LA
‘CONCEPCIÓN CIENTÍFICA DEL MUNDO’

Marta Postigo 34



CUARTA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL: LLEGA EL FUTURO

José Valenzuela 40



REVISITANDO “TESTO YONQUI”, DEL FILÓSOFO
TRANSGÉNERO PAUL BEATRIZ PRECIADO

Carola Saenz 47

EL VALOR DE LA VERDAD COMO PERSPECTIVA EN LA FORMACIÓN HUMANA,
LA SUPERVIVENCIA DE CALICLES

Andrea Díaz Genis 51

OTRAS TEXTURAS

¿FORMACIONES REACTIVAS?

Mariela Rodríguez Cabezal 56

¿PARALELISMOS ENTRE LAS
ADMINISTRACIONES PÚBLICAS Y LA FÓRMULA 1?

Gonzalo Pardo 58

LA LEGALIDAD DE LA INJUSTICIA

Jaime Araujo Frias 60

DE LA ORIGINALIDAD

Enrique Puchet 63



RESEÑA DE LIBRO

Celina Lértora 64

SECCIONES Y COLUMNAS

CIENCIA Y FILOSOFÍA

Luis Mazas 66

ARTE, CIENCIA Y FILOSOFÍA

Dardo Bardier 68



CARTAS DE LOS LECTORES 69

NOTICIAS DE FILOSOFÍA

Cecilia Molinari de Rennie 70



CRÓNICA DE EVENTOS 72

ARIEL: Revista semestral arbitrada de originales de filosofía.
Nº 19, noviembre 2016. Montevideo, Uruguay

<http://arielenlinea.wordpress.com>

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

<http://issuu.com/revistadefilosofiaariel>

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

Director: Dardo Bardier, dbardier@gmail.com

Ayudante de Dirección: Cecilia M. de Rennie, articulosariel@gmail.com

Editor: Luis Mazas

Secretario de Redacción: Enrique Echegoyen

Redactor Responsable: Dardo Bardier.

Consejo Editorial: Ing. Dr. Fil. (UdelaR, 2009) Lia Berisso (UdelaR, U); Dr. Rafael Capurro (Un. Tsukuba, Al); Dra. Fil. (UAMx) Andrea Díaz (UdelaR, U); Lic. Enrique Echegoyen (U); Dr. Art Education (UB, 2010) Roberto Falcón (U. A. Madrid, Fr); Prof. Fil. Juan Iglesias (ANEP, U); Prof. Fil. (IPA) Mauricio Langon (ANEP, U); MCH/Fil. Ing. Comp. (UdelaR, 2002) Luis Mazas (U); H. Fil. (P8-SD, 2009) Ricardo Viscardi (UdelaR, U); Bernardo Borkestein (U); Dra. Educ. (UDE, 2013) Cecilia Molinari de Rennie (UdelaR, U); y Arq. (UdelaR, 1979) Dardo Bardier (U).

Árbitros Externos: Dr. Fil. (UNCuyo, Mendoza) Clara Alicia Jalif (Ar); Dra. Fil. (UFMG, Bra. 2015) Mónica Herrera (U); Dr. Fil. (1980. CONICET Ar) Celina A. Lértora Mendoza (Ar); Prof. Inf. A/C (ANEP, 2011, UdelaR 2014) Alejandro Miños (U); Prof. Fil. (UdelaR, 1990) Enrique Puchet (U); Dra. Fil. (UADER) Angelina Uzín (Ar); Mdo. Fil. (UdelaR, 2015) Marcelo Gambini (U); Prof. Fil. (UQ, 2013) Jairo Cardona (Col); Héctor Altamirano (U); Prof. Fil. (UNLP, 2010) Carola Saenz (Ar); Jorge Rionda; Dra. Fil. (UNAM 2015) Laura Pinto (Mx); Magister His. (FHCE2, 018) Jorge Rasner (U); Drda. Ética (UAEMex, 2015) Irazema Ramírez (Mx); Bch. Fil. (UNSA-A, 2015) Jaime Araujo (Pru); Dr. Fi. (UIM, 2011) Héctor Sevilla (Mx); Lic. Prof. C. Pol., Soc. y Fil. (UMH) María Abellán (Es.); Prof. (IPA) Mariela Rodríguez Cabezal (U); Dr. Fil. (UCMadrid 2005) Yolanda Cadenas (Ar); Raúl Rodríguez Monsiváis (Mx), Juan Andrés Queijo Olano (U); Bernabé Aldeguer (E); Francisco Marín (Mx); Lic. Fil. Héctor Bentolila (UNNE, Ar); Lic. His. María Blanco (UNNE, Ar); Ing. Helios Pazos (U). Alejandro Sánchez Berrocal (Es). Gonzalo Laguarda (Es). Karina Silva (U). Marta Postigo Asenjo (Es). José Luis Valenzuela (Ch). Gonzalo Pardo (Es).

Comité Académico. Dr. Fil. (1980, CONICET BA) Celina Lértora Mendoza (Ar); Sirio López (Br); Juan Pereda; Apolline Torregrosa Laborie (Fr); Dr. Inv. Fil. (UAM-I, 1979) Gabriel Vargas Lozano (Mx); Patrice Vermeren; Dr. Fil. (UNAM, 1980) Mauricio Beuchot (Mx); Enrique Puchet y Diego Sánchez Meca.

Diagramado y compaginado de la revista: Dardo Bardier.

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

Obra de portada y de contratapa: "Dulces sueños" de Carolina Rozas. 2014. Mérida México. Técnica: ilustración de bitácora y digitalización. Colección de ilustraciones "Nosotras las mujeres". ¿La forma como encuentros de leyes o que genera leyes?

Recepción de materiales para ARIEL 20: Apertura el 5 de marzo y cierre el 15 de abril 2016.

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

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



¿ARBITRAR O NO ARBITRAR?

Toda publicación debe acatar la Ley de Imprenta. Evita abusos. Nadie puede publicar algo sin leerlo porque lo pueden llevarlo preso, o puede que haya reclamos, o pleitos innecesarios. No es algo imaginario, ¡sucede frecuentemente! Por ello, aunque cada cual es responsable de sus escritos, además existe la figura jurídica de Redactor Responsable.

En las primeras ediciones que administré de esta revista (desde el N° 4), me tenía que estudiar todos los artículos, lo cual es misión sobre-humana cuando los temas son muy diversos y, además, hay que atender a todos los autores, al diseño de la revista, a su difusión y también hacer los artículos y notas propias.

Por ello, el Consejo Editorial estableció la figura de *Lector Previo*, filósofos que leían cada texto y daban su opinión en cuanto a su publicación, no en cuanto a su contenido profundo, pues debemos favorecer la mayor libertad de expresión que podamos, mientras no se digan incoherencias, se invente el café con leche, se plagie o se cometan agresiones. De hecho, tuvimos que parar la mano a algunos que se desubicaron, a veces inocentemente.

Pero, ese mínimo control formal, para el cual éramos nuevos, en la humanidad tiene mucho tiempo de irse perfeccionando, en especial en las revistas de ciencia. Se ha normalizado e internacionalizado. Y, si no se hace de acuerdo a ciertas pautas, nada de lo que hagamos entrará en el circuito internacional, no estaremos en los listados de obras del planeta. Se quedará en un cajón o en un ámbito limitado. Nos aislaríamos.

Entonces, con mucha cautela, empezamos a investigar cómo son los modos de arbitraje usuales. Empezando por **Latindex**, que es la organización latinoamericana de arbitrajes.

Nos encontramos con varias realidades: No parece que alguien controle lo que se quiere decir, hay libertad de expresión. Se controla a otro nivel: el modo de decir, las forma de exponer. Se ve si hay título, si ese título tiene que ver con el texto; si hay un desarrollo más o menos ordenado, si está bien argumentado y con pruebas directas o indirectas, si se llega a alguna conclusión o pregunta, si se indica una bibliografía, si están los datos mínimos del autor, si el trabajo trae aportes o si hay plagio, etc.

Es decir, el arbitraje no pretende censurar el sentido conceptual que el autor quiere exponer. No es un tribunal examinador para ver si se aprendió bien la lección de los mayores. Las ideas tienen paso libre, el arbitraje no amenaza a nadie. De hecho, es común que los autores agradezcan a los árbitros haber estudiado y comentado su trabajo ¡con otros ojos! A todos nos sirve. Las críticas constructivas suelen dar aliento a los autores.

En cuanto empezamos a ajustarnos a normas internacionales de arbitraje, hubo quienes apoyaron ese camino y otros que se opusieron.

Lo que hicimos fue discutirlo amigablemente, pues en verdad, todos temíamos introducirnos en un camino sesgado, dogmático, controlador o tribal. Quedó claro que no. Pero, de todas maneras, decidimos abrir opciones, y por ello se resolvió crear el sector de la revista que se llama **Otras Texturas**, donde no se exige parte de lo usual en los artículos arbitrados, y se pueden publicar ensayos mucho más libres y creativos sobre filosofía. Aún así, se mantuvo la figura de *Árbitro*, para evitar algunos riesgos, asegurándonos que los ensayos aporten algún encare original a la filosofía de la realidad, pues escritos comentando lo que otros comentaron de lo que otros propusieron, no faltan. Esa decisión se mostró extraordinariamente fértil, aunque en otras revistas no sea bien vista, quizá porque se tiene miedo a que traiga caída de calidad y desprestigio. Nada de eso sucedió. Mejoró la participación.

No copiamos, no “levantamos”, no publicamos textos ya publicados. La revista se definió como de **originales de filosofía**. No hacemos mera difusión de copias. Hacemos difusión primera de originales filosóficos.

Y el otro problema que apareció fue que tuvimos que crear, con pies de plomo, un camino propio de incorporación de los sistemas de arbitrajes, pues sucede que la mayor experiencia internacional está en las revistas científicas, y Ariel es de filosofía, por lo que le corresponde considerar problemas con un encare y a un nivel que los científicos suelen no considerar.

El año pasado participé activamente en la fundación de la **Asociación Uruguaya de Revistas Académicas** (AURA) y propuse, para sus estatutos, dos criterios esenciales: 1- Que no se llamara *asociación de revistas científicas uruguayas*, pues entonces no entrábamos nosotros, dado que la filosofía no es una ciencia más, aunque se la pueda encarar con métodos científicos. Tuvimos que luchar contra el prejuicio generalizado de que *sólo de la ciencia salen aportes valiosos para la humanidad*. Se aprobó cambiar el nombre. Aunque lo de *académico* no me conforma: La academia no es la única fuente seria de saber humano. -2- Propuse, y se aceptó por unanimidad, el artículo 8 de sus fines: **La asociación fomentará el diálogo entre autores, y de autores con el público**. Cosa que, a nivel científico y filosófico internacional, parece no importarles a otras revistas. Pero nuestro futuro depende de no despreciar los aportes de las más diferentes fuentes.

La filosofía debe buscar otros caminos que los de la ciencia analítica. Debemos buscar donde otros no miran y hacerlo con encares que otros no tienen. Eso no quita que tomemos lo que la comunidad, incluyendo la ciencia, han ido logrando, pues ello facilita filosofar mejor, de modo más realista, con los pies sobre la tierra.-

Dardo Bardier

DE LA CERTEZA SENSIBLE AL ENTENDIMIENTO UN RECORRIDO PLATÓNICO POR LA SECCIÓN “CONCIENCIA” DE LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU.

Alejandro Sánchez
alejsanchez95@gmail.com

En este artículo se trata de demostrar una relación entre la obra hegeliana y el pensamiento platónico que consiste en las semejanzas y diferencias entre el desarrollo de las tres primeras figuras del espíritu en el capítulo “Conciencia” de la Fenomenología del Espíritu de Hegel y la dirección que toman algunos diálogos de Platón que tratan sobre cuestiones epistemológicas, como el *Teeteto* y *El sofista*.

Palabras clave: certeza sensible, percepción, entendimiento, opinión, conocimiento.

FROM SENSE-CERTAINTY TO UNDERSTANDING. A PLATONIC TOUR THROUGH THE 'CONSCIOUSNESS' SECTION OF THE PHENOMENOLOGY OF SPIRIT.

The aim of this paper is to show a relationship between Hegel's work and Platonic thought consisting of the similarities and differences between the development of the first three figures of the spirit in Phenomenology of Spirit's "Consciousness" chapter and the direction that take some dialogues of Plato dealing with epistemological questions, as the *Theaetetus* and the *Sophist*.

Keywords: sense-certainty, perception, understanding, opinion, knowledge.

No comprenden cómo lo divergente converge consigo mismo; ensamble de tensiones opuestas, como el del arco y el de la lira.

Heráclito

El objetivo de este artículo es llevar a cabo un recorrido por los tres primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* que explique y comente el desarrollo de las figuras de la conciencia que en ellos se recogen de modo que se manifiesten unas determinadas resonancias que se establecen entre ese momento de la obra hegeliana y dos diálogos de Platón: *Teeteto* y *El sofista*. No pretende ser tanto una hermenéutica exhaustiva de la sección *Conciencia* como un comentario que consiga desarrollar los diferentes paralelismos que se establecen entre ese texto y los citados diálogos platónicos.

Los tres primeros capítulos de la *Fenomenología del Espíritu* forman parte de la sección *Conciencia* y la estructura misma de sus títulos ya nos indican el carácter desdoblado de la conciencia que se dará en ellos, esto es, la persistencia de una separación entre sujeto y objeto que se mantendrá hasta el comienzo de la sección *Autoconciencia: La certeza sensible, o el esto y la suposición; La percepción, o la cosa y*

la ilusión; Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible.

En cuanto al diálogo platónico *Teeteto*, el paralelismo que va a establecerse consta de tres partes: el conocimiento no es percepción (151d-187c), el conocimiento no es creencia verdadera (187c-201d), la creencia verdadera justificada y el conocimiento (201c-210b). En el caso de *El sofista*, se prestará especial atención al texto que empieza en la interrupción de la séptima división y comprende la refutación a Parménides y el repaso a algunas teorías sobre el ser (236d-260a).

El inicio de la reflexión de Hegel sobre el momento más elemental de la conciencia, la certeza sensible, incluye la siguiente advertencia: “debemos mantener aquí un comportamiento igualmente *inmediato* o *receptivo*” (Hegel, G.W.F., 2012: 63). Así pues, si queremos entender la certeza sensible, hay que establecer una actitud que no altere este saber tal y como se nos ofrece y mantener una actitud

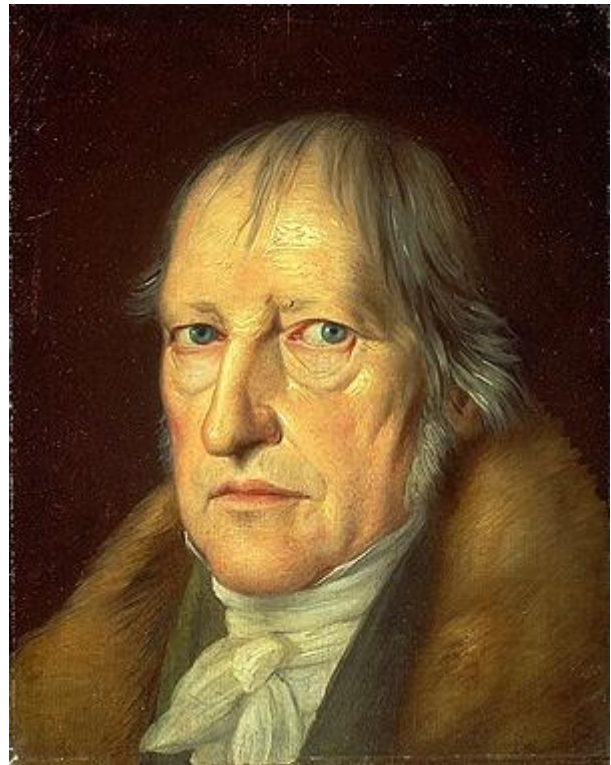
meramente receptiva que sea capaz mantener fuera la concepción de la aprehensión. La conciencia debe tratar de reflejar pasivamente el objeto, sin que sea consciente de su propio ser, que aún se mantiene oculto.

El conocimiento de la certeza sensible se presenta como el más verdadero, es todo el ser, y el sujeto tiene ante sí al objeto en toda su plenitud. Sin embargo, es todo lo contrario, y se muestra como la experiencia más abstracta y pobre, porque en realidad de ello solo sabemos “lo que es”. El contenido de la certeza se manifiesta como el más rico, pero no lo es, simplemente aparecía como tal. El “secreto” de este engaño reside en que la aprehensión del puro ser constituye la verdad de la cosa, pero esto es, en realidad, lo más pobre, puesto que es mera inmediatez simple: ni la conciencia, por su parte, se ha desarrollado de diversos modos (es un puro yo), ni el objeto, por otra parte, se ha manifestado como constituido por múltiples propiedades (es un puro esto). Solo hay una relación inmediata y simple entre dos singulares absolutos. En palabras de Adorno, esta inmediatez pura viene a ser el vacío, “como un concepto que se olvida de que es concepto” (Adorno, T. W., 2012: 255).

La inmediatez de la certeza sensible es sinónimo de la máxima pobreza del conocimiento, puesto este debe ser rico, para Hegel, en mediaciones. En la certeza sensible, “el ser se descubre como idéntico a la nada” (Hyppolite, J., 1974: 54) debido a su carácter inmediato. Lo mediado es aquello que incluye dentro de sí la negación, pero la inmediatez simple presenta la verdad del objeto de un modo simple e inmediato, como puro ser, y no como un ser determinado, esto es, resultado de la actividad de la mediación y la negación.

De este modo, lo que la certeza sensible tiene en ella, ese saber máximamente pobre, son singulares puros: el aquí y el ahora (las dos formas del “esto”). Hegel mostrará la experiencia de que lo singular no puede tener nombre, no puede ser nombrado (lo que es ya, un cierto indicio de que no es, que carece por sí mismo de ser), o, mejor, su verdad no puede ser atrapada. Precisamente la impotencia de esta certeza reside en su carácter inefable, “algo que no se alcanza porque no se puede expresar” (Raurich, H., 1976: 160). En cierto modo,

resuena aquí el eco de *El sofista*, cuando el Extranjero expone el planteamiento de los postulados parmenídeos, “será considerado falso un razonamiento que afirme que las cosas que son no son y las que no son son” (Platón, 2010: 132). El razonamiento será verdadero en tanto se ajuste a la realidad del ser, mediante el lenguaje solo puede ser expresado de manera positiva lo que es.



Como muestra Hegel, el “ahora” que escribo no es el mismo que este “ahora”, porque ya es distinto y jamás volverá a repetirse un primer “ahora” con el que abrí esta frase y que de nuevo intento nombrar y atrapar su verdad. El ahora se mantiene, “pero como un algo *negativo* en general” (Hegel, G.W.F., 2012: 65) que ya no es algo inmediato, sino mediado, precisamente porque a pesar de que “el ahora ya no sea, ni el otro ahora tampoco, ni el otro, etc.” hay un ahora que persiste, un “no ahora” que es por medio de la negación y que es “indiferente el ser esto o aquello”. Estamos, así, ante el *universal*. El “aquí” se ve sometido a la misma dialéctica: poco le importa ser el aquí de “este árbol” o de “esta casa”, porque “el aquí mismo no desaparece”, lo que revela su carácter de simplicidad mediada o universal.

Una vez conseguido esto, Hegel abandonará la parte del objeto y mostrará el desarrollo de la misma dialéctica en el sujeto. No se tratará de un sujeto colocado ante la certeza o

poseedor de certeza, sino que la certeza misma se toma como sujeto (“mi vista, mi oído, mi tacto...”, que solo tiene en común, en este momento, que son “de mí”). Como puro yo, la certeza sensible será tan vacía como el “esto” (aquí y ahora) indeterminado que caía del lado del objeto.

La búsqueda de un singular puro en el sujeto, como ya se intentó en el objeto, encuentra su fracaso en la siguiente experiencia: el “ahora” y el “aquí” no desaparecen del todo porque supondremos que el yo tiene algo así como un “ahora del yo” y un “aquí del yo”. Esta será otra forma de intentar la posibilidad de un singular absoluto: el yo. Pero, como pasó del lado del objeto, la singularidad no se puede decir, sino que al intentarlo ya la agrupamos con otras singularidades que proceden de un universal: “yo veo este árbol”, “otro yo ve esta casa”, en la inmediatez del acto del ver un “yo” y “otro yo” son imposibles de decir de no ser porque ambos remiten a un universal sujeto o yo. En ese “yo veo la casa” o “yo veo el árbol” lo que no queda superado ni desaparece es el “yo”. Ambos singulares “yo”, tanto el primero como el otro, pertenecen a la misma clase: la del yo universal, cuyo ver es indiferente al ver este árbol o esta casa, sino un ver yo mediado por la negación: “no es ese yo, ni el otro yo, ni aquel yo...”, estas negaciones van configurando el universal yo.

Hallamos aquí la primera gran semejanza con cierto pasaje del *Teeteto* en que Sócrates traduce la afirmación inicial de Teeteto según la cual todo conocimiento es percepción bajo la tesis de Protágoras del hombre como medida de todas las cosas, interpretada como expresión del relativismo epistemológico criticado por Platón: “¿no dice de algún modo [Protágoras] que las cosas son para mí según la apariencia que tienen para mí y que son para ti según la apariencia que tienen para ti? ¿No somos hombres tú y yo? (Platón, 2003: 150). La formulación es similar: “para mí”, “para ti”... Es lo que Hegel llama suposición: el para mí, estar queriendo decir lo que supuestamente ahí está. Forzando su exposición de la tesis de Protágora, Sócrates sentenciará: “luego mi percepción es verdadera para mí pues es siempre radicalmente mía y yo soy el juez [...]” (Platón, 2003: 168). Pero la legitimidad de este conocimiento se reduce en la inmediatez del yo, su carácter inmediato de

percibir, y como Hegel nos recuerda en *El sujeto de esta certeza*, cuando afirmo “este árbol” y, después, “esta casa”, la seguridad con la que hacíamos una de estas aseveraciones “desaparece en la otra” (Hegel, G.W.F., 2012: 66).

Sócrates tratará de mostrar la contradicción interna de la tesis de Protágoras. Para ello, identifica que el relativismo epistemológico tiene su base en unos presupuestos metafísicos concretos, la tesis del devenir universal de Heráclito. Una vez ha articulado el relativismo epistemológico y el devenir universal como inseparables, Teeteto se pregunta: “¿y de qué instrumento, sea cual fuere, nos serviríamos, Sócrates, si siempre que queramos aplicar un nombre a una cosa, ésta se nos escabulle puesto que está inmersa en un flujo?” (Platón, 2003: 211).¹ Como en el caso de Hegel y sus experiencias con el esto (este ahora, este otro ahora; este árbol, esta casa...), la pura singularidad no puede ser enunciada: podemos creer que la afirmación inicial tiene una verdad, pero inmediatamente desaparece cuando volvamos a preguntar de nuevo, quedando solo la negación, su carácter de que *ya no es*, y la necesidad de remitirlo a un universal. También en Sócrates, todo este flujo de sensaciones debe ser necesariamente a una cosa otra que las unifique: “resultaría extraño [...] que tuviéramos percepciones de las más variadas clases, sin que estuvieran referidas a una forma única, llámesele alma o de cualquier otro modo” (Platón, 2003: 215-216).

Lo que en Platón es necesidad de que las relaciones queden referidas a un sujeto que permanezca y no sea una mera suma de yoes singulares, será, para Hegel, el yo de la certeza sensible, que “solo es universal”, entendido como una actividad mediada por la negación. No es, sin embargo, que haya un yo universal del que cada uno de los yoes singulares son ejemplo, ni el aquí y el ahora tampoco serán puntos de partida, sino efectos de una cierta actividad universal. Lo singular se revela, entonces, como

¹ Si el lector quiere ampliar este desarrollo, nos parece adecuado recordar una cita del *Crátilo* pertinente sobre la cuestión del devenir universal: “Afirmar la doctrina de Heráclito lleva a que no sea posible dar un nombre exacto y preciso a nada, desde el supuesto de que lo así denominado es “en sí siempre tal cual es”. No es posible, en efecto, nombrar a algo con exactitud, “diciendo, primero, que es y, luego, que es tal cosa, puesto que no deja de escabullirse y, en el momento de nombrarlo, se convierte de modo necesario en otra cosa, se escabulle y ya no es así”: 439d.

resultado. La ciencia no podrá establecer un *a priori* de la singularidad de la cosa o del sujeto, como Hegel advierte al final del “subcapítulo” *El sujeto de esta certeza*.

La certeza sensible no pudo experimentar su esencia ni en el sujeto ni en el objeto. Empieza, aquí, la dialéctica que muestra lo verdadero de esta figura: la mediación. La experiencia se pone a ella misma como singular y revela que es un puro intuir, se “mantiene como una relación que permanece igual a sí misma y no establece entre el yo y el objeto diferencia alguna” (Hegel, G.W.F., 2012: 67). No hay diferencia, no hay comparación, solo un puro intuir, relación inmediata y simple.

Un triple movimiento dialéctico abre las puertas al siguiente capítulo sobre la percepción:

- 1) Indico el ahora, pero lo indico como algo que ha sido o como algo superado, con lo que supero la primera verdad.
- 2) Ahora, afirmo como la segunda verdad que lo que *ha sido* está superado.
- 3) Pero lo que ha sido no es; supero lo que ha sido o el ser superado, o sea la segunda verdad, negando con ello la negación del ahora y retornando así a la primera afirmación: el ahora es.

Este desarrollo dialéctico concluye que la certeza sensible no encuentra la verdad en sí misma, y debe salir a buscar otra cosa distinta de sí (que será la percepción). Parece que se regresa a la primera afirmación (por ejemplo, la mera indicación del ahora: el ahora es), pero no es del todo la originaria, puesto que no es tanto el primer ahora que ya fue como un ahora ya superado. El primer ahora, en virtud de su movimiento interno, resultó ser algo distinto de lo que era, de modo que ya, ni el aquí ni el ahora serán completamente simples, sino que han resultado comportando varios momentos distintos.

La certeza sensible, por tanto, resulta haber sido, nada más (y nada menos), que la dialéctica de su movimiento o experiencia. La conciencia natural llega por sí misma a este resultado, y este devenir es lo único verdadero en cuanto movimiento del llegar a ser, pero enseguida lo olvida y vuelve a un principio que no debe ser entendido como anterior, pues es un

principio distinto del que era al inicio, esto es lo que debe ser entendido como superación.

El comienzo del segundo capítulo resume de manera máximamente sintética toda la experiencia de la certeza sensible: “la certeza inmediata no se posesiona de lo verdadero; pues su verdad es lo universal, pero quiere captar el esto” (Hegel, G.W.F., 2012: 71). En efecto, la verdad de la primera figura de la conciencia resultó ser, en su dialéctica, no el singular puro, sino el universal. La conclusión del anterior capítulo y punto de partida de este será que tanto el objeto como el sujeto son universales, “han devenido al mismo tiempo ambos momentos, que no hacen más que *desdoblarse* en su manifestación” (Hegel, G.W.F., 2012: ídem). El devenir del objeto y del sujeto se revela como intrínsecamente relacionado, de tal modo que el hecho de que aparezcan como cosas distintas resulta ser una ilusión, puesto que, en realidad, “conforman una totalidad de dos polos que se mueven dialécticamente” (Dri, R., 2006: 90). Este movimiento relacional con diferentes polos, “entrelazamiento de unas formas con otras” a la manera platónica, debe ser acogido en su totalidad, puesto que, como se advierte en *El sofista*, “intentar separar el todo de todo, además de no ser armonioso, es particularmente propio de alguien falto de sensibilidad filosófica” (Platón, 2010: 179).

Como ocurría en el flujo de sensaciones de la certeza sensible, también en la percepción se dará una contradicción interna a su objeto: la actividad de la “cosa” consistirá en mantenerse una y al mismo tiempo diferenciada. En el caso de esta figura de la conciencia, la cosa misma es la subsistencia y persistencia de multitud de cualidades, que actúan unas relacionadas con otras y, a la vez, son indiferentes para sí. La cosa se desdobra para funcionar como puro uno (un conjunto simple de muchos que es la *coseidad* en general), por un lado, y como disuelta en múltiples propiedades, por otro. Esta tensión de la cosa queda magistralmente reflejada en la pregunta de Hyppolite (1974: 65): “¿cómo pueden coexistir en un mismo lugar o cómo la cosa única puede ser un conjunto de propiedades independientes?”²

² Remitimos al lector a la obra Hyppolite, J (1974), *Genésis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel* (más información en la bibliografía), como una hermenéutica esencial y clarificadora de la *Fenomenología del Espíritu*.

La percepción va encontrando aquí su principal contradicción, la tensión del para-sí de la cosa como puro uno, una unidad simple, y múltiples cualidades: “esta sal es un aquí simple y, al mismo tiempo, múltiple; es blanca, y es *también* de sabor salino, y es *también* de forma cúbica [...]” (Hegel, G.W.F., 2012: 72), sin embargo, de esta mera suma de diferentes propiedades se está excluyendo la diferencia, la cosa se mantiene como un puro universal, sin que sus múltiples propiedades se afecten las unas a las otras.

Esta fue la dialéctica del objeto en la percepción, pero, ahora bien, ¿cuál es la experiencia de la conciencia? También para el sujeto, la cosa se ofrece como puro uno, pero, instantáneamente, se descubre en ella la universalidad y, por lo mismo, “rebas la singularidad” (Hegel, G.W.F., 2012: 74). Pero, además, el sujeto capta la *esencia objetiva* del objeto “más bien como una comunidad en general” (Hegel, G.W.F., 2012: ídem), esto es, se tiene de ella múltiples y diversas percepciones. La conciencia hace un recorrido semejante al de la certeza sensible, sin embargo, ahora, es capaz de superar la no-verdad de lo sensible porque acoge en sí la negación, no percibe simplemente, sino que además “separa esta reflexión de la simple aprehensión misma” (Hegel, G.W.F., 2012: 76). Para la conciencia, la dialéctica del objeto en la conciencia consiste en que esta se presenta para la conciencia de un determinado modo pero, a su vez, en sí misma tiene una verdad opuesta, ofrece una cierta resistencia al sujeto que quiere captarla. La universalidad del objeto no es coherente ni igual a sí misma, sino que está atravesada por una oposición que la escinde en “momentos extremos de la singularidad y la universalidad” (Raurich, H., 1976: 163).

La dialéctica de la percepción sigue el siguiente camino: tanto el concepto simple de la cosa como la percepción contradictoria de la cosa dan lugar al movimiento hacia la universalidad incondicionada y el reino del entendimiento. Este es el último momento que nos falta por explicar. Del mismo modo que el objeto está atravesado por una tensión compuesta por dos extremos, ser puro uno y constituido de múltiples propiedades, el sujeto oscila entre un haber captado la cosa como lo verdadero igual a sí mismo, pero “tomándose así como lo

desigual, como lo que retorna a sí partiendo de la igualdad” (Hegel, G.W.F., 2012: 77).

Los esfuerzos de las últimas páginas del capítulo se dirigirán a mostrar una dialéctica que parta de la doble experiencia de la cual ya hemos hablado, tanto del objeto como del sujeto, a la agrupación de las no-esencialidades, abriendo el camino ya al siguiente capítulo, el entendimiento. Dicho con Hyppolite, “a través de esta dialéctica vamos de la cosa a la relación, del cosismo de la percepción a la relatividad del entendimiento” (Hyppolite, J., 1974: 73).

El objeto será superado en sus puras determinabilidades que deberían constituir su esencialidad en tanto que “el objeto es más bien, en uno y el mismo respecto, lo contrario de sí mismo: para sí en tanto es para otro y para otro en tanto es para sí” (Hegel, G.W.F., 2012: 79). Como ocurrió en la certeza sensible, donde su saber devenía algo superado, puesto que resultaba ser un universal, pero un universal condicionado por ello mismo, en la percepción también hay una escisión de los extremos de lo singular y lo universal: “el uno de las propiedades y del también de las materias libres” (Hegel, G.W.F., 2012: 79-80).

Pero aún en la percepción esta no puede más que devenir en las diferentes determinabilidades, y, arrastrada por su devenir, “las capta como lo verdadero y se ve empujada por ellas de error en error” (Hegel, G.W.F., 2012: 81). Esta experiencia como determinación constantemente cambiante de lo verdadero será la esencia de la percepción, que aún no es capaz de agrupar las abstracciones manteniendo su verdad, sino que naufraga constantemente entre “los pensamientos de aquella *universalidad* y *singularidad*, del *también* y del *uno*, de aquella *esencialidad* necesariamente enlazada a una *no esencialidad* y de algo no esencial que es sin embargo necesario” (Hegel, G.W.F., 2012: ídem). Este tipo de entendimiento trata de resistir, pero solo es capaz de unir en lo universal incondicionado y será el verdadero objeto de la conciencia, pero aún no ha sido capaz de captar el concepto como concepto, algo que sucederá en el siguiente capítulo.

Un movimiento similar es expresado en las últimas páginas de *El Sofista* en el diálogo sobre el ser de las cosas, cuando el Extranjero da cuenta de un devenir, de un intercambio, en

definitiva, de una dialéctica entre los géneros, los cuales “se mezclan entre sí y lo que es y lo distinto penetran a través de todos y entre ellos recíprocamente; que lo distinto, que participa de lo que es, a causa de esta participación, es, aunque no es aquello de lo que participa, sino otro y, siendo distinto de lo que es, es muy evidente que es necesariamente no ser” (Platón, 2010: 178).

En la segunda respuesta del *Teeteto*, donde se niega que el conocimiento sea creencia verdadera, Platón introduce una serie de cuestiones, como la *doxa* o la posibilidad de la equivocación y el error, fuertemente relacionadas con el desarrollo del capítulo segundo de la *Fenomenología del Espíritu*. Para Jiménez Redondo (Hegel, G.W.F., 2009: 969), diríase “que Hegel formaliza esa discusión convirtiéndola en estructura misma del movimiento de la percepción”³. En esta segunda parte del *Teeteto*, la estrategia general de Sócrates tiene como fundamento de su refutación del saber como creencia verdadera atendiendo a que la percepción es incapaz de dar cuenta de manera justificada (esta justificación nos remite al término ley, que, también en Hegel está ausente hasta el capítulo tercero) del conocimiento común a varias donaciones sensoriales.

Sócrates le hará ver a Teeteto, en esta segunda parte del diálogo, que es la percepción la facultad por la cual se revelan lo que se predica en común de todas las cosas, tanto “al ser realmente y no ser realmente, a lo semejante y desemejante, a lo idéntico y lo diferente, a lo uno y a cualquier otro número que se pueda predicar de ellos” (Platón, 2003: 218-219). Pero, inmediatamente, le demuestra que a la percepción no le corresponde aprehender la verdad en tanto solo se ocupa de las impresiones sensibles y no de su esencia. Este verse arrastrado por un “ver”, “oír”, “oler”, etc. pero que no ha sido capaz aún de establecer una consideración y comparación fuerte entre ellos que se ocupe de la esencia, recuerda a las palabras de Hegel, al final del capítulo sobre la percepción, que citamos: “los pensamientos de aquella *universalidad* y *singularidad*, del *también* y del *uno*, de aquella *esencialidad*

necesariamente enlazada a una *no esencialidad* y de algo no esencial que es sin embargo necesario”. Es un oscilar entre diferentes polos que no es conocimiento en tanto que aún no ha encontrado su ley.

En consecuencia, con el desarrollo de la refutación, Sócrates afirmará que “tener creencia falsa es diferente de tener creencia acerca de lo que no es” (Platón, 2003: 229) y, continúa, “decimos que hay creencia falsa cuando alguien dice de una cosa que es, que es otra cosa que es, habiendo sustituido una por otra en su pensamiento” (Platón, 2003: ídem). Aquí donde Platón introduce el error como desviación del camino para el verdadero conocimiento, Hegel viene a asumir la equivocación como un momento necesario en el devenir de la segunda figura de la conciencia: “[...] aquel entendimiento percipiente las capta como lo verdadero y se ve empujado por ellas de error en error [...] el entendimiento a que nos referimos va y viene a través de toda la materia y todo el contenido apoyándose en estos elementos” (Hegel, G.W.F., 2012: 81). En este caso, el error no es una confusión o un obstáculo en el camino, sino el recorrido mismo que la conciencia debe experimentar de manera irresistible hasta la superación de todas las *determinabilidades* esenciales, operación que encuentra constantemente la resistencia de la percepción misma en tanto separa “lo esencial de algo que le es necesario y que, sin embargo, debe ser no esencial” (Hegel, G.W.F., 2012: ídem).

Como la percepción hegeliana, la creencia socrática también oscila entre abstracciones opuestas: “en el caso de las cosas de las que tenemos conocimiento y que percibimos, es donde la creencia gira y vacila, y se hace falsa o verdadera: verdadera, cuando asocia, recta y directamente, las imágenes expresas apropiadas; falsa, cuando lo hace de modo sesgado y torcido” (Platón, 2003: 239-240). De tal modo, aquel que está errado, se comportará como si tuviera conocimiento verdadero cuando, en realidad, lo ignora. En Hegel, al inicio de la *percepción contradictoria de la cosa*, como en el ejemplo de la tablilla de cera de Sócrates, la conciencia percipiente se comporta como pura aprehensión, sin poner nada de su parte que añada u omita algo al objeto. Pero, por ello mismo, “el que percibe tiene la conciencia de la posibilidad de la ilusión” (esto

³ Un desarrollo de esto puede seguirse en las diferentes notas al capítulo II de la *Fenomenología del Espíritu* por Manuel Jiménez Redondo, Valencia, Pre-Textos, 2009.

es, del error, de, dicho socráticamente, la “creencia falsa”) pues su “criterio de verdad es la igualdad consigo mismo y su comportamiento aprehenderse como igual a sí mismo [...], si en esta comparación se muestra una desigualdad, no se trata de una no-verdad del objeto, ya que éste es lo igual a sí mismo, sino de una no-verdad de la percepción” (Hegel, G.W.F., 2012: 74). Irrumpe, de nuevo, la posibilidad de la equivocación, y esta cae del lado del sujeto en tanto que su conciencia percipiente no ha sido capaz de introducir la diferencia ni de relacionar adecuadamente; como en la otra metáfora usada por Sócrates en la segunda parte del *Teeteto*, la del palomar, no se tiene verdadero conocimiento como cuando “alguien quiere cazar uno de los conocimientos que andan revoloteando, se equivoca y coge un conocimiento en lugar del que busca” (Platón, 2003: 250), como en Hegel, es el sujeto el que comete el error.

A estas alturas del desarrollo de ambos momentos (tanto del capítulo II de la sección *Conciencia* como de la segunda parte del *Teeteto*) es necesaria una unión más íntima entre la unidad y las diferencias, entre la cosa y sus propiedades, hace falta que Sócrates, por un lado, vaya a introducir en la parte final del diálogo la noción de *logos*, y que Hegel, en el tercer capítulo, comience a hablar de la fuerza y sus manifestaciones. Por ello, siguiendo el consejo socrático según el cual más vale ponerse en marcha y comenzar a investigar para que se nos aparezca aquello mismo que estamos buscando, puesto que “si nos quedamos parados, no se nos aclarará nada” (Platón, 2003: 254) - una invitación al movimiento muy hegeliana, sea dicho de paso-, haremos camino al andar y empezaremos a comentar el tercer capítulo de la *Fenomenología del Espíritu*, así como su relación con el recorrido que proponemos por el *Teeteto*.

El suelo sobre el que se apoyaba la certeza sensible se ha caído, haciendo que desaparezca en un suceder de experiencias (“mi oído”, “mi tacto”, “mi visión”...), y una suerte parecida para la percepción: la conciencia se ha limitado a agrupar sus pensamientos en lo universal incondicionado. El entendimiento ha superado ambos momentos y “resultado de ello es para él el concepto de lo verdadero” (Hegel, G.W.F., 2012: 82).

En esta figura de la conciencia, se introduce un movimiento clave: la fuerza, que se desdobra “en cuanto expansión de las materias independientes en su ser”, pero también “se ve repelida de nuevo hacia así como el desaparecer de dichas materias” (Hegel, G.W.F., 2012: 84). La fuerza será el todo pero también diferencias o momentos superficiales que van desapareciendo.

El entendimiento es consciente del juego de fuerzas (como exteriorización y como repelida a sí misma), basado en un incesante intercambio de determinaciones, pero también de un interior de las cosas, que está contrapuesto a su manifestación o fenómeno. En esta figura de la conciencia, la escisión se producirá entre fenómeno y cosa en sí, cara externa e interna, manifestación y fundamento. En esta división de la realidad cree encontrar un interior de las cosas ciertamente accesible o penetrable. Sin embargo, esto no es más que una ilusión, puesto que “imagina que los objetos como tal tienen un dentro y un fuera y no cae en la cuenta que el uno y el otro son invertibles” (Raurich, H., 1976: 163). Se produce aún un momento dualista de la conciencia al separar el mundo material del mundo espiritual, donde, tradicionalmente, desde el inicio de la filosofía, se ha venido situando lo interior, lo auténtico, lo más verdadero, en el mundo suprasensible. La conciencia se esfuerza en buscar este interior, pero no resulta ser más que “el fenómeno considerado en su movimiento de desaparición” (Hyppolite, J., 1974: 78). Una vez “se alza el telón”, se descubre que la conciencia no pudo encontrar el objeto ni el sujeto porque aún no se conocía a sí misma, y todo conocimiento de la conciencia será, en la siguiente sección de la *Fenomenología del Espíritu*, “conocimiento de lo que la conciencia sabe en cuanto que se sabe”.

Este ha sido el final del recorrido por las tres primeras figuras de la conciencia: desaparecieron la certeza inmediata y la percepción, pero también ahora lo hará el entendimiento, cuya representación del fenómeno solo ha sido el resultado de un movimiento que ya ha desaparecido. Se levanta el telón y, como dice Hegel, “detrás del llamado telón que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos *nosotros* mismos tras él, tanto para ver, como para que haya algo

detrás que pueda ser visto” (Hegel, G.W.F., 2012: 104).

El telón hegeliano se ha levantado revelando su interior. Pero otra función debe terminar: la del *Teeteto* y su tercera parte, que se ocupa del conocimiento como creencia verdadera y justificada.

Será en el último momento del *Teeteto* donde Sócrates, en su investigación del conocimiento, se proponga hallar qué quiere indicar la “justificación racional” (*logos*). Tras desechar algunas concepciones no válidas y antes de concluir el diálogo en aporía, Sócrates introduce en el juego del conocer la diferencia. La justificación racional residiría en la diferencia, esto es, “si se llega a captar la diferencia por la que algo queda diferenciado de todo lo demás, se obtiene su justificación” (Platón, 2003: 274). En el capítulo tercero de la *Fenomenología del Espíritu* la diferencia juega un papel esencial. Por supuesto, su desarrollo es mucho más rico, por dialéctico, que en Platón. En la *explicación*, Hegel comenta: “el entendimiento tiene el concepto de esta *diferencia en sí*, porque la ley es lo interior y lo diferente” (Hegel, G.W.F., 2012: 95-96).

Lo que en Platón es un añadido que el sujeto pone, lo que Jiménez Redondo llama “ingrediente del objeto” (Hegel, G.W.F., 2009: 972), en Hegel es particular y universal diferenciado, “una ley que no es una explicación exterior al fenómeno, sino que se funde con él,

constituyendo al fenómeno mismo” (Pérez Soto, C., 2010: 6). La identificación entre el fenómeno y la ley es, en este momento, total, puesto que aquella ha alcanzado realizarse como necesaria en este, así como ha acogido en ella todos sus momentos.

Pero del mismo modo que Hegel no descubrió nada detrás del telón y daba cuenta de que la conciencia si quería saber algo tendría que saber, antes, de sí misma, el diálogo *Teeteto* termina en aporía. Concluimos con un punto esencial del diálogo que es de gran semejanza con lo que sugerirá el filósofo alemán sobre *Autoconciencia*, cuando Teeteto le pregunta a Sócrates sobre lo que él llama pensar, y este contesta “al discurso que el alma desarrolla consigo misma acerca de lo que somete a examen” (Platón, 2003: 230). Pensar y tener conocimiento pasarán necesariamente por el diálogo del alma consigo misma, esta sugerente reflexión socrática, con la que terminamos el recorrido, nos llevaría a las puertas de la sección *Autoconciencia* de la *Fenomenología del Espíritu*, donde Hegel pasará a tratar “el conocimiento de lo que la conciencia sabe en cuanto se sabe a sí misma”.

Dónde seguir leyendo sobre el tema:

- (1) <http://plato.stanford.edu/entries/hegel/>
- (2) <https://www.cperes.org/?p=76>
- (3) Hegel. *La Odisea del Espíritu*, Félix Duque (ed.), 320 páginas. ISBN 978-84-87619-15-1.

Bibliografía:

- Adorno, T. W. (2012), *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Akal.
- Dri, R. (2006), *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Perspectiva latinoamericana. Intersubjetividad y reino de la verdad. Hermenéutica de los capítulos I-IV*, Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Hegel, G.W.F. (2012), *Fenomenología del espíritu*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G.W.F. (2009), *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-Textos.
- Hyppolite, J (1974), *Genésis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Barcelona: Ediciones Península.
- Pérez Soto, C. (2010), *La naturaleza como mediación*, Santiago de Chile: Ediciones Clinamen.
- Platón (2003), *Teeteto*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Platón (2010), *El sofista*, Madrid: Alianza Editorial.
- Raurich, H. (1976), *Hegel y la lógica de la pasión*, Buenos Aires: Marymar.
- Varios autores, ed. Alberto Bernabé (2012), *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito (Heráclito de Éfeso, p. 112 a p. 142)*, Madrid: Alianza Editorial.

Alejandro Sánchez Berrocal (1995, Ceuta) forma parte de la Universidad Complutense de Madrid. Ha publicado sobre la filosofía rusa del siglo XIX “La filosofía reaccionaria del siglo XIX como crítica de la Modernidad: la “idea rusa” y “España como problema”, en *La Razón histórica: revista hispanoamericana de historia de las ideas políticas y sociales*, y “Rusia frente a Europa. Unas consideraciones antropológico-filosóficas a raíz de la disputa entre eslavófilos y europeístas” (a la espera de publicación).-

Recibido 18/9/2016. Aprobado 20/10/2016. VB: 6/11/2016.



Children play near the finished giant Wall stencil, “CHUUUTTT!!!” Charles Platiau.
Plaza Igor Stravinsky. París. <http://nypost.com/2011/06/19/week-in-photos-109/#80>

LA METAPOLÍTICA EN RANCIÈRE

Gonzalo Laguarda Pozo
novalost1@gmail.com

En el presente ensayo se analiza el concepto de metapolítica propuesto por Rancière, contextualizándola en un primer momento como una de las tres filosofías políticas que propone (arquipolítica, parapolítica y metapolítica), para posteriormente pasar a considerarla a ella expresamente, en su papel de reveladora de una verdad de lo político, una verdad particular. Esta verdad consiste en hacer ver que la verdad de la política se encuentra en lo que ella oculta. El objetivo de la política, para esta metapolítica, no sería otro que el de ocultar la verdad. La metapolítica consistiría en el discurso sobre la falsedad de la política.

Palabras clave: Metapolítica, filosofía política, policía, política, espacio político.

THE METAPOLITICS IN RANCIÈRE

In this essay the concept of metapolitics proposed by Rancière is analysed, contextualizing at first as one of the three political philosophies who proposes (archipolitics, parapolitics and metapolitics), then moves to consider it expressly, in its role as developer a truth of politics, a particular truth. This truth is to show that the truth of politics is what it hides. The political aim for this metapolitics is not other than to hide the truth. Metapolitics consist of the discourse on the falseness of politics.

Keywords: Metapolitics, political philosophy, police, politic, politicalspace

En el capítulo titulado “De la arquipolítica a la metapolítica” del libro *El desacuerdo*, Rancière problematiza la relación entre la filosofía política, que se ocupa de englobar todo conflicto político en un esquema normativo, jurídico o ideológico que acabaría por domesticarlo, y la política, que sería en esencia una penetración de “la parte de los sin parte”. “Las filosofías políticas, al menos las que merecen ese nombre, el nombre de esa paradoja, son filosofías que dan una solución a la paradoja de la parte de los sin parte, ya sea sustituyéndola por una función equivalente, ya creando su simulacro, realizando una

imitación de la política en su negación” (Rancière, J. 1996: 88). De esta forma, la arquipolítica, cuyo modelo lo representa Platón, la parapolítica, cuyo modelo lo proporciona Aristóteles, y la metapolítica, cuya formulación proviene de Marx, funcionarían como formas de sistematización policial del conflicto propio de la política. Este conflicto posee la capacidad de hacer ver el potencial igualitario de una subjetividad que se constituye a través de su misma emergencia. No hay, por tanto, subjetividades pre-existentes que se encarguen de regular la política a

priori, sino que ésta sería el resultado de un desajuste en el plano policial de la administración y el control.

Žižek estará de acuerdo con Rancière en que existen tres lógicas de lo político²: La patriarcal o del amo tradicional, la democrática, y la totalitaria. La primera se correspondería con la arquipolítica, basando su autoridad en alguna razón trascendente o en el derecho divino. La segunda se correspondería con la parapolítica, y defendería como única posibilidad para armonizar una sociedad sostenida en el lugar vacío del poder la regulación de la acción común y la sujeción a instituciones. La tercera nacería en el espacio abierto que produce la metapolítica, que identifica el agente con el saber, y mediante esta identificación se legitima la violencia totalitaria, diferente del terrorismo jacobino.³

La metapolítica aparecerá como la práctica que trata de desvelar la profunda verdad de una falsedad, al mismo tiempo que hace de la posesión de ese conocimiento la base para indicar el camino que debe de seguir la práctica político-emancipadora.

La metapolítica establece una verdad de la política que no tiene lugar en el presente, la verdad de una falsedad. Así, aquello que se manifiesta es que la política del presente no es más que una falsedad. La metapolítica se encarga de señalar esta falsedad con el fin de iluminar la verdad que ella esconde detrás de la supuesta igualdad política: la desigualdad social. Esta verdad se hace cargo al mismo tiempo de realizar una crítica constante a la falsedad dominante.

La nueva figura que constituye la metapolítica señala una distorsión absoluta que deshace cualquier conducción política. Esta distorsión que se produce es lo social, aquello que convierte a la política en una falsedad radical. La verdad de la política se sitúa por detrás de la política, es lo que ésta trata de ocultar, y sólo está constituida para este fin.

La metapolítica es el discurso sobre la falsedad de la política que viene a redoblar cada manifestación política del litigio, para probar su desconocimiento de su propia verdad al señalar en cada ocasión la distancia entre los nombres y las cosas, la distancia entre la enunciación de un *logos*

² “Primero tenemos la lógica del amo tradicional, que basa su autoridad en alguna razón trascendente (el derecho divino, etcétera); lo que después se vuelve visible con la “invención democrática” es la brecha que separa a la persona positiva del amo respecto del lugar que ocupa en la red simbólica. La invención democrática postula que el lugar del poder estuvo originalmente vacío, y fue ocupado solo de modo temporal y contingente por diferentes sujetos. En otras palabras, se vuelve evidente que (para citar a Marx) el pueblo no trata a alguien como rey porque sea rey en sí mismo, sino que es un rey porque y en cuanto el pueblo lo trata como tal. El totalitarismo toma en cuenta esta ruptura realizada por la invención democrática: el amo totalitario acepta plenamente la lógica de “Yo soy un amo solo en cuanto me tratan como tal”. (Žižek, S. 2001: 209).

³ “En los jacobinos no encontramos la referencia al conocimiento “científico” objetivo/neutral de la historia como legitimación del ejercicio del poder incondicional. (Žižek, S. 2001: 208).

del pueblo, del hombre o de la ciudadanía y la cuenta que se hace de ellos, distancia reveladora de una injusticia fundamental, en sí misma idéntica a una mentira constitutiva. Si la arquipolítica antigua proponía una medicina de la salud comunitaria, la metapolítica moderna se presenta como una sintomatología que, en cada diferencia política, por ejemplo, la del hombre y el ciudadano, detecta un signo de no verdad (Rancière, J. 1996: 107-8).

La relación tirante que se manifiesta entre la política y la metapolítica se hace ver en la interpretación que realiza Marx de la diferencia entre el hombre y el ciudadano, entre el pueblo explotado⁴ y el pueblo soberano⁵. La metapolítica se encarga de denunciar en esta relación la existencia de una identificación imposible y un encubrimiento ideológico⁶. El sistema jurídico, político e institucional consiste en una democracia formal, que oculta y deforma la verdadera soberanía del pueblo⁷.

La metapolítica pone de manifiesto el conflicto político donde se despliegan los acontecimientos cuyo espacio propio estaría situado en otro lugar. El objetivo en última instancia de la verdadera política sería su autocancelación, el cambio de la administración del pueblo a la administración de las cosas⁸.

El cuestionamiento que Rancière realiza sobre la metapolítica trata de problematizar los fundamentos a través de los que se sostiene la práctica de producción de conocimiento con la finalidad de crear una crítica del presente, su fundamentación en la verdad de una falsedad, a la vez que rechaza la lógica imperante de la división de lo

⁴ El pueblo explotado es “una esfera que obtiene de sus sufrimientos universales un carácter universal y no alega ningún derecho especial porque ella no padece una injusticia social, sino la injusticia en sí, que no puede ya apelar a un pretexto histórico sino a un pretexto humano”. (Marx K., 2009: 16)

⁵ “*Les droits de l’homme*, los derechos humanos, se distinguen en cuanto tales de los *droits du citoyen*, los derechos políticos. ¿Quién es ese *homm* distinto del *citoyen*? Ni más ni menos que el miembro de la sociedad burguesa. ¿Por qué se le llama “hombre”, hombre a secas? ¿Por qué se llaman sus derechos derechos humanos? ¿Cómo explicar este hecho? Por la relación entre el Estado político y la sociedad burguesa, por la esencia de la emancipación política.” (Marx K., 2014: 31)

⁶ (Etchegaray, R., Chorroarín, S., Pac, A., & Erramouspe, P., 2009: 25-70.)

⁷ “Define como democracia formal el sistema de las inscripciones jurídicas y las instituciones gubernamentales fundado sobre el concepto de la soberanía del pueblo. Así caracterizada, la “forma” resulta opuesta a un contenido virtual o ausente, a la realidad de un poder que pertenece verdaderamente a la comunidad popular. (Rancière J., 1996: 113)

⁸ “Reconoce plenamente la existencia del conflicto político, pero como un teatro de sombras chinas en el que se reflejan acontecimientos que en verdad pertenecerían a otro escenario (el de los procesos económicos): el fin último de la “verdadera” política sería, por tanto, su auto-anulación, la transformación de la “administración de los pueblos” en una “administración de las cosas” dentro de un orden racional absolutamente autotransparente regido por la Voluntad colectiva.” (Žižek S., 2007: 29)

sensible (en tanto falsedad que esconde intereses particulares detrás de velos universales), y orienta a la política, ya que indica tanto al sujeto como el camino que hay que seguir para cambiar esa falsedad, para constituir una auténtica verdad. Podríamos denominar este planteamiento como una pos-política, ya que se produce después de toda alteración provocada por la parte de los sin parte.⁹ Esta forma de política nace de que esa verdad no sólo niega la falsedad presente mediante la acción misma de desvelarla como tal, sino que para hacerlo revela al mismo tiempo una otredad que se sitúa frente a la mismidad de la división policial de lo sensible,¹⁰ revela una lógica que no forma parte en el reparto actual. La metapolítica estará constituida, por tanto, por una pos-política¹¹, un más allá de la política, que pretende dar “un acompañamiento científico de la política” (Rancière J., 1996: 111) que proporciona la guía que ésta debe de seguir, al mismo tiempo que señala las posibles desviaciones del camino correcto.

Rancière realiza una crítica a la policía, al orden policial, afirmando una otredad que no tiene parte en su división de lo sensible. Podríamos decir que el autor de “el desacuerdo” está continuamente realizando a lo largo de la obra un gesto metapolítico. La misma distinción entre policía y política¹² que Rancière define, a través del cual hace ver el carácter despolitizante de lo policial podría considerarse ya un acto metapolítico. Desvelar la falsedad de la democracia consensual como una contradicción entre ambos términos, haciendo ver que la verdad es la intención de cancelar la democracia, es ya un acto metapolítico. La definición de la política que ofrece en su teoría política, con el posterior establecimiento de cuándo hay política y cuándo no, puede considerarse ya un acto metapolítico.

La policía tal y como la entiende Rancière busca cancelar el espacio político, trata de alcanzar la

⁹Con la parte de los sin parte hace referencia Rancière a aquella parte de la sociedad que no tiene parte en ella, que está fuera de cuenta, que no tiene palabra para hacer escuchar.

¹⁰Rancière define policía como los procesos a través de los cuales se organizan los poderes y se constituyen los lugares y las distintas funciones sociales, así como los mecanismos que se encargan de legitimar esa organización y constitución. Así, la policía determina la forma en que las partes de la sociedad van a tener parte en lo común en virtud de lo que ellas son. La policía actúa, por tanto, organizando qué sujetos de la sociedad están destinados a hablar y ser escuchados y cuáles a callar y no aparecer.

¹¹Autores como Rancière, Žižek o Mouffe han conceptualizado el desfundamento de lo político, así como la desarticulación de las divisiones ideológicas clásicas con el término de *pos-política*. “La *post-política* subraya la necesidad de abandonar las viejas divisiones ideológicas y de resolver las nuevas problemáticas con ayuda de la necesaria competencia del experto y deliberando libremente tomando en cuenta las peticiones y exigencias puntuales de la gente.” (Žižek S., 2007: 32)

¹² Para Rancière, la política no es el proceso de gobernar, el concepto normalizado que nosotros podemos tener de política, sino el acto de un sujeto que interrumpe ese proceso. La política aparecería como el proceso que rompe con la organización policial, con la policía tal y como es entendida por el autor.

despolitización a través del establecimiento de un fundamento que gobierne y controle el modo en que se reparten las partes y sus partes, ya sea mediante el establecimiento de los títulos necesarios para establecer los distintos espacios, o bien mediante un conocimiento que indique la verdad de un determinado fundamento, haciendo de él la guía para el ordenamiento y desordenamiento de la sociedad. Esto es lo que hacen, cada una de distinta forma, la arquipolítica, la parapolítica y la metapolítica.

La política, cuyo objetivo es afirmar una igualdad¹³, consistiría en la manifestación de la falsedad de la dominación propia de la policía, denunciando en última instancia que aquello a lo que se denomina política no es otra cosa que la lógica policial que se encarga de cancelar a la política, por lo que la verdad de esta teoría consistiría en el desciframiento de esta verdad.

Rancière comienza por negar la noción de que la igualdad tenga un estatuto de verdad, sosteniendo, al contrario, que es una opinión. Y “una opinión no es una verdad. [...] El único error sería tomar nuestras opiniones por verdaderas” (Rancière J., 2007: 65). De esta forma aparece la posibilidad de crear un espacio donde se puede sostener una opinión diferente, una opinión desigualitaria, sin la necesidad de que una de ellas sea verdadera y la otra quede excluida como mera falsedad. Pero, a su vez, esta diferencia de opiniones, esta desigualdad, solo será posible a través de la igualdad. Como señala Rancière,

Para obedecer una orden se requieren al menos dos cosas: hay que comprenderla y hay que comprender que hay que obedecerla. Y para hacer eso, ya es preciso ser igual a quien nos manda. Es esta igualdad la que carcome todo orden social natural. No hay duda de que los inferiores obedecen en la casi totalidad de los casos. Lo que queda es que el orden social es devuelto por ello a su contingencia última. En última instancia, la desigualdad sólo es posible por la igualdad (Rancière J., 1996: 31).

La igualdad es considerada, por tanto, en última instancia, como el estatuto de una certeza, que proporciona de esta forma un fundamento a partir del cual se podrá construir la particular orientación de la acción política, incluyendo la práctica específica que constituye la producción de un conocimiento crítico. Esta certeza ofrece la posibilidad de la negación de la división policial de lo sensible, al mismo tiempo que se constituye como la base a través de la cual se revela la contingencia última del orden actual en contraposición con su pretendido carácter natural. De esta forma penetra la metapolítica en la teoría de

¹³ Rancière le da un uso a la noción de igualdad de principio incondicionado e ineludible, que en última instancia sólo es posible aceptar, considerándolo como el referente para una certeza sobre la que se va a sostener el conjunto de su teoría política.

Rancière. Sin esa certeza que proporciona la igualdad, y que es germen de su metapolítica, toda opción tanto de crítica como de política se disolvería.

En conclusión, la metapolítica aparece oscilando entre un radicalismo de la verdadera política y un nihilismo de la falsedad de toda política. Aquello que en el lenguaje policial se denominaría como “fin de lo político” no sería otra cosa que la conclusión del proceso por el que la metapolítica, que lo engloba todo con el nombre de político, lo hace desaparecer. El “fin de la política” no es otra cosa que

el fin de la relación tensa entre la política y la metapolítica que ha caracterizado la época de las revoluciones sociales modernas.

Para más información sobre el tema.

-Etchegaray, R. (2014). *La filosofía política de Jacques Rancière*. Nuevo Pensamiento. ISSN 1853-7596. Volumen IV, Año 4, 2014.

-Rancière, J. (2011). *En los bordes de lo político*. Buenos Aires: La Cebra.

BIBLIOGRAFÍA

- Etchegaray, R., Chorroarín S., Pac, A., & Erramouspe, P. (2009). *¿Cómo no sentirse así? ¿Si ese perro sigue allí! Sobre la permanencia de la ideología*. Buenos Aires: Prometeo-UNLaM.
- Marx, K. (2009). *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Santiago de Chile: Ediciones Clinamen.
- Marx, K. (2014). *Páginas Malditas. Sobre la cuestión judía y otros textos*. Buenos Aires: Libros de Anarres.
- Rancière, J. (1996). *El desacuerdo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Rancière, J. (2007). *El maestro ignorante. Cinco lecciones para la emancipación intelectual*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Žižek, S. (2001). *El espinoso sujeto*. Buenos Aires: Ediciones Paidós.
- Žižek, S. (2007). *En defensa de la intolerancia*. Madrid: Sequitur.

Gonzalo Laguarda Pozo: Licenciado en Filosofía por la Universidad de Granada. Diplomado en Pensamiento complejo. Master en Filosofía Contemporánea por la Universidad de Granada. Artículos Publicados: "Filosofía y Videojuegos", en Revista Tehura n°8, <http://www.tehura.es/index.php/archivo-de-numeros-anteriores/send/6-revistas-tehura/3957-revista-tehura-n-8>.

Recibido: 18/9/2016. Aprobado: 28/10/2016. Visto Bueno: 7/11/2016.



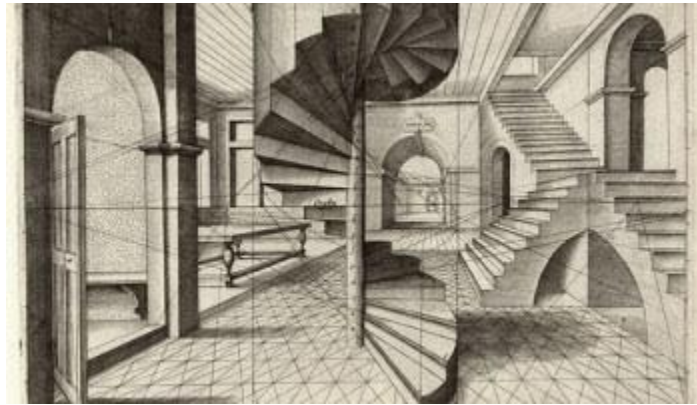
Día Mundial de la Filosofía

La Inspección de Filosofía del CES, la Asociación Filosófica del Uruguay (Afu) y la Cátedra Alicia Goyena, invitan a Uds., a la celebración del día Mundial de la Filosofía, declarada por UNESCO. Proponemos un intercambio en torno a la temática "Los Profesores de Filosofía en las Instituciones Educativas, más allá del aula" en el que participara un panel de expositores aportando diferentes perspectivas. Los esperamos el día 18 de Noviembre a las 17. hs. en la Cátedra Alicia Goyena, (Pablo de María 1079). Aprovecharemos la oportunidad para reconocer a los colegas de Filosofía que se han jubilado durante el año 2015.

NOTICIAS DE EVENTOS FILOSÓFICOS

La asociación de Filosofía Zetesis se reúne regularmente todas las semanas. Las próximas sesiones regulares, de los *viernes de noviembre a la hora 18.30*, seguirán estando dedicadas a tratar el tema: "**Hermenéutica filosófica**".

El sitio de estas actividades es el "Espacio Cultural Pliegues", ubicado en Bulevar España 2697 esquina Francisco Aguilar. Tel. 27077984.



<http://i2.wp.com/www.pablotovar.com/wp-content/uploads/2015/09/Lidera-buscando-m%C3%BAltiples-perspectivas.jpg?resize=350%2C200>

¿FILOSOFÍA DE LA CIENCIA O ESTUDIOS DE CTS? DISTINTAS PERSPECTIVAS SOBRE UN ANTIGUO PROBLEMA

Karina Silva García
mag.silva.garcia.karina@gmail.com

El giro practicista en el estudio de la ciencia determinó la emergencia de diversas disciplinas interesadas en el estudio de la ciencia y la tecnología. El conjunto de estas disciplinas se agrupan bajo la rúbrica de estudios sociales de la ciencia o estudios de CTS y todas coinciden en que la ciencia es ante todo una actividad humana y social. A diferencia de la filosofía tradicional de la ciencia que se apartaba de este tipo de estudios, en la actualidad hay una tendencia creciente a la realización de investigaciones colaborativas en donde la unidad del grupo de investigación está dada por el problema que se busca resolver y no por el marco disciplinar. El objetivo que aquí perseguimos es delinear un posible camino hacia el estudio filosófico de la ciencia basado en el análisis colaborativo entre distintas disciplinas, sin que ello suponga una pérdida en la rigurosidad del análisis filosófico.

Palabras clave: estudios de CTS, filosofía de la ciencia, *metafilosofía*.

PHILOSOPHY OF SCIENCE OR STUDIES CTS? DIFFERENTS VIEWS ABOUT AN OLD PROBLEM

The practice turn in the study of science determined the emergence of various disciplines interested in the study of science and technology. These disciplines are grouped under the rubric of social studies of science or CTS studies and all agree that science is above all a human and social activity. Contrary to traditional philosophy of science which departed from these studies, there are now growing realizations of collaborative research trend where the unity of the research group is given by the problem to be solved and no by the disciplinary framework. The objective pursue here outline a possible path to the philosophical study of science based on the collaborative analysis across disciplines, without incurring a loss in the rigor of philosophical analysis.

Keywords: CTS studies, philosophy of science, *metaphilosophy*.

Introducción

La revolución científica del siglo XX dejó en evidencia al menos tres cuestiones importantes. Primero, que la ciencia y sus productos no son política ni éticamente neutros. Segundo, que los resultados de la ciencia ya no se traducen automáticamente en incremento económico ni en beneficio social. Tercero, que los sistemas científico-tecnológicos no solo responden a intereses epistémicos sino que están atravesados por una pluralidad de intereses (Olivé, L., 2007). Motivo por el cual, el modelo kuhniano ya no es suficiente para comprender los procesos que se dan en la práctica científica y por lo cual parece necesario pensar un modo de hacer filosofía de la ciencia que atienda a la

multiplicidad de factores que intervienen en la práctica científica sin que ello suponga una pérdida en la calidad, alcance y rigurosidad de la especulación filosófica.

La ciencia como práctica social

El punto de inflexión sucedido en el modo de comprender y estudiar a la ciencia tras la publicación de las obras de Paul Feyerabend (Feyerabend, P., 1970) y Thomas Kuhn (Kuhn, T., 1962), condujo a que en la década del sesenta comience a gestarse una nueva forma de estudiar a la ciencia y sus resultados. Este cambio caracterizado por centrar su análisis en la práctica científica, pone especial atención en los procesos históricos que dan lugar al desarrollo y validación de las

hipótesis y teorías científicas. Esta *nueva* filosofía de la ciencia se aparta del análisis lógico formal característico del planteamiento neopositivista, cuestiona la distinción entre contexto de descubrimiento y contexto de justificación y propone un análisis diacrónico de las teorías científicas en lugar del análisis sincrónico característico del empirismo lógico¹⁴.

Esta nueva perspectiva no deja de interesarse por la metodología, la racionalidad científica y la validación de teorías, sino que incorpora el estudio de la ciencia y la tecnología desde su dimensión práctica y social. Esta modificación no solo supone una reivindicación de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología en el estudio de la práctica científica sino que además establece un lugar común entre historiadores, sociólogos, politólogos y filósofos de la ciencia. El conjunto de las disciplinas interesadas por la práctica científica, su método y sus resultados se agrupan bajo la rúbrica *estudios sociales de la ciencia o estudios de ciencia, tecnología y sociedad* (desde ahora, estudios de CTS).

El principal objetivo de los estudios sociales de la ciencia o estudios de CTS es “comprender la dimensión social de la ciencia y la tecnología, tanto desde el punto de vista de sus antecedentes como de sus consecuencias sociales y ambientales” (García Palacios, E., *et al*, 2001: 125). Estos estudios sostienen que existen elementos no-epistémicos que influyen decisivamente en el desarrollo científico-tecnológico y que por lo tanto, es importante esclarecer cuáles son estos elementos y su alcance. Así, la tradición de estudios de CTS desarrollada en Europa¹⁵ de carácter teórico-descriptivo, sostiene que hay factores externos a la práctica científica (culturales, políticos, económicos, entre otros) que influyen en la orientación y desarrollo científico-tecnológico. Por otra parte, la tradición (norte)americana¹⁶ es de carácter práctico-valorativo y pone énfasis no en los procesos previos al desarrollo del conocimiento nuevo sino en las consecuencias sociales de éste. A pesar de estas diferencias, ambas tradiciones coinciden en la necesidad de promoción, evaluación y control social del desarrollo científico-tecnológico (García Palacios, E., *et al*, 2001: 127).

En términos generales podemos decir que, ambas tradiciones renuncian al análisis lógico conceptual de las teorías científicas y promueven el estudio de la ciencia como una actividad social más. Motivo por el cual a la hora de comprender cómo se orienta y desarrolla la investigación científico-tecnológica y cómo se verifica y valida el conocimiento producido, es necesario considerar los elementos contextuales, sociales y culturales a la práctica científica. En efecto, uno de los

principales desafíos de los estudios de CTS es derribar la concepción de la ciencia como una “caja negra”.

La influencia de Bruno Latour y Steve Woolgar ha sido decisiva en el estudio de la ciencia al inaugurar un nuevo modo de analizar la práctica científica desde el interior de los laboratorios. El texto publicado por ambos autores “*Laboratory life: the social construction of scientific facts*” (Latour, B.; Woolgar, S., 1979) es resultado de la estancia de Latour en el Instituto Salk de Estudios biológicos en 1977, como observador externo y con el propósito de comprender lo que sucede dentro del laboratorio. Es decir, la investigación de Latour y Woolgar constituye la primera investigación *in situ* de la práctica científica y consiste en observar al científico y su práctica en su *hábitat* natural: el laboratorio. El *constructivismo* que defienden estos autores supone – entre otras cosas, que los laboratorios son *fabricas de hechos*, en donde el conocimiento científico se construye mediante debates internos y externos¹⁷. Dado que nuestro propósito no está en realizar un análisis pormenorizado de estos autores basta decir que, este texto colabora con mostrar que la práctica científica no se reduce a experimentos e inferencias lógicas sino que se trata de una actividad mucho más compleja que lo que el empirismo lógico supuso. Muestran que la ciencia –al igual que cualquier otra actividad humana, está realizada por individuos de carne y hueso y que en sus prácticas y discusiones intervienen los mismos factores que intervienen en las discusiones fuera del laboratorio¹⁸. Cuestión que Latour vuelve a mostrar en su texto de 1999 “*Pandora’s hope. Essays on the Reality of Science Studies*” (Latour, B., 1999). En este caso se trata de un estudio etnográfico que pone especial atención en los procesos que conducen a la *construcción* del conocimiento científico y que resulta decisivo para comprender cómo es posible que los científicos trabajen en el laboratorio *como si* estuvieran trabajando directamente en la naturaleza.

Si bien la obra de Latour se extiende hasta nuestros días, tanto *Laboratory life* como *Pandora’s hope* constituyen dos hitos sustanciales en el modo actual de analizar la ciencia desde las trincheras filosóficas y ambos textos han colaborado en la consolidación del giro practicista gestado por Feyerabend y Kuhn. Las disciplinas interesadas en el estudio de la ciencia y que coinciden con la perspectiva de los estudios sociales de la ciencia promueven la transparencia de la ciencia y con ello procuran socavar el privilegio que la sociedad occidental ha dado al conocimiento científico en relación con otros tipos de conocimientos (Daston, L., 2009: 85), cuestión que no es original de los estudios desarrollados luego de Latour y Woolgar sino que ya había sido

¹⁴ Para profundizar al respecto del cambio en el estudio de la ciencia véase por ejemplo Echeverría, J., 1999; Pérez Ransanz, A., 1999.

¹⁵ Por ejemplo, Programa Fuerte de Edimburgo desarrollado por Barry Barnes y David Bloor, el Programa Empírico del Relativismo desarrollado por Harry Collins y el Constructivismo desarrollado por Bruno Latour y Steve Woolgar.

¹⁶ Por ejemplo la Epistemología Social desarrollada por Steve Fuller o la Filosofía de la Técnica de Carl Mitcham.

¹⁷ Steve Woolgar sostiene al respecto que los objetos del mundo se construyen en virtud de la representación científica y no son algo pre-existente esperando a ser “descubiertos”. (Woolgar, S., 1988: 127)

¹⁸ Véase sobre todo Capítulo 4 de *La vida en el laboratorio* (Latour, B., Woolgar, S., 1979)

adelantada por filósofos de la ciencia como Feyerabend (Feyerabend, P.1975; 1978).

Si consideramos la filosofía de la ciencia en particular resulta que, al aceptar el carácter social de la ciencia, el análisis filosófico además de dedicarse al análisis tradicional de la ciencia, pasa a interesarse por los contextos, los motivos, los destinatarios y los hacedores de la ciencia y la tecnología. Por lo que, la filosofía de la ciencia –al menos una parte de ésta, puede ser considerada como miembro parte de los estudios de CTS. Esto es, tras el giro practicista en el estudio de la ciencia, la filosofía de la ciencia también comienza a interesarse por problemas que el análisis tradicional dejaba de lado. Según la antigua tradición, era la sociología de la ciencia la que debía dedicarse a tipificar los conocimientos socialmente relevantes, analizar los orígenes y funciones de los tipos de conocimiento, analizar los problemas de organización y distribución del conocimiento científico y estudiar el avance de las instituciones dedicadas al desarrollo del conocimiento científico. Pero, tal como lo señala León Olivé, al afirmar que el conocimiento es un hecho social se insiste en que:

El conocimiento es un producto social, y que esto tiene un alcance mucho más amplio de lo que la visión tradicional ha aceptado, por ende la demarcación entre filosofía y ciencia empírica, entre teoría del conocimiento y sociología del conocimiento, no admite un trazo simple y tajante. (Olivé, L., 1994: 9)

Por lo tanto, la filosofía de la ciencia parece tener con otras disciplinas un vínculo más estrecho que lo que muchas veces los filósofos de la ciencia han querido aceptar¹⁹. No obstante, en los últimos años esta cuestión parece estar siendo revertida, o al menos repensada. En las últimas décadas se ha discutido desde la filosofía de la ciencia al respecto de la necesidad o no de recurrir a otras disciplinas para llevar a cabo su investigación y del modo en que los filósofos de la ciencia y de la tecnología deberían acercarse a otros terrenos disciplinares.

(Des)unidad en el estudio de la ciencia

La consolidación de una *nueva* filosofía de la ciencia, tal como señalamos, permitió cambiar el centro de atención de los estudios filosóficos de la ciencia. A partir de entonces, la atención no está puesta en la teoría científica sino en la práctica y su historia, lo que deja en evidencia que la ciencia no solo está atravesada por valores epistémicos sino también por valores sociales, políticos y económicos entre otros. Por lo que, sostengo

¹⁹ Por ejemplo, el vínculo entre sociología de la ciencia y filosofía de la ciencia comienza a ser revisada en la década de los ochenta con propuestas como la de Steve Fuller. La Epistemología Social desarrollada por este autor puede ser considerada como un intento de superar tanto la crisis de la sociología del conocimiento como de la filosofía de la ciencia, a partir del lineamiento de un camino común a ambas disciplinas. además de esto, la propuesta de Fuller es extremadamente interesante en materia de participación ciudadana y en la necesidad de que la filosofía de la ciencia retorne a su carácter normativo. Ver por ejemplo, Fuller, S., 1998 y 2007.

que limitar el análisis de la ciencia a su carácter epistémico es ver solo una parte del problema.

Entender la actividad científica como una práctica social supone, entre otras cosas, que los agentes que llevan a cabo esta práctica son quienes actúan conforme a valores compartidos por la comunidad de expertos (Olivé, L., 2007). Por lo tanto, los valores no existen en sí mismos como unidades abstractas, sino que dependen de los agentes que realizan o valoran una acción. Motivo por el cual, la ciencia pasa a ser un colectivo de agentes cuyas acciones dependen del conjunto de representaciones compartidas. El orden jerárquico de los valores que adopta cada comunidad de expertos depende de la lucha de interés que se da entre sus miembros, dejando en evidencia –entre otras cosas, la dimensión política de la ciencia. En otras palabras, la ciencia y la tecnología son realizadas por agentes y sus prácticas se ven afectadas por diversos factores provenientes tanto del interior de la comunidad de expertos como de fuera de estas. Perspectiva que –tal como vimos, fue inaugurada, defendida y desarrollada fundamentalmente por Bruno Latour y que en los últimos años ha ganado varios seguidores. Pero, entender el modo en que estos factores influyen, por ejemplo, en la toma de decisiones de los expertos obliga a que la filosofía de la ciencia –y cualquier otra disciplina interesada en ello, deba recurrir a aportes de diversas disciplinas. De otro modo, parte del problema no sería abordado.

La gran interrogante es cómo la filosofía de la ciencia debería acercarse a otras disciplinas para realizar un análisis comprensivo de la práctica científica. Inquietud que puede ser atendida en al menos de dos modos posibles. Por una parte es posible realizar un tipo de investigación de carácter interdisciplinaria. Por otra parte, desarrollar una investigación del tipo transdisciplinar. Detengámonos brevemente en las características de ambas antes de poder optar por una u otra alternativa.

Apoyándose en las ideas de John Dewey, Olivé sostiene que la *interdisciplina* supone la congruencia de distintas disciplinas sobre un mismo tema (Olivé, L., 2007: 123). Este tipo de abordajes presume que expertos de distintas áreas puedan analizar un mismo problema desde sus respectivos campos disciplinares. En este caso, señala el autor, si bien hay un reconocimiento del valor del trabajo de otras disciplinas a la hora de solucionar un problema, cada experto utiliza su propio andamiaje conceptual y metodológico. Esto quiere decir que, en este tipo de investigaciones no hay trabajo colaborativo propiamente dicho sino que cada especialista elabora un informe desde su perspectiva de análisis. Este informe es adicionado al informe realizado por los demás especialistas sin la necesidad de que los investigadores se vinculen entre si y sin tener que abordar contenidos disciplinares distintos al propio.

Por otra parte, el abordaje *transdisciplinaria* supone, a diferencia de la investigación interdisciplinaria, la congregación de expertos de distintas disciplinas en torno a un problema. Este tipo de investigaciones se

caracterizan por la originalidad en la forma de abordar y resolver un problema. En este caso el grupo de investigación está formado por especialistas de distintas disciplinas que se reúnen en torno a un problema específico. Si bien cada científico colabora con el marco teórico y metodológico del campo disciplinar al que pertenece, las fuentes y metodología empleada para resolver el problema es resultado de la mixtura de los aportes de todos los especialistas. Esto supone que la metodología y el andamiaje teórico estará dado por el problema que vincula a los especialistas y no por la disciplina dando como resultado una nueva forma de solucionar el problema. Pero esta virtud se transforma en defecto cuando se procura la validación académica del conocimiento producido. En efecto, en la medida en que el conocimiento nuevo no responde a un solo marco disciplinar no habrá una comunidad de expertos capaz de validar el conocimiento producido. En este caso, la divulgación de la investigación y sus logros dependerá de los científicos y de la posibilidad de compartir el conocimiento con otros colegas en otras instancias de investigación²⁰.

Según esta brevísima síntesis, los estudios interdisciplinarios si bien procuran considerar distintas perspectivas sobre un mismo problema continúan manteniendo una visión fragmentada ya que cada científico (social, natural o humanístico) continúa firme en su tradición disciplinar. El abordaje transdisciplinar, en cambio, estimula la congruencia y el diálogo entre expertos de distintas disciplinas permitiendo una visión *comprehensiva* del problema o fenómeno estudiado. Desde este punto de vista, podríamos decir que para el estudio de un fenómeno complejo –por ejemplo la ciencia y la tecnología, los estudios transdisciplinarios parecen ser la opción más adecuada. No obstante la dificultad vinculada al *control de calidad* del conocimiento nuevo es un problema significativo que requiere ser abordado.

Hanne Anderesen (2016) sostiene que la investigación científica puede posicionarse a lo largo de un continuo que va desde el dominio particular de una disciplina (dimensión convergente)²¹, en donde cada científico trabaja de modo exclusivo en su área de investigación; hasta aquellas actividades caracterizadas por la combinación de recursos cognitivos de distintas disciplinas (dominio divergente)²². En el caso del trabajo colaborativo entre distintas disciplinas, la investigación puede estar dada por las contribuciones entre disciplinas o entre individuos. En cualquier caso, señala Andersen, para que dos dominios o individuos provenientes de campos disciplinares distintos puedan comunicarse es necesario que exista algún tipo de interconexión que así lo posibilite. Esta interconexión está dada por la habilidad

(*skill*) que los científicos adquieren en su formación y que les permite reconocer como valiosos los aportes de otros campos disciplinares. Pero para que esto sea posible es necesario que, los científicos de cualquier área cuenten con un conocimiento básico que les permita superar las barreras de la *inconmensurabilidad*²³ entre disciplinas.

Al respecto de este problema, en un artículo reciente Robin Hendry señala que en el caso de las disciplinas que tienen un objeto común de indagación, la inconmensurabilidad no es una consecuencia necesaria del vínculo entre estas, sino que se trata de una cuestión de decisión. Según este autor, en su formación profesional el científico de cualquier área debería ser instruido en cierta *basic collegiality* (Hendry, R., 2016) que permita, primero, la aproximación del científico a los contenidos de las demás disciplinas –al menos de modo general; y, segundo, la comunicación entre profesionales de distintas disciplinas. De este modo, en el caso de dos disciplinas interesadas en un mismo fenómeno o problema sus especialistas serían capaces de reconocer como valiosos los aportes de otras disciplinas e incluso trabajar de modo conjunto con otros especialistas sin que la comunicación sea una complicación. Por lo que, creo que consideradas en conjunto, la propuesta de Andersen y Hendry, permiten caracterizar un tipo particular de investigación filosófica que logra abordar el estudio de la práctica científica desde una perspectiva plural sin perder los rasgos característicos de la especulación filosófica.

Una filosofía de la ciencia amplia y dinámica

Si consideramos que la ciencia es el territorio de análisis y especulación común a la filosofía de la ciencia y a los estudios de CTS, parece sensato pensar en la posibilidad de un trabajo colaborativo, armonioso y académicamente reconocido entre distintos especialistas. Si consideramos la propuesta de Andersen podríamos pensar en una filosofía de la ciencia que oscila entre el extremo convergente en donde se limita exclusivamente al análisis y reflexión filosófica, hasta el extremo divergente en donde coincide con las demás disciplinas. Entendida de este modo la filosofía de la ciencia se aproxima a la filosofía *ampliada* de la ciencia propuesta por Alfredo Marcos y cuyo objetivo es atender a las distintas dimensiones de la ciencia, entendida ésta como acción humana y social (Marcos, A., 2010: 13).

Según Marcos, la filosofía de la ciencia no puede limitar su análisis al contexto de justificación sino que debe apostar al análisis integral de la actividad científica. La filosofía ampliada entonces, supone ir más allá de los límites establecidos de la filosofía de la ciencia tradicional (Marcos, A., 2014a). Supone reconocer como valiosos los demás estudios sobre la ciencia, acercarse e indagar en los aportes de otras disciplinas a la hora de

²⁰ Las características del modelo de investigación transdisciplinarias es adjudicado a la obra de Gibbons, M., *et al.*, 1994

²¹ En este dominio se encuentran las “actividades cognitivas convergentes” donde la práctica científica es similar a la ciencia normal paradigmática, tal como es descrita por Kuhn.

²² En este dominio cada científico acude al trabajo colaborativo con los recursos cognitivos específicos a su disciplina.

²³ El problema de la “inconmensurabilidad”, sobre el cual se han escrito ríos de tinta, es introducido a la filosofía de la ciencia por Feyerabend y Kuhn. Salvando las distancias entre el alcance del término entre uno y otro autor, el problema refiere a la imposibilidad de comunicación y comparación entre lenguajes provenientes de tradiciones distintas, tanto culturales, disciplinares como teóricas.

estudiar a la ciencia alcanzando con ello el análisis comprensivo de la práctica científica que aquí busco defender. Pero creo que entender de este modo a la filosofía de la ciencia no solo extiende las fronteras de la investigación filosófica –tal como lo sostiene Marcos, sino que además hace de esta una práctica cambiante y dinámica. Esto quiere decir que, desde mi punto de vista, no podríamos establecer de una vez por todas las características de la investigación filosófica sobre ciencia de modo colaborativo. Esto es, no es posible establecer *a priori* el modo en que el filósofo de la ciencia debe vincularse a las demás disciplinas para realizar una investigación colaborativa. Esta filosofía de la ciencia, cuyo objeto de indagación continúa siendo la práctica científico-tecnológica y los procesos que conducen a la elaboración y validación de conocimiento nuevo, podría acercarse a las demás disciplinas interesadas en el estudio de la ciencia conforme a sus objetivos y pretensiones. Similar al *término medio* aristotélico que “dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos” (Aristóteles *Ética a Nicómaco*, II, 6, 1106a); no se trata de un punto equidistante a ambos extremos, ni tampoco podemos dar una orientación exacta al respecto de cómo y cuánto es necesario aproximarse a las demás disciplinas sino que esto depende del objeto y modo de indagación. Por lo que, la filosofía de la ciencia tal como aquí la concebimos si bien tiende al análisis colaborativo, no puede adscribirse a los estudio inter o transdisciplinar y por lo tanto no presenta las limitaciones de esta. La propuesta que aquí buscamos esbozar consiste en un análisis teórico-descriptivo a la vez que práctico-valorativo, cuestión que solo es posible si el filósofo de la ciencia se acerca de modo comprensivo a otros campos disciplinares.

Así, podríamos conjeturar que el filósofo de la ciencia interesado en los procesos de distribución del conocimiento científico encontrará gran utilidad en, por ejemplo, los aportes de la sociología de la ciencia y de la política de la ciencia. Mientras que el filósofo de la ciencia interesado por la semántica científica y los procesos de justificación y validación de las teorías e hipótesis científicas, encontrará muy poca utilidad en estos contenidos. No obstante, esta distinción entre posibles tipos de investigación filosófica no conduce a una eliminación de la identidad del filósofo de la ciencia como tal, ni tampoco a la emergencia de una nueva especialización de la filosofía. En cambio, entiendo que esta perspectiva conduce a una concepción de la filosofía de la ciencia ampliada y dinámica conforme a las pretensiones e intereses de quien lleva a cabo la investigación. Concepción que creemos permite un análisis de la práctica científica actual más descriptivo que el tradicional análisis fragmentado de la ciencia.

Es claro que el problema hasta aquí planteado no es nuevo. Al menos desde la década de los ochenta se discute en el ámbito de la filosofía de la ciencia y de los estudios de CTS la pertinencia o no del trabajo

colaborativo entre especialistas de ambos campos. No obstante, y quizás por las resistencias que ha presentado, es un problema que está lejos de ser resuelto. Autores pertenecientes tanto a la filosofía de la ciencia como a los estudios de CTS se han mantenido reticentes a aceptar que la unidad de ambas perspectivas esta dado en su objeto de estudio. Esta negativa se ha mantenido fiel a una suerte de “recelo” disciplinar característico de una perspectiva tradicionalista. En la actualidad, y con una asiduidad creciente, se publican textos en los que se discute al respecto de un modo de estudiar a la ciencia que –sin dejar de lado al marco teórico, conceptual y metodológico disciplinar, apueste al trabajo colaborativo y comprensivo del fenómeno de la ciencia²⁴. A pesar del tiempo transcurrido y de los ríos de tinta escritos al respecto, la gran interrogante continúa siendo cuál entre todas las perspectivas disponibles es la más acertada a la hora de responder a las preguntas *qué es la ciencia y cómo avanza*. Pregunta que al parecer se resiste a tener una única respuesta, o mejor aun inquietud que se resiste a tener una respuesta definitiva.

Conclusión

Si estamos de acuerdo en que la filosofía de la ciencia contemporánea tiene la necesidad de acercarse a aquellos ámbitos a los que la filosofía tradicional de la ciencia no ha querido aproximarse, centrando su investigación en el carácter social y práctico de la investigación científico-tecnológica. Entonces, tal como sostiene Marcos, la filosofía de la ciencia no puede limitar su análisis al contexto de justificación y debe ampliar sus fronteras hacia otros campos disciplinares. Creemos que el alcance y dinamismo de esta extensión estarán dados por las pretensiones que persiga el filósofo que lleva a cabo la investigación. En efecto, no se trata de una *nueva* filosofía de la ciencia y de la tecnología sino de una combinación original de recursos pre-existentes en donde se reivindica el valor de los estudios de CTS para comprender a la ciencia y se promueve el trabajo colaborativo con otros campos disciplinares.

El gran defecto del modelo de filosofía *tradicionalista* de la ciencia esta en el análisis del conocimiento científico sin considerar las variables no-epistémicas que condicionan su producción. Esta limitación en el estudio de la ciencia ha sido trivializada y desechada por muchos filósofos de la ciencia al considerarla irrelevante. Pero, ¿cómo es posible entender cómo avanza la ciencia si no se tiene en cuenta los motivos que orientan el desarrollo del conocimiento científico-tecnológico? El camino de la especialización ha cumplido con el objetivo de dar cuenta de los fenómenos del universo. Paradójicamente, hay una demanda creciente de investigaciones colaborativas entre distintas disciplinas bajo el supuesto de que la completa comprensión del fenómeno solo será posible a través de la conjunción de las distintas perspectivas. De este modo, creo que la filosofía de la ciencia debería aproximarse a

²⁴ Véase por ejemplo, Soler, L.; Zwart, S.; Lynch, M.; Israel-Jost, V. (ed.), 2014

los demás disciplinas para lograr una “perspectiva” original en el estudio de la ciencia y con esto retomar su impronta normativa. Con esto no quiero decir que la filosofía de la ciencia deba decirle al científico cómo llevar adelante su investigación sino que debería ser tarea del filósofo de la ciencia establecer mecanismos de gestión del conocimiento una vez que éste ha sido producido. El primer paso para cumplir con este propósito es, la aproximación *prudente* a otras disciplinas interesadas en el estudio de la ciencia.

Para ampliar sobre el tema, véase por ejemplo:

Hackett, E.; Amsterdamska, O.; Lynch, M.; Judy Wajcman (ed.) (2008) *The handbook of science and technology studies* Massachusetts: MIT Press
Nickles, T. “Philosophy of science and history of science” *Osiris* vol. 10, Constructing Knowledge in the History of Science, 1995, pp. 138-163
Soler, L.; Zwart, S.; Lynch, M., Vincent Israel-Jost (ed.) (2014) *Science after the practice Turn in the philosophy, history, and social studies of science* Nueva York: Routledge

Bibliografía

- Andersen, H. (2016) “Collaboration, interdisciplinarity, and the epistemology of science” *Studies in History and Philosophy of Science* n°56, pp. 1-10
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza Editorial (2001)
- Daston, L. (2009) “Science studies and the history of science” *Critical inquiry* n° 35, pp. 798- 813
- Echeverría, J. (1999) *Introducción a la metodología de la ciencia. La filosofía de la ciencia en el siglo XX* Madrid: Cátedra
- Feyerabend, P. (1970) *Contra el método Esquema de una teoría anarquista del conocimiento* Barcelona: Editorial Planeta, 1994
- Feyerabend, P. (1975) “Cómo defender a la sociedad de la ciencia” en *Polis, Revista de a Universidad Bolivariana, año/vol. 1, n° 001, 2001*
- Feyerabend, P. (1978) *La ciencia en una sociedad libre* Madrid: Editorial Veintiuno, 1982
- Fuller, S. (1985) “Epistemología social y la reconstrucción de la dimensión normativa de los estudios en ciencia y tecnología” en Olivé, L. (comp.) *La explicación social del conocimiento* México: Instituto de investigaciones filosóficas, 2ªed. 1994
- Fuller, S. (1988) *Social epistemology* Bloomington, IN: Indiana University Press
- García Palacios, E. M., González Galbarete, J. C., López Cerezo, J. A., Luján, J. L., Martín Gordillo, M., Osorio, C. y Valdés, C. (2001) *Ciencia, Tecnología y Sociedad: una aproximación conceptual* Madrid: OIE
- Gibbons, M et al.. (1994) *La producción de conocimiento La dinámica de la ciencia y la investigación en las ciencias contemporáneas* Barcelona: Ediciones Pomares – Corredor, S.A., 1997
- González García, M. I., J. A. López Cerezo y J. L Luján (1996) *Ciencia, Tecnología y Sociedad: una introducción al estudio de la ciencia y la tecnología* Madrid: Tecnos.
- Hendry, R. F. (2016) “Immanent philosophy of X” *Studies in History and Philosophy of Science* n°55, pp. 36-42
- Kuhn, T. (1969) *La estructura de las revoluciones científicas* México: Fondo de Cultura Económica
- Latour, B.; Woolgar, S. (1979) *Laboratory life: the social construction of scientific facts* Versión en castellano Madrid: Alianza (1995)
- Latour, B. (1999) *Pandora’s hope. Essays on the Reality of Science Studies* Versión en castellano Barcelona, Gedisea (Reimpresión, 2016)
- Marcos, A. (2010) *Ciencia en acción* México: Fondo de Cultura Económica
- Marcos, A. (2014a) “La pregunta por los límites de la ciencia” en di Gregori, C.; Rueda, L., y Matarrollo, L. (ed.) *El conocimiento como práctica Investigación, valoración, ciencia y difusión* Argentina: Universidad de la Plata, pp. 31-55
- Marcos, A. (2014b) “El pulso de la ciencia” en *Una ciencia humana Libro homenaje a Camino Cañon Layes* Madrid: UPCO, pp. 169-182
- Olivé, L. (1999) *Multiculturalismo y pluralismo* Madrid: Editorial Paidós S.A
- Olivé, L. (2000) *El bien, el mal y la razón Facetas de la ciencia y de la tecnología* México: Paidós
- Olivé, L. (2005) “La cultura científica y tecnológica en el tránsito a la sociedad de conocimiento” *Revista de educación superior* vol. XXXIV (4), n° 136, octubre-diciembre, pp. 49-63
- Olivé, L. (2007) *La ciencia y la tecnología en la sociedad de conocimiento* México: Fondo de Cultura Económica
- Pérez Ransanz, A. R (1999) *Kuhn y el cambio científico* México: Fondo de Cultura Económica
- Woolgar, S. (1988) *Science: The very idea* Version en castellano Madrid: Anthropos (1991)



Karina Silva Garcia: Doctorando en Lógica y Filosofía de la Ciencia, Miembro del SNI, Ayudante del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, FHCE-UdelaR, Docente de Filosofía en Educación Secundaria, CES.-

Recibido: 5/10/2016. Aprobado: 25/10/2016. VB: 7/11/2016.

¿CÓMO CONCEBIR, DE MODO MÁS REALISTA, LAS UNIDADES DE LO REAL? -I-

Dardo Bardier
dbardier@gmail.com

En los artículos anteriores de esta serie, el tema siempre fue lo real. En unos casos atendiéndolo más por sus *aspectos* (es decir, según su lado cualitativo)²⁵, y en otros más por sus *escalas* (o sea, según su lado cuantitativo)²⁶. Dado que somos organismos que necesariamente atendemos la realidad de modo orgánico, previamente debí investigar rigurosamente cómo percibimos y concebimos orgánicamente lo poco que normalmente atendemos de lo real. Ello es imprescindible para criticar, y aceptar o rechazar, las útiles *cosificaciones* de nuestras intuiciones ingenuas de origen orgánico.²⁷

Ahora, como conclusión, me centraré en cómo concebir de modo más realista a las *unidades concretas de lo real*, buscando el modo más *integral* (por todas sus cualidades), *entero* (por todas sus cuantías), *total* (por todas sus sub y supra unidades), con todas sus *sinergias* (sin las cuales no serían algo concreto). Intento proponer una noción más realista de las realidades, que supere la útil, pero arcaica, noción de “cosa”. Ello implica ajustar sus características y tipos. En la parte –II- me dedicaré a cómo, percibir las cosas, mejora en unos sentidos y empeora en otros, nuestra concepción de las unidades reales.

Es posible vislumbrar cierta *gradación en el realismo* de nuestras nociones sobre los componentes de lo real, desde la tosca noción de *cosa* tradicional, el *ser*, el *ente*, la *entidad*, el *objeto*, la *unidad orgánicamente atendida*, la *unidad comunicada*, la *parte-evento*, camino a la más realista *noción de unidad real*. Jamás idéntica a tal unidad real,²⁸ tan variable de caso a caso y aún en el mismo caso.²⁹

CONCEIVING, MORE REALISTICALLY, THE UNITS OF REALITY? –I-

In previous articles of this series, the matter was always the reality. In some cases addressing the issue by its aspects (i.e., by its qualitative side)²⁵, and in others by its scales (i.e., by its quantitative side)²⁶. We are organisms that necessary attend the reality in an organic way, so I researched rogorously on how we perceive and conceive organically the little portion of the reality we attend. This is essential to criticize, accept or reject the useful reifications of our naive intuitions (which come from an organic origin)²⁷.

Now, as a conclusion, I focused on how to conceive (in a more realistic way) the specific units of reality. I searched with an approach more *integral* (by its qualities as a whole), *integer* (by all its amounts) and *total* (by all its supra and subunits); and with all its *synergies* (without which the reality would not be something concrete). I intended to propouse a more realistic notion for the realities, one that represents an improvement when compared with the current useful (but archaic) notion of “*thing*”. This implies an adjustment in its features and classes. In part –II- I centered on how perceiving things improves in some ways and worsens in others our conception of the units of reality.

It is possible to catch a glimpse of certain gradation in the realism of our notions about the components of the reality. From our crude notion of real *thing*, the *being*, the *entity*, the *object*, the *unit organically attended*, the *comunicated unit*, the *part-event*, to the more realistic notion of the real unit. Never the same as the real unit²⁸, so variable from case to case, even in the same case.²⁹

²⁵ Aspecto = cualidad-inclusiva. Esta noción está desarrollada en *Categorías Inclusivas*, y en diversos artículos y presentaciones.

²⁶ Escala = cuantía-inclusiva. En *Escalas de la Realidad* y en *Escalas Cooperantes*, y otros documentos.

²⁷ En *De la Visión al Conocimiento*, y otros trabajos.

²⁸ Obviamente, cada una de esas nociones tienen diferentes trayectorias históricas y cargas conceptuales, que aquí no estudiaremos.

²⁹ Como mis limitaciones personales me impiden describir simultáneamente todas las características de las unidades-reales (**lo uno**) de modo complejamente realista, lo haré progresivamente. Según lo poco que sé de cómo solemos concebirla, conscientemente o no.

Convención: En letra Times, lo que se sabe científicamente de las unidades reales. En letra *Lucida*, lo que se intuye de la “cosa”.

OMNIPRESENCIA DE LAS UNIDADES REALES

Todo lo real siempre está compuesto por cambiantes³⁰ unidades-inclusivas con sus diferentes perfiles de aspectos y escalas. Las unidades-reales no son perfectamente iguales a las *unidades científicamente detectadas*, y aún menos a las *cosas orgánicamente percibidas*. Pero aún éstas suelen superar el *mínimo grado de verdad que se requiere para vivir*. Las divisiones cosificadas suelen representar *adaptativamente la división real del mundo real*. Por eso nos sirven. De lo contrario, no estaríamos aquí. El mundo tiene divisiones, aunque no sean exactamente las que creemos conocer.

Nunca puede haber *nada-ocupando-un-sitio-real*, dado que, al lado de cada realidad, hay otra realidad, y entonces, siempre hay límites entre ellas. No hay modo que *lo real tenga límite con lo que no es real*. Al lado de cada qué y cómo concreto, siempre hay otro qué y cómo concreto. El universo no tiene límites finales, no hay con qué tenerlos.

FINITUD DE LAS UNIDADES REALES

Las unidades reales siempre implican cambiantes **fin**es, límites, bordes, fronteras contra otras unidades reales³¹. Tales fines son desde muy netos a muy difusos, en todo aspecto efectivo (en toda cualidad actuante en el caso, en toda variable atinente)³² y en toda escala cooperante (en toda cuantía-inclusiva activa, en todo valor presente en el hecho)³³, contra/junto todo lo real a su alcance. La esfera de cuanti-cualidades³⁴ de cada unidad interactuando con otras unidades, de a una o de a muchas, es compleja o simple, según con qué y cómo interactúe. En cambio, *las unidades-concebidas, las cosas percibidas, suelen parecernos hiper-definidas en unos aspectos e hipo-definidas en otros. Las unidades-concebidas necesariamente no lo son en todo aspecto real efectivo, sino solamente en los atributos que estamos en condiciones de percibir o detectar; ni en toda escala de la unidad inclusiva real, sino exclusivamente en las humanamente perceptibles o detectables, y entonces concebibles. Por más esfuerzo que pongamos, jamás podremos atender todas las interacciones de la unidad con todo lo que está a su alcance, pero debemos esforzarnos en concebir lo real del modo más completo que sea necesario para el caso o los casos.*

Son unidades *finitas* porque necesariamente tienen **fin**es reales, bordes de la unidad con lo exterior y

con lo interior. Es el *hasta donde* llega una y empieza la otra. Son inflexiones espaciales, temporales y sustanciales en los **conjuntos de interacciones** entre las unidades actoras. Los fines de-finen la unidad por sus efectos en los actores inmediatos y en terceros. Hacen la separación y unión con la otra en diversos aspectos y escalas. Ello implica que las unidades siempre incluyen sus sub-unidades y siempre están incluidas en sus supra-unidades.³⁵ El problema es que nosotros recibimos una muy pequeña parte de las repercusiones de las interacciones que definen una unidad real contra cada otra a su alcance. Somos testigos cegatos y *nos esforzamos por inferir las interacciones reales necesarias para vivir, en base a las poquísimas que realmente nos llegan y, para peor, nos llegan en pocos aspectos, en pocas escalas y de pocos componentes. No necesariamente de lo más indicativo e importante de lo que allá sucede a los efectos en algo. Y tenemos un cerebro que no puede manejar demasiada información de modo demasiado complejo, sutil, matizado y dudoso, por lo que todos nuestros órganos dedicados a lograr información cosifican, hiper e hipo definen los bordes, los caricaturizan, los simplifican, los podan y los estandarizan, eliminan aspectos y barren rangos enteros de escalas de lo real. Es decir, tenemos pobres imágenes exclusivistas de las ricas realidades inclusivas. Miramos la silla y no vemos sus incontables electrones bailando agitadamente. Y apenas atendemos, como fondo intrascendente, el ambiente en que la silla está.³⁶ Hacemos lo mismo con las personas, por lo que nos cuesta mucho ver y concebir intuitivamente la unidad real de nuestras comunidades.*

Los fines o límites, tienen dos momentos: **el cardinal** (los bordes, fronteras, piel, epitelios, etc., la forma de la unidad en diversos aspectos integrados para el caso), y **el horizonte causal**, el hasta donde llegan sus efectos más o menos indirectos y desde dónde le llegan efectos. Pero, además, toda unidad real también es finita en cada una de sus niveles de funcionamiento. Como mis limitaciones personales me impiden describir las características de las unidades-reales de modo complejamente realista, lo haré progresivamente. Según lo poco que sé de cómo solemos concebirla, conscientemente o no. Siempre hay **límites externos e internos**.³⁷

Las unidades se con-finan, allí, por la extensión en todo sentido (espacio-temporal-sustancial) de su ser-en-si-y-en-relación afectado/afectante. *Debemos criticar la noción de límite hiper-neto que nos da nuestra biología-evolución-cultura-aprendizaje.*

³⁰ Todo cambia más o menos, y lo hace afectando más o menos, o nada, a otros. *Crítica a la noción de unidad (II)*. Ariel 10: 52.

³¹ *Escalas de la Realidad*, capítulos 1 y 11.

³² *Categorías Inclusivas de la realidad*.

³³ *Escalas de la Realidad*, y *Escalas cooperantes, Unidad de lo micro, lo meso y lo macro*.

³⁴ En la realidad, cualidades y cuantías necesariamente siempre van más o menos juntas.

³⁵ No hay á-tomos absolutos, sino relativos. Estas toscas definiciones iniciales sólo son para empezar a desarrollar el tema.

³⁶ *Crítica a la noción de unidad (Parte I)*, Revista Ariel N° 9: 31.

³⁷ *Escalas de la realidad*: 165.

Bien analizado, nunca existe algo real tan tajantemente neto como lo que nos dan nuestros sentidos-cerebro.

En lo real, los **límites de algo contra cada otro algo son diversos**, en cada aspecto y rango de escalas, desde muy netos hasta muy difusos, desde muy instantáneos a muy difusos, desde muy duros a muy etéreos. *Tales extremos son abstracciones de lo que allí sucede según lo percibimos, pero no son realistas si se las imaginan perfectas.*³⁸ Depende de qué parte de la unidad es la más involucrada en el caso, y de qué modo.

Las realidades de perfil más difuso, borrosas, suelen producir consecuencias más difusas e indeterminadas. Las de perfil más neto suelen interactuar más netamente, son más predecibles, quizá más deterministas. El grado de neto/difuso real es *percibido y detectado como otro grado de neto/difuso, cosificado, caricaturizado*. Junto con la revisión de la noción tradicional de *límite* también deberán ser revisadas las nociones de *forma, cosa, fondo, volumen, cesía, color, apariencia objetiva, ser*, etc..³⁹ *Los seres vivos no hacen promedios matemáticos, sino ajustes de su grado de confusión orgánica,*⁴⁰ que no dan exactamente los mismos resultados que los promedios matemáticos. *Además, cada especie atiende las particularidades que le sirven para vivir, en el grado de importancia-evolutiva otorgado a cada valor y a cada variable. Por eso hay formas lindas, agradables, atractivas, incitantes, convenientes para cada especie, cultura y aprendizaje.* El filo neto de un cuchillo es casi puro vacío con muy separadas masas diminutas moviéndose en sus átomos. *La vista hace el milagro de unirlos y emparejar su imagen. Nos da la ilusión de filo, y nos avisa que efectivamente corta.*

En cada aspecto de la unidad concreta, involucrado en la interacción concreta, el límite puede hallarse en unos aspectos en un lugar y momento y en otros aspectos puede hallarse en otro lugar y momento. **La envolvente de todos los aspectos considerados, o su promedio, o su confusión, quizá sea buen representante del efecto unitario en el caso o conjunto de casos.** *Nuestros órganos informativos eligen a algunos aspectos como indicadores de otros.* Lo hacen *a priori* en el caso, pero son *a posteriori* de la experiencia de la especie, de la comunidad y de la persona. Suele haber aspectos que, dado que indican extensión apenas diferente, son válidos representantes de otros, pues respetan la forma efectiva en el caso, y al menos son concéntricos y de similar volumen y forma. Pero hay aspectos cuyos límites forman figuras demasiado diferentes entre sí, e incluso son claramente excéntricos y de **formas geoméricamente incompatibles**. En tales casos, uno no es buen

representante del otro. Por ejemplo, la atmósfera terrestre y su campo magnético. Según el que se considere, la forma del planeta es diferente.

Imaginamos a las cosas como si debiesen ensamblarse/organizarse en forma cerrada, como un esferoide. Con su adentro y su afuera netamente separados. Pero, dado que la mayor parte de cualquier cuerpo es vacío, no existen formas perfectamente cerradas, siempre hay mayor o menor comunicación entre el adentro y el afuera. Dependiendo respecto a qué y cómo, es más o menos cerrado.⁴¹ Debemos criticar la noción de *cerrado*.

Normalmente, **si en un aspecto la unidad está allí, necesariamente en todos los demás aspectos no está exactamente allí, pero tampoco está demasiado lejos.** La noción más realista de unidad reconoce que todos los aspectos y escalas de una unidad, de hecho están unidos por esa misma unidad concreta. Ello implica cierto grado de compatibilidad de todos sus aspectos y sus alcances.⁴² *Esa es la gracia de los aspectos indicadores, pues algunos pueden elegirse para que sean buenos representantes de otros aspectos.*

Las unidades tienen aspectos que siempre son más o menos interdependientes, por el sólo hecho de existir todos en la misma unidad concreta. No se reparten en *aspectos perfectamente y absolutamente independientes (como suele parecerlos)*. En cada situación, los aspectos, y aún las unidades integrales, **pueden ser desde muy independientes hasta muy interdependientes**, según las escalas y aspectos con que interactúan. *Pero exageramos y concebimos que un ser actúa como independiente o como dependiente.* Tales extremos perfectos no existen. **La inmunidad perfecta que requeriría una independencia perfecta y la vulnerabilidad absoluta que requeriría una dependencia perfecta, no son reales.**

LAS UNIDADES REALES SON EN-SI Y EN-RELACIÓN.

Las realidades son **en-sí** (por sus bordes y por lo interno que interactúa entre sí y con el borde) y **en-relación** (por sus interacciones entre lo interno quizá más periférico y lo externo a su alcance). Son por sus recepciones y emisiones, por sus capacidades de ser afectadas y afectar, por sus frutos (efectos exteriores) y por sus reorganizaciones (efectos interiores). Pero esta división/unión real es *intuida de un modo polarizado*. Realmente hay interacciones internas a la unidad real que no afectan lo externo sino tarde, mal y nunca. Y hay interacciones externas a la unidad que tampoco producen efectos graves y rápidos en su interior. Esto, *en nuestra concepción intuitiva de las unidades, se exagera al punto de hacernos creer que el en-sí y el en-relación son como mundos aparte!*

³⁸ *Critica a la noción de unidad (II)*, Ariel: 51.

³⁹ *Escalas Cooperantes*, capítulo V: *In-terminaciones*.

⁴⁰ La *confusión-orgánicamente-ponderada de los límites* es el modo que tiene nuestro organismo para lograr algo parecido a los promedios calculados concientemente.

⁴¹ *Escalas Cooperantes*: 336.

⁴² *Escalas de la Realidad*: 91.

El en-sí de una unidad real es según su capacidad de recibir y emitir, de sentir y de responder. El sufrir afecciones y afectar también es consecuencia de lo que fue como unidad, de cómo se organizó y cómo se fue adaptando, o no, a las interacciones anteriores. Cada realidad es por su pasado propio, pero también por el pasado de sus sub-unidades y el de sus supra-unidades. *Pero solemos creer que por un lado está la unidad y aparte todo lo que le sucede.*

El comportamiento causal más o menos en paralelo y simultáneo, por ser muchos los afectados similarmente por algo, o por afectar algo por ser muchos (con mayor o menor sinergia entre ellos), implica **algún grado de interacciones mutuas de los componentes entre sí (de a uno, de a varios, y de a muchos) y entre ellos y la unidad cardinal.** Siempre hay algún grado de solidaridad, de atadura mutua, de funcionamiento en común. Ir juntos no es intrascendente, ni por su en-sí ni por su en-relación. Pero tal comunión real no necesariamente da *los mismos frutos que intuimos.* Una ventaja de la unidad real para sus componentes reales es que no están a la intemperie universal, sino cobijados por los otros componentes. Al ser protegidos, los componentes protegen y realimentan la unicidad de la unidad.⁴³

Hay interacciones que suceden más **por su en-sí**, y otras que lo hacen más **por su en-relación.** *Dado que solemos saber de algo pequeño sólo por algunas cuanti-cualidades que se expresan hacia su exterior y luego hacia nosotros, no se nos hace intuíble su interior, y, a falta de mejor información, solemos concebir a ese interior como **una masa homogénea, misteriosa, cuyas diferencias no existen o no interesan!** Como si fuese una pasta indiferenciada.* Pero la materia jamás está distribuida perfectamente uniforme en ninguna realidad. No es posible porque para cada lado su mundo es diferente. **Las realidades son según su proporción en-sí/en-relación:** Desde muy excluyentes, hasta muy incluyentes, pasando por lo más común, que es que tengan cierto perfil propio de exclusión/inclusión, con cierta fórmula propia de aspectos y escalas. Pero los humanos *tendemos a intuir las unidades reales de modo exclusivista, aisladas de su entorno macro, concebido sólo como fondo, y sin mayores cambios en su sustancia o composición micro.* **Toda realidad es inclusiva en diferentes grados.** Salvo el universo, ninguna es perfectamente en todas escalas del universo. Ninguna puede existir de modo perfectamente exclusivo, sin conectarse con otras escalas de su *ser* ni con otros *seres* hasta su horizonte, ya sea cercano o lejano. *Nuestros antecedentes orgánicos, evolutivos, colectivos y personales nos hacen creer que cada unidad tiene mucho de excluyente, de individual, de única, de separada de lo que le incluye y de lo que ella incluye. Híper separamos la cosa del fondo.* Pero en la realidad, cancha y jugador juegan más o menos

juntos. **Toda unidad real tiene su perfil inclusivo,** su gálbo, su “esfera” de n variables propia, su sello o firma privada, involucrando más o menos sus componentes y compuestos en cada interacción

Toda unidad es-está (está siendo) relativa según cómo es en-sí y con qué y cómo se contrasta. Aún los vacíos tienen bordes contra otros vacíos, como lo podemos ver en una cola cometaria. Lo que es inmenso para algo, es ínfimo para otro algo, o para él mismo en diferente situación. Pero para nosotros, que inevitablemente aplicamos nuestra vara de medida, o *es inmenso o es ínfimo, de modo absoluto.*

CADA UNIDAD REAL ES UNO Y SON PLURALES ¡A LA VEZ!

En cada interacción real, lo más afectado o efectivo, en cada instante y para cada lado, puede ser: o el conjunto de la unidad, o una parte de la misma. Y se dan todos los grados intermedios de participación de la parte o del todo. Es decir, la unidad real es uno, o es plurales menores unos, o es parte de un mayor uno, según el caso. Aún en el mismo momento y lugar de lo mismo, puede haber muy diferentes interacciones simultáneas con distintos otros, no necesariamente de todas por el todo. Toda(s) la(s) unidad(es) es(son) sincrónica(s) y diacrónica(s). *Pero nuestra cabeza, cosificada y cosificadora, sólo admite que la cosa es singular o es plural.*⁴⁴ Es necesario criticar las nociones de **uno** y de **unos**, de **plurales** y **singulares.**

LAS UNIDADES REALES DAN Y TOMAN

Separemos, para su estudio, tres instantes de las interacciones en cada unidad concreta:

- 1- Cada unidad da, acciona, hace, emite. Es causa, tiene consecuencias que son parte de los antecedentes de otra unidad (o de ella misma), afectándola más o menos indirectamente. Es origen de cambios. Este es el rol de actor **activo** en un eslabón causa-efecto. Jamás es perfectamente activo, sólo lo es limitadamente, en lo que su ambiente permite.
- 2- Cada unidad toma, es accionada, recibe. Es efecto, es consecuencia de otra que le antecede, le arriban cambios. Este es el rol de actor **pasivo** en la causalidad. Rol que jamás es perfectamente pasivo, pues siempre es la integración de las causas con lo causado. E inmediatamente toma el rol de causante, en el modo inanimado o en modo animado, afectando a terceros, a sus micro o sub unidades y sus macro o supra unidades. Incluso, quizá afecte a lo que le afectó. Cada unidad, tanto en su papel de causante o de causado, *nos interesa más cuando uno de los actores somos nosotros, de a uno o en grupos, como cuerpo o como sistema nervioso central.* Por movimiento relativo, según la escala clave de la interacción, lo causado causa, pero no

⁴³ *Escalas de la realidad*, interacción en profundidad. Rotura del farol: 231.

⁴⁴ *Critica a la noción de unidad (II)*, Ariel 10: 52.

como mero reflejo, ni en simetría perfecta. La versión tradicional de causalidad debe ser criticada.⁴⁵

Y se suele omitir que hay un momento propio de la interacción misma. El más esencial de ella:

- 3- Hay una unidad real que se forma en la **interacción**, en el mismísimo lugar del encuentro de causa y efecto en cada escala, en el intercambio no necesariamente simétrico de emisiones y recepciones. El diálogo en sí. El momento en que los antecedentes pasan a ser consecuentes y son “otra cosa.” Choca un coche con una columna y por un momento ambos son uno. Nunca somos afectados por lo que está allí, sino por la relación allí-aquí, *pero en nuestra imaginación lo simplificamos y pensamos que nos afecta el allí.* Toda unidad es el encuentro de otras unidades. Las relaciones entre realidades también son realidades. Cada **interacción entre dos unidades es una unidad que está en interacción con terceras unidades**, ya sean víctimas, beneficiarios o meros testigos del evento. Cuando la unidad, u otra unidad, o una tercera unidad, por alejada que sea, es humana, *la interacción nos importa más.*

RE-DEFINICIÓN DE UNIDAD INCLUSIVA REAL

Ahora podemos intentar un ajuste a la definición provisoria de uno: Una *unidad real inclusiva* es: una **parte y evento (que funciona organizado como centro/área, o nodo/red) de lo real, cuyos componentes (interiores y periféricos, más los más directos satélites y asociados exteriores) van, durante cierto lapso (por corto o largo que sea) en cierto espacio (por pequeño o grande que sea) con alguna consistencia cooperante (por poca y etérea que sea), por un camino causal similar en ciertas escalas y aspectos** (como si fuesen uno sólo, como un singular a pesar de que, a la vez, son plurales realidades) **respecto a otra escalas y aspectos de otra(s) realidad(es) a su alcance.** Es un conjunto de sub-unidades, que ocupan un espacio, durante un tiempo, con funcionamiento más cooperantes entre sí que con otras. Conformando una esfera de aspectos y escalas que es afectado unido, afecta unido, y viaja unido. *Pero, las unidades-intuidas, y aún peor, las cosas imaginadas, usualmente son muy esquematizadas, caricaturizadas, cosificadas. En la vida cotidiana no solemos usar la realista noción de funcionalidad integral, entera y total, sino un exclusivista combo de aspectos, escalas, sub-unidades y supra-unidades percibidas o detectadas, mucho más parcial, escaso y pobre que el de la unidad real.*⁴⁶ *Con forma visible, envolvente de su contenido. Y se lo despoja de satélites y sub unidades cooperantes externas.* Su campo exterior, *salvo lo más impresionante, suele*

⁴⁵ *Escalas cooperantes:* 335, 347, 359.

⁴⁶ **Parcial:** en pocas aspectos, cualidades o variables. **Escaso:** en pocas escalas, cuantías o valores. **Pobre:** En pocas unidades inclusivas, en pocas entidades, en pocas cosas.

concebirse como un fondo soso. Se imagina la sustancia más o menos homogéneamente repartida, a lo sumo como un ensamble sistémico de los más grandes componentes. De esa manera, concebir la trayectoria en común de sus componentes (al casi no reconocer que allí funcionan realidades semi-autónomas), es simplista. Y sus movimientos, su trayectoria, desplazamientos, giros, oscilaciones, etc., se suelen concebir como absolutos respecto al suelo, sin dudar de tal supuesta sincronización perfecta de todas sus partes. Plurales movimientos parciales se imaginan reemplazables por el imaginario movimiento de un punto promedio, quizá un centro de masas.

¿Qué tan pequeña, breve y tenue puede ser una unidad real? Puede ser infinitesimalmente unida. *¿Qué tan pequeña, breve y etérea puede ser una cosa supuestamente representativa? Puede serlo sólo dentro de un tramo minúsculo de la gama completa.* Para que lo real sea un *qué-cómo*, para que funcione cómo unidad, **alcanza con que, al menos, lo sea en tan solo un instante**⁴⁷, **en tan solo un ínfimo espacio, en tan sólo algo de acción en común sobre otra unidad.** Pero hay sub-unidades que se mueven cíclicamente y producen una unidad más o menos duradera, permanente, repetitiva, institucionalizada, latente o persistente, al menos en ciertas escalas y aspectos de sus interacciones.

Toda unidad inclusiva implica aspectos y escalas (o cualidades y cuantías, o variables y valores medibles). *A los humanos nos resulta muy difícil o imposible concebir las unidades de límites variables y difusos (una nube, un remolino de polvo, una depresión de aire, etc.) Y más sin son pequeñísimas y brevísimas para nosotros. También nos resulta casi imposible creer que son unidades aquellas de las cuales vemos sus componentes, pero no logramos ver su conjunto unido. Para desasnarnos de tan brutal división visualista de las unidades reales (a unas las percibimos como unidad, y a otras no), alcanza con recordar que esa silla cuyos límites tan claramente percibimos, en verdad son agitadas partículas separadas por enormes vacíos, y sus formas netas no son más que una ilusión, salvo cuando así actúan de netas. Nos resulta difícil creer que una comunidad es una unidad real porque partimos de suponer algo falso: que Las unidades reales son tan compactas y definidas como las vemos.*

Hay realidades desde muy **repetitivas** como conjunto (aunque, internamente, ello es casi obligado, pues el movimiento cíclico es un excelente modo de almacenar energía latente), hasta únicas, pasando por las más o menos limitadamente repetitivas en unos aspectos más que en otros. *Para saber intuitivamente si son repetitivas usamos la realista confusión perceptiva*

⁴⁷ Definición de *instante real:* **Categorías inclusivas**, capítulo 8, *El tiempo.* Definición de *instante visible y perceptivo:* **De la Visión al Conocimiento**, capítulo 7 *El instante humano.*

y cognitiva (creemos que se repite lo mismo cuando apenas es parecido), pero lo que importa es la real confusión funcional: si a los efectos del funcionamiento en el caso, en general da igual, aunque en detalle no.

Toda realidad tiene escalas y aspectos. Las escalas son naturalmente inclusivas, unas están dentro de otras.⁴⁸ Y los aspectos también son inclusivos.⁴⁹ Por ello, si bien es realista describir algo real diciendo: “*Esto es real*”, tan irreprochable afirmación (si es cierta), no suele darnos suficiente información. Suele convenir (por detallado, no por que sea necesariamente más realista), describir lo real mediante un haz de aspectos y escalas. **Ser más detallista no necesariamente es ser más realista**, sólo es ser más dedicado en la descripción de las menores escalas de diversos aspectos. Y ello es realista sólo si justamente es en esas escalas menores y esos aspectos detallados donde está la interacción principal. *Lo más realista es describir cada realidad por las escalas y aspectos que más funcionan en el caso atendido. A veces es más realista concebir lo real grosso modo. A veces es más realista concebirlo detalladamente.* Las unidades reales, unas veces actúan por su todo cardinal, otras veces por sus partes y otras veces como componentes de una unidad mayor.⁵⁰ *Pero los humanos casi no tenemos modo de sintonizarnos a priori exactamente en cuál nivel es el realmente más efectivo allí, para el caso. Atendemos unos niveles más que otros por los a-priori que nos da la evolución, la cultura y el aprendizaje, y solamente podemos atender un poco más adaptativamente el caso si está a nuestro alcance sintonizarnos mejor con él.*⁵¹

EL COMPORTAMIENTO DE LA UNIDAD REAL CAMBIA CON LA DIFERENCIA ESPECÍFICA, PERO SIEMPRE ES POR TODA ELLA-PARA-EL-CASO.

Las unidades reales resultan **causalmente diferentes por, al menos, una diferencia específica** (en una escala de un aspecto), pero jamás son diferentes en todo (en todas las escalas de todos los aspectos).⁵² Su itinerario cambia con que haya un solo cambio suficientemente efectivo, pero siempre es el itinerario de la unidad completa. Pero tendemos a creer que algo es diferente con tal que tenga una diferencia (lo cual es cierto) y que esa diferencia es lo único que afecta el camino causal (lo que es falso, aunque nos simplifica el pensamiento). *Nuestro uso cotidiano de la noción de diferente revela un grave error, como si tener una diferencia implique que sea completamente*

diferente. La diferencia específica necesariamente se integrará en la acción con el resto de lo real, que suele no ser tan diferente. Esa misma diferencia, integrada a otro perfil de escalas y aspectos, en otra unidad concreta, produciría otras consecuencias. Lo real es que cada unidad siempre actúa por todo lo que es y funciona en cada interacción no sólo por su diferencia específica. El pozo de aire no golpea por su diferencia de presión, que por sí sola nada puede hacer, golpea por todo lo que es como aire.

LAS UNIDADES REALES SON DISCRETAS/CONTÍNUAS

Según los aspectos que más intervienen en una o plurales interacciones, **la unidad es, a la vez, en cierto grado de discreción y en cierto grado de continuidad con lo que le rodea.** En los aspectos en que tiene límites más netos es más discreta, más independiente de las supra-unidades que le incluyen. Y en los aspectos en los que tiene límites más difusos es continua con sus meso y macro unidades involucradas. Si se considera durante un instante, tendremos un balance diferente que en otro instante y ambos diferentes del de toda su existencia.

LA UNIDAD REAL SIEMPRE ES... Y NO ES

La noción trabajada de *uno* supera a la noción tradicional de *ser*, aún hoy demasiado cargada de restricciones orgánicas e idealizaciones. Ambas nociones tienen campos en común y campos incompatibles. *Tendemos a imaginar a cada ser como constante en cualquier circunstancia no demasiado rara, con cambios de estado solamente en sus cómo.* Pero las unidades reales no son así de permanentes, salvo en lo más grueso. *La noción de ser es más amplia, pero es tan arcaica como la noción de cosa.* Ambas han surgido de las capacidades e incapacidades de la especie, de la comunidad y del aprendizaje personal, e inevitablemente han sido cosificadas, simplificadas, recortadas para ser mejor manejadas por el cerebro. No es solamente que las unidades reales cambien, sino que, aún en el mismo instante, dan **diferente cara a cada otra unidad real.** Ello implica que, necesariamente, cada una, para cada otra unidad, es efectivamente diferente. Una pequeña aeronave puede ir a gran velocidad relativa y el golpe de una fuerte depresión de aire quizá le será muy violento. O puede viajar muy lento, y el golpe quizá será suave, no cambia el soso vibrar de todo vuelo. **En tal caso, un ser no le es ser al otro ser.** La misma realidad puede ser más o menos efectiva a cada otro algo, al grado de serle... o no serle. **La misma unidad real puede no ser en unos casos y ser en otros, en el mismo instante o en instantes sucesivos**

Los pozos de aire tienen su difusa forma propia. Y no es lo mismo atacarlo de un lado que del otro. Incluso puede tener un estrechamiento que atacado de

⁴⁸ *Escalas de la Realidad. Escalas cooperantes.*

⁴⁹ *Categorías inclusivas.*

⁵⁰ La realidad es véctica, el modo de descripción debe depender del caso. Rebellato.

⁵¹ Procedimientos Orgánicos de Selección de la Información, POSI. *Escalas de la Realidad*: 348. *Categorías Inclusivas*: 44.

⁵² *Crítica a la noción de unidad (II)*, Ariel 10: 52. *Complementación discreto/continuo.*

lado es nada para algo suficientemente rápido, masivo y aerodinámico. No *le-es*. Pero, sin embargo, atacado atravesando sus mayores diámetros, *le es*. Es decir, **el mismo ser es y no es para distintos choques con otro ser**.

Hemos considerado solamente un instante del ser, pero **al instante siguiente puede ser diferente o simplemente no ser, y al rato volver a ser**. Una onda pasa por estados intermedios en los cuales, en cierto instante ¡no es onda!, es igual a lo que la contiene en reposo, ni más ni menos.⁵³ Debemos especificar, pues: ¿ser, en que lapso? La diferencia entre rayo, tren de ondas, onda, y sus partes positiva, negativa o nula, es en el tiempo. Cuando alguien se muere, recién entonces se puede hacer el balance de lo que fue en diversos momentos y en toda su vida, y decir: **era así**. Ese es el ser-sumatoria o integración de todo el tiempo en que fue una unidad. Y podemos ver cómo es lo real en diferentes aspectos y escalas de lo mismo: el día de hoy es templado. El año fue seco. No hay manera de creer que una unidad real pueda serlo sin tiempo. Como tampoco puede serlo sin espacio, sin sustancia, ni sin vacíos. *La idea tradicional de ser imagina a las realidades como algo que no cambia... hasta que cambia. Ello es una simplificación irreal, pero útil en los casos en que sus cambios no se notan o no nos son importantes.*

Tendremos que acostumbrarnos a hablar más de: *le-es, me-es, te-es, les-es, nos-es*, que de simplemente *es*. Tan elemental y absoluto *es* no sucede nunca sino de modo muy grosso modo, relativamente esencial.

LAS UNIDADES REALES SON MÁS O MENOS EFECTIVAS, HASTA DÓNDE ALCANCEN.

Las unidades son más o menos efectivas (reciben y producen efectos), sobre todo por un cambio de una escala en un aspecto o, sobre todo por muchos cambios simultáneos de muchas escalas en muchos aspectos. Por su parcialidad o por su integralidad. La noción de simultaneidad usual debe revisarse y referirla a qué lapso se considera. Lo que sucede el mismo año puede no suceder el mismo día. **La efectividad depende de sobre qué afecta.** Es tan unidad un remolino de polvo como un proyectil de acero, pero obviamente sus efectos en la muralla son diferentes. Y sus efectos en el clima también. *Pero, nuestra evolución, cultura y aprendizaje da preferencia a cierto combo de escalas y aspectos que han tenido más efecto por milenios en nosotros, en lo que nos es cercano y en nuestro sistema nervioso central. Estamos capacitados para distinguir la trayectoria de una piedra rápidamente, y ni nos damos cuenta de una diferencia de densidad en ella.* Las aves que usan las diferencias de densidad del aire para planear quizá las puedan ver claramente. *No siempre la unidad*

intuitivamente percibida como importante es realmente la más importante para algo o alguien. Hay realidades muy eficazmente interactivas, o medianamente efectivas en cierto perfil, o muy inefectivas, *pero tendemos a polarizarlas en efectivas e inefectivas.*

CADA UNIDAD REAL ES MÁS O MENOS ESENCIAL ¿A LOS EFECTOS EN QUÉ O QUIÉN?

La noción tradicional de “*esencia*” significa: *1. Aquello que constituye la naturaleza de las cosas, lo permanente e invariable de ellas.* [DRAE]. Pero **nada tienen las realidades de perfectamente permanente e invariable**, salvo su cambio y variación. Pero es real que unas hay unidades más permanentes (menos efímeras, más duraderas) y otras más invariables (menos cambiantes, más quietas). *Esa acepción tradicional extremada, sin grados, cuyo origen está en nuestras restricciones orgánicas para percibir los cambios menores, es falsa, pues no se encuentra ni una realidad que la respalde.* Además, suele ir acompañada de la pretensión de que sería lo único importante de la unidad concreta. La noción de *esencia* debe ser duramente cuestionada y redefinida, y sólo luego, en parte con otro sentido, quizá pueda volverse a usar de modo realista. Toda interacción sucede más por una sub-esfera de cualidades y cuantías de ciertos componentes y compuestos, que por toda la esfera de aspectos y escalas de la unidad inclusiva involucrada. Nunca es perfectamente total en su realidad-para-lo-demás, incluyéndose ella misma en diferente espacio y tiempo. Lo que es esencial en un caso, no lo es en el otro. Pero, **a medida que los casos son más, más pequeña suele ser la esfera esencial, o denominador común, para todos los casos.**

Y también significa: *2. Lo más importante y característico de una cosa.* [DRAE]. Lo *importante y característico* es relativo según cada interacción, en cada escala de cada aspecto, respecto a qué encare a cada otro qué. No hay un *lo más importante y característico*, sino tantos *importantes y característicos* cuántas sean las interacciones de la unidad concreta. Sólo considerando muchos casos se podrá encontrar lo esencial en común a todos ellos.

Lo esencial de toda la naturaleza es tan infinitamente extenso como infinitesimalmente intenso. Si queremos abarcar todas las unidades del universo, queda una *esencia* muy sencilla: en lo real **siempre hay realidades, nunca hay nada; siempre son capaces de ser afectadas por, y afectar a, lo que esté a su alcance; nada hay inmune, nada hay impune; siempre son integrales, enteras y totales hasta su horizonte causal.**⁵⁴ Pero solemos creer que *lo esencial es lo que saldría indemne a lo que le toque sufrir o hacer sufrir.*

⁵³ Crítica a la noción de unidad (I), Arel N° 9: 32.

⁵⁴ Horizonte funcional causal, *Escalas de la Realidad*: 107.

Definida como supuestamente lo más permanente, invariable, importante y característico, tendemos a creer que la esencia de algo es misteriosa, insondable. Lo real más cercano a tales nociones sería la capacidad de la unidad concreta de, aún cambiando, lograr mantenerse unida, lo cual va atado a su solidaridad interna, responsabilidad (capacidad de responder o al menos reaccionar) y situación externa. La esencia sería su mayor o menor **grado de cambiante-unicidad**, su sinergia unificadora, su aguante, resistencia y resiliencia a los cambios inconvenientes, su capacidad de soportar unida los efectos que le tocan y su capacidad de producir unida efectos sobre lo demás. **La esencia de cualquier unidad es ser unida**, no sin cambios. Permanecer unida no implica permanecer idéntica a sí misma.

Lo perfectamente esencial de una unidad real en todas sus interacciones, es toda ella. Nada puede faltar sin perjudicar esa esencialidad plena. No hay componentes o compuestos, ni aspectos ni escalas de la unidad que no le sean esenciales para existir e interactuar en la forma que lo hace, pero es claro que el combo de lo más esencial de ella en cada caso será diferente y menor. *Pero, según la evolución-cultura-aprendizaje, según las circunstancias del momento y del lugar, se da preferencia a unos u otros aspectos y escalas para asignarles esencialidad. Tal esencialidad subjetiva nunca coincidirá perfectamente con la esencialidad funcional al caso o casos. Los humanos concebimos, cómo podemos, lo real. Y según cómo lo concebimos, operamos y lo cambiamos.* Según nuestra esencialidad cambiamos la esencia del mundo a nuestro alcance.

DEPENDENCIA ENTRE LOS GRADOS DE UNIDAD: FUERTE, DURADERA, CRECIENTE, PROFUSA, MODELADORA, COMPAGINABLE, COOPERANTE, SOLIDARIA, SINÉRGICA, ASOCIADA.

Hay unidades reales cuyo organismo/ensamble (estructura más los componentes estructurados) es más “fuerte” que el de otras unidades. Son internamente muy cooperantes, altamente solidarias, sinérgicas, nobles, confiables, etc. Están ensamblados u organizados de tal manera que resisten mejor las afecciones generales y locales, y se imponen mejor a lo que está a su alcance. Pero, sobre todo, son más adecuados para el caso o conjunto de casos en que les toca participar realmente. El titanio mantiene su unidad en unas situaciones y la goma la mantiene en otras. Es decir, hay **unidades reales fuertemente unitarias**, tenaces por rígidas o por flexibles, resistentes, robustas, resilientes, etc. Hay otras medianamente unitarias para cierto perfil de interacciones. Y hay unidades reales muy etéreas y fácilmente desintegrables. Hay **unidades reales débilmente unitarias**, al menos en ciertas escalas de los aspectos del caso. Y esto se puede subdividir en muchas

otras características de las unidades reales.⁵⁵ Incluso por la rapidez o lentitud en que rechazan, absorben y soportan las afecciones destructivas sobre su unidad. Y por el modo en que reaccionan o responden. **Hay grados de unidad real.**⁵⁶ *Pero en nuestra vida cotidiana polarizamos en fuertes y débiles.*

Si una unidad es más **inclusivamente unitaria**, quizá sea más **tenaz**, más capaz de **soportar afecciones y de afectar** a otras unidades a su alcance, y entonces, quizá sea más **duradera** que ellas. Y, por el sólo hecho de serlo, sus efectos quizá sean sobre plurales otras. Lo más sanamente duradero **interactúa más veces**.

Si interactúa tan profusamente, tiene más tiempo de incorporar a su organización/ensamble a otras, o parte de otras. Quizá se alimente, **crezca** y agrande.

Y si es relativamente más fuerte, duradera y creciente comparada con otras de su ámbito, tiene **más probabilidades de estar en él**, de ser, de suceder, ella y sus similares. O sea, quizá allí su **cantidad será mayor**.

Y si es en muy grandes cantidades, aunque sean un tanto diferentes, quizá algunas de sus diferencias se contrarresten, validando los promedios, y seguramente sus comportamientos serán similares en muchos casos, según sus similares perfiles de aspectos y escalas. Y si, en muchas unidades, se repiten similares capacidades, al sumar su accionar quizá se impondrán a lo que con ellas interactúe. Es decir, **las unidades más organizadas, estructuradas, fuertes, duraderas, crecientes y profusas modelan su mundo** según sus cualidades y cuantías. Modelan a otros tipos de realidades, las tipifican por escalones modulados, de acuerdo a sus modulados propios, resultantes de los movimientos repetitivos, cíclicos, quizá rotativos internos, capaces de permitir disponer de energía latente para cada nueva interacción. Como para ensamblarse mejor componiendo unidades mayores es necesario contar con diversos tipos de realidades para los diversos tipos de interacciones (diferentes materiales para la obra), ese modulado permite construir mayores unidades que le incluyan. Y quizá puedan cambiar de escala en su accionar conjunto, logrando capacidades conjuntas, localmente inalcanzables. Si muchas unidades fuertes son cuánticas, tendrán mucho tiempo para cuantificar su región del universo.⁵⁷ Lo más interesante quizá sea que, si una unidad muy modeladora está entre otras diferentes, pero también modeladoras, **se modelarán mutuamente** de modo quizá muy prolongado en el tiempo, tipificándose unas a otras. Se organizarán especializadamente por clases y estratos, remarcando sus promedios y dificultando lo que esté fuera de ellos. Necesariamente habrá **escalas y aspectos ausentes en cada rango**. De hecho, hay tipos de unidades, aspectos y escalas faltantes en cada ámbito.

⁵⁵ No es tema aquí lo que ya investiga la ciencia y la técnica en diversidad de modos: físicos, sociales, etc.

⁵⁶ *Critica a la noción de unidad (III)*, Ariel 11:70.

⁵⁷ *Escalas de la Realidad*: 152.

LAS UNIDADES REALES SON ACTIVAS/PASIVAS/FLUCTUANTES SEGÚN SUS ASPECTOS, ESCALAS, COMPONENTES Y COMPUESTOS DEL CASO.

Cada uno puede serlo de muy diversos modos, aunque no de todos los imaginables. Desde muy **enérgico**, masivo, activo, expansivo, denso, solidario, imponente, modelador, hasta muy **vacío**, etéreo, pasivo, contractivo, volátil, impuesto, impreso, burbuja, modelado. Pasando por unidades oscilantes, cíclicas, periódicas, como lo son las **ondas**. Las unidades reales siempre son de los tres tipos a la vez, aunque en cada interacción, o conjunto de ellas, momento y lugar, prevalezca uno u otro.

1- *Estamos muy acostumbrados a llamar unidad a algo que es más o igual de masivo, **denso y solidario** que aquello con lo que interactúa. Una mesa, quizá rodeada de aire. La mesa es la cosa atendida. El aire y todo el ambiente se imagina como un fondo casi independiente de ella. Representamos la cosa sobre el fondo, pero lo real es que la unidad real funciona necesariamente con su ambiente real. Las unidades concretas no son la cosa, o el ambiente, sino la unión de lo incluido y lo incluyente. Diferenciamos brutalmente entre objeto y fondo. En la concepción de las cosas repetimos, sin saberlo, el método perceptivo de concentrarnos en un **centro de atención** rodeado de un campo a despreciar. Ese método surge de la distribución concentrada de las células fotosensibles en la foveola de la retina, cuya máxima acuidad dirigimos, moviendo los ojos, a lo que más nos interesa, y que está rodeada de muy pobre capacidad de distinción y que clasifica como fondo.⁵⁸ Una ciudad en el campo. Una batalla en tiempos de paz. Un centro imperial y sus colonias. Nuestros sentidos-cerebro reconocen fácilmente las cosas activas y densas y eliminan su encuadre, su ambiente y su composición interna. Le achacamos a las cosas toda la cadena causal, lo cual suele ser una útil exageración. El barco nos parece lo importante, el mar sólo su lugar. Lo mismo que es muy enérgico para algo, en cierto perfil de aspectos y escalas, en cierto otro perfil puede ser muy débil aún para lo mismo. Una carga de dinamita estallando sería como vacío si estuviese dentro del Sol.*

2- Una burbuja de aire en el agua es menos densa que lo que le rodea, pero también es una unidad, con propiedades que no son mero reflejo, ni inverso perfecto, de lo que su medio hace. Una plaza arbolada en medio de la ciudad. Una tregua en medio de la guerra. Una débil colonia del imperio. Un mercado no satisfecho. Una implosión. La burbuja no es un perfecto hueco en medio de una masa perfecta, pues sus vacíos se interconectan. Además, en su superficie suceden fenómenos que no suceden en el resto de la masa ni en el interior de la burbuja. En cada burbuja siempre hay

un interior, un exterior y un borde o epitelio que trae sus consecuencias: al menos al arrastrar partículas, adherirlas y quizá burbujear al alcanzar el gas la superficie del agua y hacer saltar gotas. Pero si ese epitelio es un poco más unido, como en una **pompa** de jabón, puede sobrevivir en el aire un tiempo. O puede tener una cubierta más resistente, como en un **globo** de goma, y tener propiedades especiales, *que, aunque en parte son las de su contenido, como éste no se ve, se creen propias sólo de su envolvente*. O como en una **pelota** deportiva, en una proporción interior/superficie/atmósfera que tan buenas propiedades saben sacarle los jugadores. Y las **cámaras de las ruedas** de los vehículos. Y aún puede ser como una **esponja**, llena de huecos, pero con cierta estructura interna, con propiedades más complejas propias de su intrincado interior, envoltura y aire. *A estos últimos ejemplos se les suele concebir con unidades masivas a pesar de ser poco densas*. Estamos hablando del **desplazamiento** del barco. Hablar sólo del barco es abstraer y recortar la unidad funcional. Hablar sólo de su desplazamiento, también.

3- Las unidades reales también pueden ser **oscilaciones** en cualquier aspecto. Por ejemplo, en su densidad, como una onda de presión que quizá producirá oscilaciones sinápticas, quizá un sonido; o como las ondas de calor, electromagnéticas, etc. La rama al recorrer el agua produce ondas. Los ciclos de auge y crisis, los imperios que pasan a ser colonizados, los esclavos que pasan a esclavizar, el explotado laboral que explota a su mujer, las estaciones cálidas y frías. Todas las unidades son, a la vez, algo con sus algo, dentro de un algo. El barco-y-su-desplazamiento subiendo y bajando en el mar. El aire enfriándose y calentándose al ritmo del giro del planeta. En las radiaciones electromagnéticas, en unas interacciones puede predominar la partícula y en otras la onda. Pero esas son diferentes expresiones de lo mismo (la radiación), no es una dualidad, sino una simple diferencia de qué es lo relevante en el caso.

La unidad real no es el barco, ni el mar, ni navegar, sino el barco-navegando-en-su-mar. Como su superficie sólida es igual a la del líquido o aire que le contiene, parecería que contabilizar lo de un lado alcanza, pero nos estamos olvidando de la mitad de la misa. *Las unidades más atendidas, desde hace miles de años, por sernos más fáciles de ver, tocar, sentir y apreciar, son las de formas cerradas y aparentemente más masivas dentro de cierto gálbo de restricciones orgánicas. Corresponden muy bien a la idea socrática de que los aspectos están en las unidades. La palabra burbuja recién aparece por 1495. [Corominas]* Pero la física subatómica trabaja con partículas, y también con campos. Éstos se calculan, pero no se sabe en qué consisten. A veces se los imagina como un ser amorfo que, en ciertos lugares, por coincidencia de diversos aspectos, por superponer sus valores, producen algo concreto. Como los **piquitos que se forman en el mar**

⁵⁸ De la Visión al Conocimiento: 23 y ss.

por encuentro de diversas ondas. En tal caso parecería que las variables son universales reales que, en cierto momento y lugar, se concretan como unidades. Se juntan muchas variables con sus valores y resulta una cosa. Cada cosa sería un vector complejo que ata muchos valores de muchas variables.. Como si la unidad fuese una consecuencia de las cuantías de ciertas cualidades.⁵⁹ Los aspectos serían lo que realmente hay, y las cosas, entes, seres u unidades, serían sus concretizaciones consecuentes. Pero esto es una petición de principio, ¿en qué realidad mayor serían ondas? Pues ondas en la nada no hay. Llámese campo, mar, atmósfera o lluvia, **siempre hay una realidad donde se es masivo, burbuja y onda.**

UNIDADES ANIMADAS/INANIMADAS

Toda interacción implica leyes causales. Pero hay, en toda unidad real, **leyes causales inanimadas y leyes causales animadas**, respuestas, o al menos reacción o inercia, que, en cierto rango de escalas, dificultan o impiden que la unidad sea llevada por delante. La unidad está aquí, es algo y por sólo serlo afecta la cadena causal. La más simple reacción, peso, masa, forma, volumen, implica que no hay pasividad perfecta. El barco al garette algo resiste hasta que se hunde. Siempre hay alguna defensa de la unidad.

Hay unidades más animadas y otras más inanimadas. Pero no concebimos esa combinación real de leyes causales, sino que imaginamos que por un lado están los seres vivos y por otro todo lo demás. Toda unidad concreta tiene algunas capacidades de resistirse a los ataques externos. Todos los seres vivos incluyen partes y materiales inanimados. Siempre se combinan leyes animadas con leyes inanimadas, según, quizá, su proporción y organización de sus componentes animados o inanimados.⁶⁰

UNIDADES DETERMINADAS/INDETERMINADAS

Las unidades también se definen por la aleatoriedad o lo determinado de sus interacciones internas y externas. Las unidades mejor organizadas, con componentes y estructuras más efectivas, más resistentes y activas, más duraderas, más repetitivas, más abundantes y capaces de modular a lo que esté a su alcance, también suelen ser las más seguras en sus afecciones y efectos, según su escala relativa en los aspectos atinentes en cada interacción y quizá respecto a nosotros. Como nosotros tenemos nuestra escala humana más o menos fija, quizá nos parezca determinado lo de similares escalas a las nuestras. Pero, aquello tan pequeño que sólo podemos acceder mediante promedios de las enormes cantidades en

lo que nos puede afectar o afectamos, no tenemos más remedio que encararlo de modo probable, más o menos indeterminado en sus micro unidades. **Cada unidad es determinada/probable en cierto grado** en cada escala de cada aspecto de cada interacción concreta. Pero las concebimos como determinadas o no. La misma realidad, en unas escalas de ciertos aspectos de ciertas interacciones, se comporta determinadamente, y en otras probablemente.

LA DURACIÓN DE UNA UNIDAD INCLUIDA NO NECESITA COINCIDIR CON LA DURACIÓN DE LA UNIDAD INCLUYENTE.

Comparemos las duraciones de las sub-unidades y la duración total de la unidad considerada. Como en un tren con incontables paradas, hay pasajeros que:

- Existían antes que la unidad naciera, y desaparecen entonces.
- Hay otros previos que continúan en la unidad, poco o mucho tiempo.
- Hay otros previos a su nacimiento que seguirán luego de que muera.
- Otros nacen simultáneamente con la unidad, y tendrán diferentes duraciones.
- Algunos nacen a cierta edad, y morirán en distintos momentos. La persona sólo *grosso modo* es lo mismo desde su nacimiento hasta su muerte. Sin embargo, imaginamos una correspondencia perfecta del nacimiento y muerte de algunas partes de nuestro cuerpo con nuestra existencia entera.
- Algunos son parte de la unidad fugaz y a la vez permanente. (casi nunca son tomados en cuenta, y me gusta llamarlos: los fugaces pasajeros que están siempre) que, como micro realidad, le compone muy brevemente, pero como conjunto quizá nunca dejan de estar en él. Como la luz y la sombra, la gravedad, el campo magnético, los electrones, las radiaciones cósmicas.⁶¹
- Hay unidades que son bien sustituidas por otras en el puzzle. Muchas células se sustituyen, más o menos iguales, constantemente. Y hay otras que son casi insustituibles, por lo que debe reacomodarse la estructura más involucrada con ellas.

Las sub-unidades tienen trayectorias y velocidades más o menos coincidentes, grosso modo paralelas y sincrónicas con la trayectoria de su unidad. **Hay diversos grados de sincronización, simultaneidad, paralelismo de movimientos, intercambio de posiciones espacio-temporal efectiva.** Pero solemos imaginar que los componentes de la unidad siempre van maravillosamente sincronizados, marcando el paso. Imaginamos que el conjunto avanza un paso cuando cada uno avanza un paso.

Las unidades se definen también por la mayor o menor sincronización de sus componentes. El rayo

⁵⁹ Espacio de Hilbert.

⁶⁰ Categorías inclusivas, capítulo 13: La organización es: animada e inanimada.

Laser se dispersa poco, una perdigonada mucho. Las abejas del enjambre bailan, incluso alguna se cae. No es necesario asimilar mejor sincronización formal con más efectividad, sólo **se necesita la mejor sincronización en lo que es necesario sincronizar.**

A LOS HUMANOS NOS INTERESA IDENTIFICAR RÁPIDAMENTE, A LOS EFECTOS DE VIVIR, LA UNIDAD REAL, SU ESPECIE Y SUS CARACTERÍSTICAS ESENCIALES... PARA EL CASO.

Cada unidad real, al interactuar con otra, lo hace según cómo le-es. Nosotros también, pero tenemos detectores de alerta temprana y ya empezamos a prepararnos gracias a la luz que nos llega del otro, y ello nos permite calcular y operar preventivamente. *Cuando logramos identificarlas, a los conceptos de las cosas los podemos redefinir, ubicar y fijarlos como soporte de otras cualidades. Hay unidades más fácilmente identificables que otras. Lo que los seres humanos estamos más capacitados para identificar y diferenciar son los rostros humanos de la región en que crecimos. La distinción del perfil de la esfera de cuanti-cualidades de cada realidad atendida nos es vital para asignarle conocimientos previos y aún prejuicios. Buscamos el tipo de hecho y luego buscamos qué le hace único.* Toda unidad

es/está/cambia (se realiza o concreta) por los integrantes de su en-sí (no solamente internos), por su en-sí como un todo cardinal, y por sus relaciones (propias o como participante de mayores unidades), versus otra u otras unidades, externas e internas, y aún consigo misma en diferente momento. **Todo qué/cómo es/está/deviene intrincadamente interactuando con otros qué/cómo internos y externos.** En unas interacciones puede funcionar sobre todo por lo que es en-sí la unidad, pero en otras puede ser más efectivo por lo que es en su en-relación exterior y/o en su en-relación interior. *Sólo podemos percibir o detectar una parte de las interacciones de las unidades reales con nosotros. A veces empezamos por el conjunto, a veces empezamos por el detalle revelador.* El perfil identificador de cuantías y cualidades (esfera de escalas y aspectos) es cambiante. Se puede rastrear al asesino, pero jamás se encontrará exactamente a la misma persona. La venganza es estrictamente un imposible. La perfecta identidad consigo mismo dura sólo un instante. Vivimos de reconocer identidades grosso modo.

En la segunda parte criticaremos cómo, los humanos, normalmente concebimos las unidades reales.

Para seguir leyendo del tema:

Ariel, revista: www.arielenlinea.wordpress.com. Del N° 7 al N° 18. Serie *La Noción de Uno*.

Bibliografía

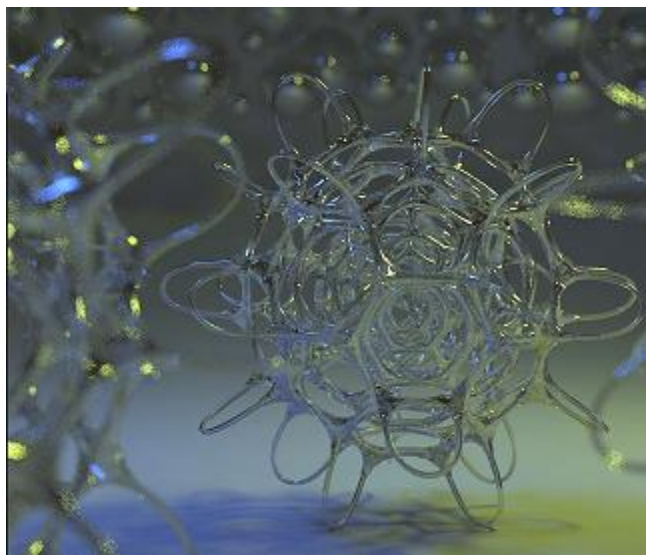
- Berisso L. compiladora. 2015. *Tolerancia*. Montevideo. Biblioteca plural.
Berisso L. y Bernardo H. 2014. *Introducción al pensamiento Uruguayo*. Montevideo. *Fin de Siglo*.
Aristóteles. 2003. *Metafísica*. Buenos Aires. Andrómeda.
Bardier, D. 2010. *Escalas cooperantes*. Montevideo. Zonalibro.
Bardier D. 2013. *Categorías Inclusivas de la realidad*. Montevideo. Zonalibro.
James, W. 1980. *El problema de la conciencia*. Montevideo. Editorial Técnica.
Kandel, Eric, y otros. 2000. *Neurociencia y conducta*. Madrid. Prentice Hall.
Platón. 1977. *Obras completas*. Madrid. Aguilar.
Rousseau, J. 2004. *El contrato social*. Buenos Aires. Bureau Editor.
Stuart Mill, John. 2005. *Sobre la libertad*. Madrid. Alianza.
Vaz Ferreira 1962. *Lógica Viva*. Buenos Aires. Losada.
Bachelard, Gastón. 2009. *La filosofía del no*. Buenos Aires. Amorrortu.

Dardo Bardier C.: Arquitecto. Urbanista. Constructor. Profesor. Diseñador. Cineasta. Organizador. Vecino. Ciudadano. Ambientalista. Escritor. Investigador de la percepción visual y cómo afecta nuestra concepción de lo real. Sobre todo por el color. Coordina la asociación *Color Uruguay*. www.coloruruguay.wordpress.com. Interesado por saber y meditar temas filosóficos de base, relacionados con cómo es la realidad en general, en especial la humana, y nuestra relación con ella; con propuestas para cambiarla.-



Recibido 5/10/2016. Aprobado 1: 14/10/2016. Aprobado 2: 17/10/2016. Visto Bueno autor: 25/10/2016.

⁶¹ Los pasajeros del vacío. *Categorías Inclusivas*, cap. 4.



José Luis Fernández, <https://www.behance.net/digitopolis>

LA FILOSOFÍA ANTE LA ‘CONCEPCIÓN CIENTÍFICA DEL MUNDO’

Marta Postigo Asenjo

martapostigo@uma.es

*Now, what I want is, Facts. Teach these boys and girls nothing but Facts. Facts alone are wanted in life. Plant nothing else, and root out everything else. You can only form the minds of reasoning animals upon Facts: nothing else will ever be of any service to them. This is the principle on which I bring up my own children, and this is the principle on which I bring up these children. Stick to Facts, sir!*⁶² (Charles Dickens, *Hard Times*)

En estas páginas abordo el debate sobre el estatus epistemológico y el papel de la filosofía en el mundo tecnificado del siglo XXI. Para ello, presento, en primer lugar, el reto al que se enfrenta el método filosófico frente al éxito arrollador de la ciencia experimental; parece ineludible preguntarse qué queda de la filosofía, y de su método, frente a los beneficios que reporta la ciencia contemporánea. En segundo lugar, considero, a lo largo de estas líneas, que el principal reto al que ha debido hacer frente la filosofía en el siglo XX no ha provenido de disciplinas exógenas a la misma, sino de las corrientes anti-metafísicas y positivistas que emergieron dentro de esta misma tradición a comienzos del siglo pasado. Mi objetivo es comparar, por último, el método conceptual filosófico con el procedimiento empírico-experimental de la ciencia, contrastando las visiones del Manifiesto de 1929 del Círculo de Viena y el escrito de Max Weber de 1904.

Palabras claves: Ciencia, filosofía, Max Weber, objetividad, positivismo.

THE ROLE OF PHILOSOPHY BEFORE THE SCIENTIFIC WORLDVIEW

Throughout these pages I address the debate on the epistemological status and the role of Philosophy in the technically sophisticated world of the 21st Century. In this regard, I outline, firstly, the challenge that the philosophical method faces in light of the overwhelming success of the experimental Sciences. Secondly, I argue that the main challenge that has been posed to Philosophy has emerged from the philosophical tradition itself; I am referring to the anti-metaphysical and positivist trends that evolved in the first decades of the 20th Century. My main goal is, finally, to distinguish the conceptual method used in Philosophy and the empirical-experimental procedures used in contemporary Sciences, by means of comparing two classical views on the issue, namely, the Manifesto of the Vienna Circle of 1929 and Max Weber's classical essay on the "Objectivity" of Social Science and Social Policy" published in 1904.

Keywords: Max Weber, Objectivity, Philosophy, Positivism, Science.

⁶² “-Pues bien; lo que yo quiero son realidades. No les enseñéis a estos muchachos y muchachas otra cosa que realidades. En la vida sólo son necesarias las realidades. No plantéis otra cosa y arracad de raíz todo lo demás. Las inteligencias de los animales racionales se moldean únicamente a base de realidades; todo lo que no sea esto no les servirá jamás de nada. De acuerdo con esta norma educo yo a mis hijos, y de acuerdo con esta norma hago educar a estos muchachos. ¡Ateneos a las realidades, caballero!” (Dickens 2009, p. 9).

El éxito de la ciencia contemporánea para hacer avanzar al conocimiento de la naturaleza, mejorar la calidad vida y promover el desarrollo tecnológico apenas cabe ponerlo en duda. Sin embargo, los réditos del método científico parecen haber venido acompañados de la minusvaloración de otras formas de saber, como la filosofía, otrora considerada la cúspide del conocimiento⁶³. Ante los beneficios abrumadores que aporta la ciencia resulta relevante preguntarse qué queda de la filosofía en el siglo XXI.

Para comenzar la discusión conviene tener en cuenta que, a pesar de sus buenos resultados, el método científico-experimental no es el único que existe ni que aporta valiosos frutos; la ciencia resulta adecuada y provechosa dentro del campo y de los fines específicos de los que ella se ocupa, pero más allá de sus confines, ésta no abarca ni aborda el conjunto de las inquietudes que estimulan y preocupan a la mente humana. Recordando las célebres palabras de León Tolstoi, Max Weber señalaba que la ciencia “no tiene respuesta para las únicas cuestiones que nos importan, las de *qué debemos hacer y cómo debemos vivir*” (Weber, 2015: 49). A lo que añadía el autor que el meollo del problema no es sólo que ésta no ofrezca ninguna respuesta a estas inquietudes, sino que “no contribuye, en definitiva, a plantear adecuadamente las cuestiones” (Ibid).

No cabe duda de que los descubrimientos científicos de los últimos siglos han aportado admirables avances intelectuales, metodológicos, médicos y tecnológicos, pero también han servido para crear poderosas armas de destrucción masiva al servicio de la guerra y la barbarie –por poner sólo dos ejemplos conocidos, el descubrimiento del electromagnetismo llevó con la misma rapidez a la invención de la bombilla como al de la silla eléctrica, de la misma forma en que el resultado inmediato de la fisión atómica culminó en las bombas atómicas arrojadas sobre las ciudades niponas de Hiroshima y Nagasaki el 6 y 9 de

agosto de 1945 –. No hace falta irse tan lejos en el tiempo, ni recordar a Frankenstein de Mary Shelley, para darse cuenta de los desafíos morales que plantean los avances recientes en genómica y las técnicas de mejora de las especies. Resulta evidente que las innovaciones científico-tecnológicas no son buenas o malas en sí mismas, sino que es imprescindible medir su valor en relación a los beneficios que éstas aportan al progreso de la civilización y el bienestar.

Parece así ineludible recurrir a la reflexión crítica sobre la *vida buena* y sobre el uso que hacemos de la técnica. Ahora bien, lo que me interesa abordar en estas líneas es la pregunta sobre cómo es posible pensar filosóficamente los valores y los fines últimos cuando, en el siglo XX, se certificó la defunción epistemológica de la metafísica y de los juicios de valor: ¿en qué ámbito epistemológico se sitúan tales juicios de valor? ¿Si la filosofía ya no se ocupa de ellos, deben las religiones llenar el vacío existencial que deja la ciencia “libre de valores”?

En efecto, en el siglo XX, el exceso de autocritica acabó por producir la propia autodestrucción de la filosofía como ciencia. El ejemplo más claro lo encontramos en el sector radical del positivismo lógico que trató de reducir el pensamiento filosófico a la clarificación lógica de problemas, poniendo en duda la vigencia epistemológica de las consideraciones morales y metafísicas. En 1929, el célebre Manifiesto sobre *La concepción científica del mundo* atribuido al denominado Círculo de Viena, cuyo Prefacio firmaron conjuntamente Hans Hahn, Otto Neurath y Rudolf Carnap en nombre de la Asociación Ernst Mach⁶⁴, expresaba así su propósito programático: “limpiar a la ciencia empírica de todo pensamiento metafísico, especialmente en el campo de la física”⁶⁵.

La publicación del Manifiesto coincidía, de hecho, con la conferencia sobre “epistemología de las ciencias exactas” que la Asociación Ernst Mach organizaba junto a la

⁶³ Por razones de interés argumentativo este texto no profundiza en el debate sobre el papel aminorado y secundario que está recibiendo la enseñanza de la filosofía por parte de las instituciones educativas de varios países, como es el caso, por ejemplo, de la reforma educativa llevada a cabo en España, a través de la polémica Ley Orgánica 8/2013, de 9 de diciembre, para la Mejora de la Calidad Educativa, publicada en el BOE de 10 de diciembre de 2013.

⁶⁴ No es casualidad que Ernst Mach (Alemania, 1838-1916) fuera un físico y filósofo cuyas nociones epistemológicas basadas en la ciencia física influyeron decisivamente en el positivismo lógico y en el pragmatismo norteamericano.

⁶⁵ He utilizado aquí la traducción española del texto original, *Wissenschaftliche Weltauffassung. Der Wiener Kreis*: Wien: Artur Wolf Verlag, 1929, Lorenzanotr., (junio de 2002: 107).

Sociedad de Filosofía Empírica, en Praga, los días 15 y 16 de septiembre de 1929. El lugar y la fecha de dicha conferencia no fueron frutos del azar, sino que estuvieron calculados con matemática precisión para facilitar su coincidencia con la Conferencia de la Sociedad Alemana de Física y de la Sociedad Matemática Alemana (Círculo de Viena, 2002: 106); no cabe duda de que la filosofía trataba de ganarse un puesto honorífico en el ámbito de las denominadas ciencias exactas.

El Manifiesto exponía que la filosofía podía convertirse en un obstáculo para la ciencia si no se reducía a la “investigación táctica anti-metafísica”(Círculo de Viena,2002: 110)⁶⁶. No resulta extraño que ninguno de los protagonistas del Círculo de Viena fuera un “filósofo puro” y que “todos trabajaban en un área particular de la ciencia” (Círculo de Viena,2002: 110-11). De hecho, algunos de los representantes de la concepción científica del mundo no quisieron “utilizar en absoluto la palabra ‘filosofía’” (Círculo de Viena, 2002: 122).

Hay algo que está de todos modos claro: *no hay filosofía como ciencia básica o universal junto a, o sobre los diferentes ámbitos de la ciencia de la experiencia; no hay reino de las ideas que esté sobre o más allá de la experiencia* (Círculo de Viena, 2002: 122)⁶⁷.

Con tales palabras expresaba el citado Manifiesto su desprecio por la filosofía. Algo podía salvarse de ella, no obstante: la dilucidación lógica de los problemas filosóficos, pues tales problemas se interpretaban, de hecho, como falsos problemas carentes de objetividad y de relevancia epistemológica⁶⁸. Así, “la

dilucidación de problemas filosóficos tradicionales”, señalaba el Manifiesto, “conduce a que, por un lado, se los desenmascare como pseudo-problemas, y, por otro, a que se transformen en problemas empíricos para luego subordinarlos al juicio de la ciencia experimental” (Círculo de Viena, 2002: 112-113). Los enunciados de la metafísica y la teología –equiparadas éstas a lo largo del texto –, “no tienen significado, sino que son sólo la expresión de una actitud hacia la vida” (Círculo de Viena, 2002: 113). Tales expresiones pueden ser “una tarea importante en la vida, pero el medio adecuado de expresión para ello es el arte, por ejemplo, la lírica o la música” (Ibid). Por tanto, más allá de la dilucidación lógica y epistemológica, los problemas de la filosofía caen en el ámbito de las *vivencias*, pero no en el del *conocimiento*, es decir, cruzan la decisiva frontera que separa a la ciencia, de la lírica y el arte. Y ello es así porque “las cualidades experimentadas subjetivamente – el rojo y el placer– son, como tales, sólo vivencias, no conocimientos; en la óptica física sólo ingresa lo que es básicamente comprensible también para el ciego” (Círculo de Viena, 2002: 116).

Los planteamientos del Círculo de Viena, del que emergieron, ciertamente, corrientes y actitudes muy diversas e incluso divergentes, iniciaron una tendencia anti-metafísica en la que difícilmente ha podido sobrevivir la filosofía durante la segunda mitad del siglo XX. El problema ha sido, probablemente, no caer en la cuenta de que la ciencia no es capaz de responder a inquietudes y problemas que no se resuelven mediante el método empírico-experimental. La metafísica occidental, intrínseca al nacimiento de la filosofía en la Grecia Clásica, ha aportado categorías y conceptos esenciales para el pensamiento: ser, sustancia, forma, materia, causa, efecto, accidente, esencia, bueno, bello, etc., son conceptos que conforman un riquísimo léxico con el que pensar el mundo y conceptualizar la realidad. Por su generalidad, dichas categorías trascienden y abarcan más allá de los campos particulares y las concreciones del estudio de los fenómenos y hechos físicos y naturales; por ejemplo, el concepto o idea de *ser* abarca todo aquello que estudian las diversas

⁶⁶Los cinco principios y corrientes que promovía el Círculo de Viena eran los siguientes: “1. *Positivismo y empirismo*: Hume, la Ilustración, Comte, Mill, Rich. Avenarius, Mach.

2. *Fundamentos, objetivos y métodos de la ciencia empírica* (hipótesis en física, geometría, etc.): Helmholtz, Riemann, Mach, Poincaré, Enriques, Duhem, Boltzmann, Einstein.

3. *Logística* y su aplicación a la realidad: Leibniz, Peano, Frege, Schröder, Russell, Whitehead, Wittgenstein.

4. *Axiomática*: Pasch, Peano, Vailati, Pieri, Hilbert.

5. *Hedonismo y sociología positivista*: Epicuro, Hume, Bentham, Mill, Comte, Feuerbach, Marx, Spencer, Müller-Lyer, Popper-Lynkeus, Carl Menger (padre)” (Círculo de Viena, 2002: 110).

⁶⁷El énfasis se encuentra en el texto original.

⁶⁸ “El trabajo de las investigaciones ‘filosóficas’ o de ‘fundamentos’ en el sentido de la concepción científica del mundo mantienen su importancia. Pues la clarificación lógica de los conceptos, oraciones y métodos científicos nos libera de prejuicios inhibidores. El análisis lógico y epistemológico no desea poner restricciones a la investigación científica, por el contrario: él le pone a disposición un campo lo más completo

posible de posibilidades formales, dentro de las que ella escogerá la más adecuada para la experiencia correspondiente (ejemplo: las geometrías no-euclidianas y la teoría de la relatividad)” (Círculo de Viena, 2002: 122-123).

disciplinas científicas. ¿Es este el motivo por el que se ha de rechazar la metafísica? Atento a la tendencia científicista de su tiempo, Ortega y Gasset definía a la filosofía como el estudio que se ocupa “del conocimiento del universo, de todo cuanto hay” (1994: 111), pues “si la física es todo lo que se puede medir, la filosofía es el conjunto de lo que se puede decir sobre el Universo” (Ortega y Gasset, 1994: 93). Su función no es “hacer universo”, ni siquiera “vivir el universo”, sino que lo característico de la actividad filosófica es conceptualizar la realidad, elaborar conceptos que “permitan *decir* lo que parece que hay en el universo” (Ortega y Gasset, 1994: 95).

En cuanto a la pregunta por los valores, resulta pertinente traer a colación a Platón, quien escribía en la *República* que hay un conocimiento esencial, común a todos, que implica que “deben desatenderse los otros estudios y preocuparse al máximo sólo de éste... para distinguir el modo de vida valioso del perverso, y elegir siempre y en todas partes lo mejor tanto sea posible” (2007: 618c).

Se estaba refiriendo, Platón, a la sabiduría práctica que requiere pensar la vida buena y, razonando, distinguir “el modo de vida mejor o el peor, mirando a la naturaleza del alma, denominando ‘peor’ al que la vuelva más injusta y, ‘mejor’ al que la vuelva más justa” (Platón 2007: 618d). La sabiduría práctica culminaría, de acuerdo con el intelectualismo socrático que elabora Platón, en la vida justa, sabia y feliz.

Si el Círculo de Viena estaba en lo cierto, y todo lo que puede hacer la filosofía es purificar a la física de metafísica, ¿son las religiones las llamadas a satisfacer las inquietudes existenciales de la vida?

Parece ser, sin embargo, que al *Homo Sapiens* no le basta con desvelar la composición bioquímica o la información genética contenidas en las moléculas del ADN y del ARN de los organismos vivos y los virus, entender el mecanismo evolutivo de las especies, cartografiar el cerebro humano y sus múltiples conexiones neuronales o desentrañar los misterios del átomo. Tales descubrimientos facilitan la vida y la comprensión de la naturaleza, y ofrecen promesas de mejora de la salud y el bienestar, pero no resuelven el

problema fundamental al que aludía Weber: cómo debemos vivir y qué debemos hacer.

Si bien es cierto que la filosofía no aporta ya un método satisfactorio para conocer la materia, también lo es que de ella provienen los principales esquemas conceptuales y mentales con los que se ha podido pensar, racionalmente, la existencia. En su escrito de 1904, *Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*,⁶⁹ publicado como presentación del primer número de la revista de la que era editor, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*,⁷⁰ Max Weber ponía de relieve que las controversias científicas no se distinguían mucho de las disputas políticas o parlamentarias: la objetividad sólo podía concebirse como un debate de ideas en un clima de confrontación académica libremente entendido (Weber 2009; Palonen, 2009: 527-541). “¿En qué sentido *hay* realmente ‘verdades de validez objetiva’ en las ciencias de la cultura?”, se preguntaba en su escrito de 1904 (Weber, 2009: 148). “¿Qué pretende y qué *significa* el análisis científico de los juicios de valor y de los ideales?” (Weber, 2009: 149-150).

Pues bien, aclaraba éste que lo que es susceptible de tratamiento científico es la pregunta por la idoneidad de los medios para conseguir un fin dado; es decir, se pueden calcular las consecuencias deseadas e indeseables de la acción, con el fin de valorar el coste de la consecución del fin querido; en esto consiste, precisamente, una de las funciones fundamentales del “análisis crítico *técnico*”, en ponderar las consecuencias previsibles de la acción y su coste (Weber 2009: 151). Ahora bien, ya no es tarea de la ciencia llevar esa deliberación hasta la toma de decisiones, pues éstas implican sopesar y elegir entre los valores según la propia conciencia o concepción del mundo. “Una ciencia empírica”, señalaba, “no puede enseñar qué *debe* hacer (una persona), sino sólo qué *puede* hacer en algunos casos, qué es lo que realmente *quiere* hacer” (Weber [1904] 2009: 152).

De esta forma, puso de manifiesto Weber que la *validez* de los valores es asunto de creencias y quizás de una reflexión especulativa sobre el sentido de la vida, “pero *no* es, con toda

⁶⁹ *La 'objetividad' en la Ciencia Social y la Política Social.*

⁷⁰ *Revista de Ciencias Sociales y Política Social.*

seguridad, objeto de una ciencia empírica”, pues, conforme ha avanzado la ciencia moderna, hemos aprendido que “no podemos deducir el *sentido* del mundo a partir de los resultados de la investigación del mundo” (Weber [1904] 2009: 153-154). Dicho sentido debemos crearlo: las “concepciones del mundo” no son el resultado de un conocimiento empírico progresivo, sino que pertenecen a otra esfera epistemológica.

Si bien en la distinción entre juicios de valor y hechos objetivos Weber podría haber inspirado al Círculo de Viena, sin embargo, el primero era consciente de que el fin de la ciencia social es comprender, por un lado, la organización y el *significado cultural* de los fenómenos concretos de la vida en su forma actual, y por otro lado, “los motivos por los que históricamente han llegado a ser como son y no de otra manera” (Weber [1904] 2009: 107). Y ello no consiste en tratar los fenómenos sociales y el comportamiento humano como si éstos siguieran leyes causales, que, de hecho, son tomadas frecuentemente de otras disciplinas científicas, como la mecánica. Por el contrario, el *significado cultural* de los hechos o fenómenos sociales no puede derivarse de las supuestas leyes o de un sistema de leyes del comportamiento por más perfecto que éste sea, ya que el significado presupone la relación del fenómeno con algún valor. En otras palabras: el concepto de cultura es un concepto ligado a los valores. Las ciencias sociales construyen, en opinión de Weber, abstracciones conceptuales o *tipos ideales* que funcionan como paradigmas o modelos ideales con los que observar, valorar y conocer la realidad social⁷¹.

Pues bien, siguiendo la exposición de Weber, podemos afirmar que el método filosófico consiste precisamente en conceptualizar el mundo y construir tipos ideales y paradigmas que ayudan a entenderlo con formulaciones lingüísticas. Weber advirtió que la distinción entre *hechos* y *valores* no puede mantenerse con la misma rotundidad en las disciplinas científicas que en las sociales y humanísticas; más aún, no cabe una objetividad pura, libre de juicios de valor, en ninguna

ciencia. Lo que resulta fundamental es la toma de conciencia de los tipos ideales que se están construyendo y se han construido históricamente.

Es una tarea fundamental retomar el debate y pensar el papel que juega la filosofía en el siglo XXI a la luz de los retos que plantean los avances científicos. Quizás podamos estar prevenidos recordando el clásico personaje de Charles Dickens, el profesor Gradgrind de la imaginada ciudad industrial de la Inglaterra del siglo XIX, *Coketown*, que estaba tan obsesionado por los hechos y las cifras que olvidaba los aspectos más elementales del sufrimiento humano: “Lo que yo quiero son realidades. No les enseñéis a estos muchachos y muchachas otra cosa que realidades. En la vida solo son necesarias las realidades”, increpaba a sus alumnos y descendientes (Dickens 2009: 11).

Tomás Gradgrind, sí señor. Un hombre de realidades. Un hombre de hechos y números. Un hombre que arranca del principio de que dos y dos son cuatro, y nada más que cuatro, y al que no le puede hablar de que consienta que alguna vez sean algo más...Un señor de la regla, la balanza y la tabla de multiplicar siempre en el bolsillo, dispuesto a pensar y medir en todo momento cualquier partícula de la naturaleza humana para decirnos con exactitud a cuánto equivale. Un hombre reducido a números, un caso de pura aritmética. Podríais abrigar la esperanza de introducir una idea fantástica cualquiera en la cabeza de Jorge Gradgrind, de Augusto Gradgrind, de Juan Gradgrind o de José Gradgrind (personas imaginarias e irreales todas ellas); pero en la cabeza de Tomás Gradgrind, ¡jamás! (Dickens, 2009: 11).

Para concebir a Gradgrind, Dickens se había inspirado en los economistas más célebres del siglo XIX, como Thomas Robert Malthus (1766-1834), a quien conocía bien, tanto como la Reforma de la Ley de Pobres de 1834 que reducía la asistencia social e imponía duras condiciones de vida en los centros de acogida a los indigentes basándose en el célebre “principio de poblaciones”, que entendía sólo de cifras y hechos supuestamente objetivos (véase Nasar, 2012: 21-29).

Como explicaba Nietzsche en su escrito de madurez *Humano, demasiado humano*, “la

⁷¹ “El tipo ideal es una imagen mental, que no es la realidad histórica ni la realidad “auténtica” ni, mucho menos, un modelo en el que la realidad tuviera que ser encajada como un *ejemplo*; sino que es una imagen mental que funciona como un concepto *límite* completamente ideal, con el que se mide o se *compara* la realidad para esclarecer determinados elementos significativos del contenido empírico de ésta” (Weber [1904] 2009: 149).

filosofía se escindió de la ciencia cuando planteó la pregunta: ¿en qué conocimiento del mundo y de la vida el hombre vive más feliz?”, pues, “con el punto de vista de la *felicidad*”, que el autor atribuye a la filosofía socrática, “se cerraron las venas de la investigación científica – y aún hoy se sigue haciendo” (Nietzsche, 2014: 78).

En resumen, para concluir tentativamente, podría decirse que la filosofía ofrece herramientas conceptuales y un rico léxico útil para pensar el mundo y los fenómenos sociales que son históricamente cambiantes. La especulación filosófica permite concebir y pensar aspectos éticos y políticos, así como ideales abstractos que, por su rigor metodológico, la

ciencia contemporánea no puede abordar. En efecto, la filosofía no es una ciencia empírica, ni su método se atiene sólo a los hechos o “realidades” que tanto valoraba el Gradgrind de Dickens, pero entre la “ciencia libre de valores” y el consuelo espiritual que prometen las religiones cada vez más en boga, siempre quedará la sabia y necesaria reflexión filosófica sobre la vida buena y feliz.

Para seguir leyendo:

Red Española de Filosofía (REF), debate sobre la filosofía en *Babelia*:

<http://redfilosofia.es/blog/2015/01/04/el-semanal-babelia-dedica-este-sabado-un-gran-espacio-a-la-filosofia/>

Bibliografía:

- Círculo de Viena (2002). *La concepción científica del mundo: El Círculo de Viena*, publicado en *Redes. Revista de Estudios sobre la Ciencia y la Tecnología*. Pablo Lorenzano, tr., Vol. 9, Num. 18 (junio), pp. 103-151. <https://plorenzano.files.wordpress.com/2008/12/la-concepcion-cientifica-del-mundo-el-circulo-de-viena-redes-18.pdf>. Consultado el 29 de septiembre de 2016.
- Dickens, Charles ([1854] 2008). *Hard Times*. Londres: Collector's Library. [Traducción española El Cid Editor 2009].
- Nasar, Sylvia (2012). *La gran búsqueda. Una historia de la economía*. Zoraida de Torres Burgos, tr. Barcelona: Debate.
- Nietzsche, Friedrich (2014). *Humano, demasiado humano. Un libro para espíritus libres. Volumen primero. Nueva edición con un prólogo introductorio*, Marco Parmeggiani, tr. Friedrich Nietzsche. *Obras completas. Volumen III. Obras de Madurez I*. Diego Sánchez Meca, ed. Madrid: Tecnos.
- Ortega y Gasset, José (1994). *¿Qué es la filosofía?* Madrid: Revista de Occidente en Alianza Editorial.
- Palonen, Kari (2009). “‘Objectivity’ in Parliamentary and Scholarly Disputes: On Max Weber’s Rhetorical Redescription of a Concept”, *Essays in Honor of Hannu Nurmi, Homo Oeconomicus* 26 (3/4), pp. 527-541.
- Platón (2007). *República*. Barcelona: Gredos.
- Weber, Max (2009). *La “objetividad” del conocimiento en la ciencia social y la política social*. Texto original publicado en 1904 en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, tr. Joaquín Abellán. Madrid: Alianza Editorial.
- Weber, Max (2015). “La ciencia como vocación” en *El político y el científico*, edición española preparada por el Programa de Redes Informáticas y Productivas de la Universidad Nacional de General San Martín (UNSAM), <http://www.hacer.org/pdf/WEBER.pdf>. Consultado el 31 de Agosto de 2015.
- Revista Paideia*, Num. 73-74 (julio-diciembre de 2005): <http://sepfi.es/old/index.php?sec=Revista.php#RP73>
- Parry, Richard, “*Episteme and Techne*”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (otoño de 2014), Edward N. Zalta (ed.), <http://plato.stanford.edu/entries/episteme-techne/>

Marta Postigo Asenjo es Doctora en Filosofía y Profesora de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Málaga. Departamento de Filosofía. Área de Filosofía Moral. Sus temas de investigación abarcan cuestiones de ética aplicada, ciudadanía, identidades post-nacionales, Unión Europea y género. <http://www.uma.es/civicconstellation/info/38307/marta-postigo/> <http://www.uma.es/departamento-de-filosofia/info/73983/marta-postigo-asenjo/> .-



CUARTA REVOLUCIÓN INDUSTRIAL: LLEGA EL FUTURO⁷²

José Luis Valenzuela
jlvale@gmail.com

En un recorrido apretado por el mundo del desarrollo tecnológico actual, la atención se centra en las consecuencias que tendría el universo de tecnologías en desarrollo sobre la vida del hombre, y en los llamados desde la academia de las ciencias exactas a la academia de las ciencias sociales y las humanidades para pensar a tiempo la sociedad que viene. El llamado tiene mayor urgencia para los pensadores del Sur, puesto que las asimetrías Norte-Sur existentes hoy podrían crecer hasta transformarse en irreversibles.

Palabras claves: Revolución Industrial, ciencia, tecnología, sociedad, desigualdad

FOURTH INDUSTRIAL REVOLUTION: THE FUTURE ARRIVES

In a tight tour inside the world of current technological development, the focus is on the consequences of the set of developing technologies on human life, and the calls from the international academy of exact sciences to the academy of social sciences and humanities to think on time the coming society. The call is more urgent for thinkers of the South since the existing North-South asymmetries today could grow up to become irreversible.

Key Words: Industrial Revolution, science, technology, society, inequality

Introducción

En un análisis inspirado en la película “La Purga”, el autor señala que “La purga representa una sociedad futurista que quiere conseguir un bien mayor, asumiendo los daños colaterales... En dicha sociedad existen dos polos opuestos, aquellos que se benefician y los desprotegidos” (Cardona, J., 2016, 10). El autor concluye más adelante que “sin embargo, si lo pensamos detenidamente, nos damos cuenta que la purga es una advertencia de lo que podríamos llegar a ser” (Cardona, J., 2016, 11).

La aprensión por el futuro viene a la mente cuando se profundiza un poco el análisis del fenómeno contemporáneo usualmente llamado la “Cuarta Revolución Industrial” o Industria 4.0. Conocida en su forma abreviada como IVRI, el concepto es aún difícil de precisar, y se encuentran diferentes aproximaciones como “masificación de la tecnología a nivel industrial, conectando las cosas como vía de automatización. Contempla la sustitución total de la mano de obra y de cualquier intervención humana, por el uso de drones, inteligencia artificial, realidad virtual e impresión 3D” (Zamora, L., 2016: 1); o en palabras del Presidente de México: “En la actual era de innovación, conocida como la Cuarta Revolución Industrial, las tecnologías de última generación están transformando por completo los sectores económicos a una velocidad impresionante” (Peña, E., 2016: 1); y

también “Nuestro mundo es un sistema interconectado exigido por el peso de su propia complejidad. La Cuarta Revolución Industrial y otros factores se han combinado para hacer el entorno mundial más impredecible y difícil de navegar” (Schwab, K., 2016: 3); e incluso “Miríada de transformaciones tecnológicas están remodelando las economías y las sociedades a un ritmo sin precedentes, haciendo que la colaboración entre grupos de interés sea más importante que nunca” (Martín, Ch. 2016: 20).

La Cuarta Revolución Industrial

La Cuarta Revolución Industrial es un concepto que engloba las transformaciones del aparato productivo mundial bajo la influencia del desarrollo de familias de nuevas tecnologías como la robótica, la inteligencia artificial, la Internet de las cosas, la impresión 3D, la biogenética, los nuevos materiales, la nanotecnología y otras, todas combinándose entre sí.

Desde otra visión, puede plantearse que la Cuarta Revolución Industrial implica el término del hombre como principal sujeto creador de riqueza. “Los trabajadores eran libres en el sentido que ellos eran, en un sentido bastante extenso, la unidad fundamental de producción en la economía, un estatus que les daba a ellos una sorprendente cantidad de opciones acerca de cómo vivir sus vidas” (Avent, R., 2014:17). Así como la Primera Revolución Industrial implicó para el hombre la pérdida de su

⁷² Las citas tomadas de publicaciones en inglés han sido traducidas al español por este autor.

exclusivo privilegio de productor único de bienes y servicios, transformándose parcialmente en servidor de instalaciones industriales, o “transformó al hombre de controlador de la máquina en parte de la máquina” (Avent, R., 2014:18), la Cuarta Revolución Industrial sustituye, en una extensión aún indeterminada, su papel de partícipe esencial de la producción por el uso de robots, redes, programación inteligente auto-perfeccionable y otros artilugios propios de la evolución tecnológica. “La nueva ola de innovación tecnológica nos llevará hacia adelante al menos tan rápido y tan lejos como la anterior” (Leontief, W., 1983: 3); o “esto significa que el rol de los humanos como el más importante factor de la producción disminuirá forzosamente, de la misma manera que el rol de los caballos en la producción agrícola fue primero disminuido y después eliminado por la introducción del tractor” (Leontief, W., 1983: p. 3-4).

Resulta entonces imprescindible analizar el real significado que potencialmente puede atribuirse al fenómeno como perturbador (o destructor) de la sociedad humana tal y como la conocemos hasta ahora.

Perturbar la actual sociedad humana no es necesariamente negativo, dadas las imperfecciones que esta tiene, y que afectan especialmente a los más desprotegidos. La “Pirámide del Bienestar Global” muestra que el 85% de la riqueza mundial pertenece al 8% de la población y se concentra mayoritariamente en el 0,7% más rico, mientras el 71% de la población posee en conjunto el 3% de la riqueza mundial (Credit Suisse, 2015: 24). Esto significa que mientras 3.386 millones de adultos poseen un patrimonio igual o menor a diez mil dólares, hay treinta y cuatro millones de personas adultas con un patrimonio mayor a un millón de dólares. Esta inequidad global se acentuó en 2015 respecto a 2014 hasta llegar a concentrar el 50% de la riqueza mundial en el 1% de la población más rica (Credit Suisse, 2015: 4). La tendencia a concentrar la riqueza podría agudizarse si se considera la opinión de Larry Page: “solo alrededor de cincuenta inversionistas están cazando las tecnologías realmente rupturistas, que tienen el potencial de hacer una diferencia material en las vidas de la mayor parte de la gente en la Tierra” (Waters, R., 2014: 1)

Así, un primer enfoque se centra en analizar los potenciales efectos sobre la distribución global de la riqueza que podría tener la Cuarta Revolución Industrial.

Utilizando el mismo concepto de distribución de la riqueza es posible analizar la inequidad Norte-Sur. Mientras en el Norte, América del Norte y Europa tienen una riqueza media por habitante adulto de 342.302 y 128.506 dólares respectivamente, en el Sur encontramos a América Latina y África con

18.508 y 4.536 dólares respectivamente (Credit Suisse, 2015: 5). La observación lleva a plantear un segundo enfoque de análisis, considerando que la Cuarta Revolución Industrial tiene su centro en el mundo desarrollado, y por tanto Estados Unidos y, en menor medida, Europa están en condiciones de acaparar el producto de las nuevas tecnologías, la hipótesis de una aún mayor inequidad geográfica adquiere viabilidad hasta el extremo de preguntarse si podría crearse una división insuperable entre un Norte tecnificado y un Sur definitivamente atrasado.

Estas dudas acerca de los potenciales efectos de la IVRI son compartidas en la discusión actual. “Necesitamos desesperadamente asegurar que el bienestar no es exclusivamente capturado por las empresas dueñas de los robots, y por el 0,1% que son dueños de esas empresas. Si fracasamos en esto, arriesgamos una pobreza y una desigualdad crecientes” (Winfield, A., 2016: Pregunta 5); “el punto clave sigue siendo pensar acerca de cómo la sociedad puede utilizar estas nuevas tecnologías para el beneficio de todos, y mediante qué estrategias, qué clase de decisiones políticas, normas culturales y opciones económicas” (Fonseca, M., 2014: -§7).

Una pregunta aún más vital que la eventual profundización y perpetuación de la inequidad nacional e internacional se refiere a la disponibilidad futura de fuentes laborales. “Estamos... al borde de una nueva revolución industrial, que tendrá tanto impacto en el mundo como la Primera. Categorías completas de trabajo serán transformadas por el poder de la computación, particularmente por el impacto de los robots” (Lanchester, J., 2015: 5); “el tipo de trabajo hecho en la mayor parte de las fábricas, y cualquiera que requiera labores manuales repetitivas, se está yendo, yendo ya casi se ha ido” (Lanchester, J., 2015: 5); “estamos menos acostumbrados a pensar que el trabajo hecho por empleados, abogados, analistas financieros, periodistas o bibliotecarios pueda ser automatizado. El hecho es que puede ser, y será y en muchos casos ya es” (Lanchester, J., 2015: 6). Las advertencias no son solo recientes, “estamos siendo afectados por una enfermedad de la cual muchos lectores no han escuchado el nombre, pero que escucharán mucho en los próximos años, llamada desempleo tecnológico” (Keynes, J., 1930: 3, citado por Vicarelli, F., 1984: 84). Larry Page, co-fundador de Google, preguntado sobre “qué opina acerca de las personas que podrían lamentar la pérdida de su trabajo”, dice que “una vez que los puestos de trabajo alcanzan la obsolescencia debido a la tecnología, no tiene sentido perder el tiempo añorándolos” (Waters, R., 2014), y agrega “las nuevas tecnologías harán los negocios no 10% sino 10 veces más eficientes... No puedes desear que esas cosas no sucedan, van a suceder”.

Lanchester se plantea que “la idea de que ocurra una ola de cambios económicos tan disruptiva para el orden social haría que la sociedad pudiera rebelarse contra ellos” (Lanchester, J., 2015: 8), agregando que “los robots absorberán todos nuestros trabajos solo si nosotros decidimos permitirlo”. (Id)

La fuerza de la IVRI se relaciona también con el impacto económico de su desarrollo. El Instituto Global McKinsey identificó “12 áreas de la tecnología con el potencial de impactar masivamente en cómo vive y trabaja la gente”, y buscó “cuantificar el potencial impacto económico de cada tecnología a través de un conjunto de aplicaciones promisorias” (McKinsey, 2013: iii). Su resultado se expresa como que “el potencial impacto económico en 2025 proveniente de las aplicaciones de las doce tecnologías que hemos medido puede ser denominado en decenas de trillones de dólares anuales” (McKinsey, 2013: iii). Para apreciar cuánto es una decena de trillones se puede comparar con el Producto Geográfico Bruto mundial a precios corrientes del año 2015, que alcanza a 7,3 decenas de trillones de dólares. Tres decenas de trillones, impacto dentro del rango calculado en el informe, equivalen entonces a un 40% del PGB mundial (FMI, 2016).

En sus conclusiones, McKinsey plantea que:

“los mayores desafíos para los responsables políticos pueden incluir los efectos de las tecnologías que tienen potencialmente gran efecto en el empleo”, y agrega que “los responsables políticos deben considerar las potenciales consecuencias de una creciente divergencia entre el destino de los trabajadores altamente calificados y aquéllos con menores habilidades” (McKinsey, 2013: 151).

Al revisar estimaciones más concretas sobre pérdida de trabajos, las cifras vuelven a ser alarmantes. En un trabajo que incluye “una nueva metodología para estimar la probabilidad de computarización de 702 detalladas ocupaciones, usando un proceso clasificador Gaussiano” (Frey, C. y M. Osborne, 2013:1), los autores concluyen que “alrededor del 47% del total de los empleos en Estados Unidos están en la categoría de alto riesgo” (Frey, C. y M. Osborne, 2013: 44). Por alto riesgo, los autores entienden “trabajos que esperamos puedan ser automatizados relativamente pronto, quizás en las próximas una o dos décadas” (Id). Finalmente, los autores agregan que “los salarios y el nivel educacional muestran una relación fuertemente negativa con la probabilidad de computarización” (Frey, C. y M. Osborne, 2013: 45).

Al respecto, Lanchester se pregunta “¿Cuál sería el desenlace de esta velocidad de desaparición

de trabajos, combinada con una deflación extensiva?”, y se responde “la verdad es que nadie sabe” (Lanchester, J. 2015: 8)

Aunque la simplificación es excesiva, existe una tendencia a asociar pérdida de empleos con robótica, y ejemplarizar en los robots al futuro “enemigo del hombre”. Las cinco tecnologías con mayor impacto monetario en el trabajo de McKinsey son Internet Móvil (3,7 a 10,8 T), Inteligencia Artificial (5,2 a 6,7 T), Internet de las Cosas (2,7 a 6,2 T), Tecnología de la Nube (1,7 a 6,2 T) y Robótica Avanzada (1,7 a 4,5 T), donde T significa trillones de dólares de impacto anual en la economía para el año 2025 (McKinsey, 2013: 12). Alan Winfield plantea que “su mayor preocupación es la Inteligencia Artificial, más que los robots físicos”. “Los trabajadores del conocimiento (abogados, personal de call-center, traductores, analistas de datos), están en mayor riesgo a causa de la Inteligencia Artificial que los trabajadores físicos debido a los robots” (Winfield, A., 2016: Pregunta 2).

Inteligencia Artificial significa robots que aprenden e incrementan su inteligencia o, en palabras de Roberts, “máquinas que no solo ejecutan instrucciones pre-programadas, sino que aprenden más programas y nuevas instrucciones por experiencia y por situaciones nuevas” (Roberts, M., 2015: 1). Hay un punto llamado usualmente la singularidad, definido como “el momento a partir del cual los seres humanos dejamos de ser las cosas más inteligentes del planeta” (Roberts, M., 2015: 1). Solomonoff definía los principales hitos en el desarrollo de la Inteligencia Artificial. El hito E (quinto) lo definía como “una máquina que tiene una capacidad general de resolución de problemas cercana a la de un humano, en las áreas para las cuales ha sido diseñada, presumiblemente en matemáticas, ciencias y aplicaciones industriales”. El hito siguiente, F, “una máquina con una capacidad cercana a la de la comunidad de las ciencias computacionales”, y el último hito, G, “una máquina con una capacidad varias veces la de la comunidad de las ciencias computacionales” (Solomonoff, R., 1985: 150). Fechaba el hito A en 1956, el hito B 2 a 25 años después, 5 a 10 años para los hitos C y D, y unos pocos años para el hito E (Solomonoff, R., 1985: 150-151). Así, máximo en unos 50 a 60 años se alcanzaría el hito E, precisamente nuestros días. Lo extraordinario es que aparentemente los cálculos han sido correctos. Para el siguiente hito, F, postula unos diez años (Id: 151).

Yudlowsky plantea un experimento que se inicia con el siguiente diálogo:

Persona 1: Cuando construimos Inteligencia Artificial, ¿por qué no mantenerla solo en un hardware sellado que no pueda afectar el mundo

exterior en ninguna forma, excepto a través de un canal de comunicación con los programadores originales? De esta forma, ella no podría actuar hasta que estuviéramos convencidos de que es seguro.

Persona 2: Eso podría funcionar si estuviéramos hablando de una inteligencia artificial inferior a la humana, pero una Inteligencia Artificial transhumana lo convencería a usted de permitirle actuar. No importa cuánta seguridad ponga en la caja. Los humanos no están seguros.

Persona 1: No veo cómo, incluso una Inteligencia Artificial transhumana pudiera hacer que yo la deje actuar. Solo hablándome.

Persona 2: Lograría que usted la deje actuar. Estamos hablando de una mente transhumana. Si piensa más rápido y mejor que un humano, puede probablemente controlar una mente humana a través de un terminal solo de texto. (Yudlowsky, E., 2002:1).

El análisis desarrollado permite entender la respuesta de Winfield a la pregunta 2 de su entrevista.

Otros componentes de la IVRI presentan también polémicas características. En un rápido recorrido, los nuevos materiales y su potencial de acaparar los mercados de las materias primas que sostienen en gran medida al mundo del Sur, la biogenética y sus implicancias morales, y en general los avances de la medicina, cada vez con más soluciones y cada vez menos al alcance de la población masiva. Hiroshi Ishiguro, Director del laboratorio de Robótica Inteligente de Japón, preguntado acerca de la incertidumbre por la eventual pérdida de puestos de trabajo contesta que “la tecnología siempre hace perder trabajos... los humanos desarrollamos nueva tecnología porque nos permite vivir mejor. Vivimos mucho mejor que hace 100 o 200 años” (Ishiguro, H., 2016:1). Sin embargo, como se vio en el análisis de la riqueza, solo algunos humanos viven mucho mejor.

Sugerencias y soluciones en la discusión

Más allá de los riesgos y los dilemas morales planteados en torno a las perspectivas que trae la Cuarta Revolución Industrial, la pregunta de cómo funcionaría un mundo en el cual la mayor parte de la riqueza es generada principalmente por el capital, con una participación cada vez menor del trabajo, encuentra diferentes respuestas en la actual discusión.

La “Carta abierta a la economía digital”, impulsada por Erik Brynjolfsson y firmada por 17 científicos relacionados con los campos de la IVRI, contiene tres llamados a la comunidad internacional. El primero recomienda “un conjunto de cambios en las políticas públicas básicas de las áreas educación, infraestructura, emprendimiento, comercio, inmigración e investigación. Hay un fuerte consenso

de que estas pueden mejorar rápidamente la economía de América y el bienestar de su fuerza laboral”. El segundo llama a los “líderes de los negocios a desarrollar nuevos modelos organizacionales, que no sólo aumenten la productividad y generen bienestar, sino también creen una amplia base de oportunidades. El objetivo debe ser prosperidad inclusiva”. Finalmente, el tercer llamado dice que “reconocemos que no tenemos todas las respuestas. Pedimos más y mejor investigación sobre las implicancias económicas y sociales de la revolución digital, y a aumentar los esfuerzos para desarrollar soluciones de largo plazo que vayan más allá del actual pensamiento” (Brynjolfsson, E. y otros, 2015:1). Agregan una conclusión:

Creemos que la revolución digital está entregando un conjunto de herramientas sin precedentes para impulsar el crecimiento y la productividad, creando bienestar y mejorando el mundo. Pero solo podemos crear una sociedad de prosperidad compartida si actualizamos nuestras políticas, organizaciones e investigación para aprovechar las oportunidades y enfrentar los desafíos que estas herramientas conllevan. Únanse a nosotros. (Id)

Alan Winfield, preguntado “¿qué impacto positivo tendrán los robots en la economía?” contesta:

Mi robotopía es una especie de Star Trek donde el trabajo es esencialmente una actividad voluntaria. La robótica podría permitirlo, pero solo si la creación de bienestar es compartida por todos en la sociedad. Necesitamos desesperadamente asegurar que el bienestar no es exclusivamente capturado por las empresas dueñas de los robots, y por el 0,1% que son dueños de esas empresas. (Winfield, A., 2016: Pregunta 5)

El mismo autor, preguntado “¿Quién debiera decidir qué aplicaciones de la robótica son beneficiosas para la economía?” contesta “Toda la sociedad necesita participar en esto -debe haber una conversación. Pienso que se requiere una especie de institución cuyo trabajo sea preocuparse de esto” (Winfield, A., 2016: Pregunta 7). El Instituto Británico de Estandarización (British Standard Institute), al presentar la norma BSI 8611:2016 llamada “Robots y Aparatos Robóticos. Una guía para el diseño ético y la aplicación de robots y sistemas robóticos” define qué cubre el nuevo estándar: “proporciona guías para la identificación de potenciales daños éticos. Se presentan riesgos éticos significativos para varias aplicaciones robóticas” (BSI, 2016).

Así, “la tecnología no es un destino, sino una elección. Los efectos de la tecnología en la sociedad

dependen completamente de opciones humanas en política, negocios, organizaciones y normas sociales” (Fonseca, M. (2), 2014: § 4)

Hay miradas más optimistas como “sólo para ser claro: la desaparición del trabajo le ocurre a los individuos, no a la economía completa. Un trabajo perdido en un lugar es reemplazado por un trabajo que puede estar en cualquier parte” (Lanchester, J., 2015: 6). El autor agrega que “un axioma fundacional de la economía es que los procesos económicos se basan en los deseos humanos, y puesto que los deseos humanos son infinitos, el proceso de satisfacerlos es también infinito” (Id). Al final de su ensayo, el autor orienta sobre posibles soluciones: “la propiedad y el control de los robots es desconectada del capital en su forma actual. Los robots liberan a la mayor parte de la humanidad del trabajo, y todos se benefician de las ganancias” Lanchester, J., 2015: 8). Finalmente, el autor aclara lo que podemos denominar su ‘herejía neoliberal’: “me parece a mí que la única manera de que el mundo funcionara es mediante formas alternativas de propiedad”.

De la entrevista a Larry Page se puede extraer una visión diferente:

La perspectiva de que millones de trabajos queden obsoletos, colapsen los precios de las casas particulares, y el precio de los bienes comunes caiga en un espiral deflacionario, suena fuertemente como una receta para nirvana. Pero en un sistema capitalista, sugiere él, debe buscarse la eliminación de ineficiencias mediante la tecnología hasta su conclusión lógica (Waters, R., 2014).

“Los gobiernos necesitarán crear un entorno en el cual los ciudadanos puedan continuar prosperando, incluso cuando las tecnologías emergentes interrumpen su vida” (McKinsey, 2013: 1). Estos autores nos recuerdan nuevamente la diferencia Norte-Sur: “el impacto tecnológico es diferente entre economías avanzadas y economías en desarrollo” (Id:16), y advierten en sus conclusiones “al momento en que las tecnologías que hemos descrito estén ejerciendo su influencia en la economía, 2025, será demasiado tarde para que negocios, gobernantes y ciudadanos planifiquen sus respuestas” (Id:148); y, en referencia a un riesgo de otra naturaleza, “los gobiernos no pueden permitirse ser pasivos o reactivos. Si los responsables políticos esperan hasta que bioterroristas muestren lo que pueden hacer con una máquina secuenciadora de genes de bajo costo, será demasiado tarde” (Id: 151)

Todos debieran poder beneficiarse de las ganancias en productividad -en eso Keynes coincide con sus sucesores. Su preocupación

acerca del desempleo tecnológico fue principalmente debido a “una fase temporal de desajuste”, en tanto la sociedad y la economía se ajustaban a niveles de productividad cada vez mayores. Así que esto podría estar bien probado. Sin embargo, la sociedad puede verse puesta a prueba si, como parece posible, el crecimiento y la innovación ofrecen atractivas ganancias a los expertos, mientras los demás se aferran a cada vez menores oportunidades de empleo con salarios en declinación (The Economist, 2014).

El Presidente de Estados Unidos, Barack Obama, hablando de los autos sin conductor, declara este año que “esta tecnología, como cualquier tecnología nueva, tiene el potencial de crear nuevos trabajos y dejar otros trabajos obsoletos. Es crítico que proveamos nuevos recursos y entrenamiento laboral en preparar a cada americano para los bien pagados trabajos de mañana” (Obama, B., 2016: 1) Burrows se pregunta “¿tenemos las respuestas para los dilemas éticos y legales que ciertamente surgirán por la creciente integración de la Inteligencia Artificial en nuestra vida diaria?” (Burrows, L., 2016:1). Cita a Barbara Grosz: “si enfrentamos estos temas ahora y los tomamos seriamente, tendremos sistemas mejor diseñados en el futuro, y políticas más apropiadas para guiar su uso” (Id).

En septiembre 2016 fue dado a conocer el primer informe del proyecto AI100 de Stanford. La Universidad ha reunido un grupo de expertos en inteligencia artificial con el objetivo de poner al día cada cinco años el estado del arte en Inteligencia Artificial. El proyecto se extenderá por 100 años, de ahí la sigla AI100. Este informe busca describir a una típica ciudad de Estados Unidos en el año 2030. Del informe se extraen los siguientes conceptos y/o conclusiones:

“El panel de estudio no encontró causas para temer que la Inteligencia Artificial sea una amenaza inminente para la humanidad” (AI100, 2016:4). “Muchos de estos desarrollos traerán trastornos en cómo el trabajo humano es potenciado o reemplazado por la Inteligencia Artificial, creando nuevos desafíos para la economía y, más ampliamente, la sociedad” (Id: 4-5).

El diseño de las aplicaciones y las decisiones políticas tomadas en el corto plazo tendrán probablemente influencia duradera sobre la naturaleza y dirección de tales desarrollos, haciendo importante para los investigadores, desarrolladores, científicos sociales y políticos balancear el imperativo de innovar con mecanismos que aseguren que los beneficios económicos y sociales de la Inteligencia Artificial

sean ampliamente compartidos a través de la sociedad” (Id: 5).

El estudio agrega tres recomendaciones sobre política general:

Definir un camino para acumular experticia técnica en AI en todos los niveles del gobierno... remover los impedimentos, reales o percibidos, para investigar sobre rectitud, seguridad, privacidad e impactos sociales de los sistemas AI ... aumentar los fondos públicos y privados para estudios interdisciplinarios sobre los impactos de la AI en la sociedad (Id: 43).

Otros investigadores plantean soluciones de futuro como un ‘salario básico universal’, impuestos al desplazamiento de trabajadores por robots, propiedad pública universal de las acciones de las nuevas empresas productoras de bienes mediante trabajo automatizado.

En un análisis geopolítico, Bey analiza la posición de distintos países y áreas geográficas en cuanto a ser beneficiarios de los frutos esperados de la Cuarta Revolución Industrial. Con Estados Unidos claramente a la cabeza, el análisis incluye a China, Japón y Europa, todos con limitantes e incógnitas. Plantea que “la manufactura avanzada... puede limitar la cuantía de desarrollo que puede ocurrir simultáneamente a través del mundo, reduciendo el número de países o regiones que puede obtener ventajas del proceso” (Bey, M., 2016: 6). Agrega que “alcanzar al mundo desarrollado en ciencia y tecnología no será fácil... es difícil imaginar que algún país en desarrollo pueda acortar ese proceso y aún alcanzar el nivel de desarrollo tecnológico de China o Taiwán en los próximos 20 años” (Id)

Conclusiones

Los cambios en la estructura productiva mundial que probablemente traerán las tecnologías asociadas al concepto global de Cuarta Revolución Industrial podrían perturbar seriamente el sistema global de producción de nuestra sociedad. La participación del trabajo humano en la creación de riqueza, y por tanto el derecho natural de

participación en la riqueza creada que le corresponde al trabajo, podrían disminuir hasta alcanzar niveles insuficientes para la sustentación del hombre.

Al mismo tiempo, la sociedad global podría disponer de un futuro en el cual la acción de las máquinas libere al hombre de la necesidad de trabajar, tal y como se entiende hoy el trabajo, permitiéndole una libertad sin precedentes en el uso de su tiempo. Simultáneamente, la vida del ser humano podría ser más larga y además libre o casi libre de enfermedades.

Dicho paraíso en la Tierra estaría permanentemente amenazado por la pérdida del sitio de primacía en inteligencia del ser humano, entonces en poder de máquinas creadas por el mismo.

La profundidad del cambio en el papel del hombre frente a la generación de riqueza hace que sea muy arriesgado confiar en la historia de los grandes cambios tecnológicos, y pensar solo en problemas temporales de acceso al sustento vía trabajo.

El Sur, en particular, estaría en un riesgo adicional debido a que la Cuarta Revolución Industrial ocurre principalmente en el Norte, y pertenecen a él las empresas que lideran el desarrollo de las nuevas tecnologías y, de acuerdo a los cánones de la actual sociedad global, pertenecerán al Norte los frutos de la nueva economía que surja.

Hay numerosos llamados de los científicos cuyas disciplinas están desarrollando las nuevas tecnologías para que filósofos, científicos políticos y sociales, expertos en relaciones internacionales, y pensadores en general se dediquen a reflexionar la nueva sociedad, e influyeran ya ahora al mundo de la política no sólo para crear una eficiente regulación en torno a las nuevas tecnologías, sino también para pensar y establecer un nuevo modo de funcionamiento social que asegure la participación de todos en los nuevos beneficios.

El llamado es más fuerte cuando se trata de pensadores del Sur, pues el mundo del sur está ya en mayor riesgo que el mundo del Norte, y tiene menos influencia en la formulación de una nueva sociedad internacional que su contraparte del Norte.

Para seguir leyendo:

Foro Económico Mundial

http://www3.weforum.org/docs/Media/KSC_4IR.pdf

Referencias Bibliográficas:

Avent, R. The revolution will be uncomfortable. En NESTA (2014) pp. 16-23.

Bey, M. Between Geopolitics and Technology. Stratfor Geopolitical Weekly septiembre 27, 2016 | 08:01 GMT. Disponible en <https://www.stratfor.com/weekly/between-geopolitics-and-technology?id=be1ddd5371&uuid=0352699b-4ada-4883-a415-824e86a7df3b>

Brynjolfsson, E. y otros. Open Letter on the Digital Economy. MIT TECHNOLOGY REVIEW. Junio 4, 2015, disponible en <https://www.technologyreview.com/s/538091/open-letter-on-the-digital-economy/>

BSI. BS 8611:2016. Robots and robotic devices. Guide to the ethical design and application of robots and robotic systems. Abril 2016, disponible en <http://shop.bsigroup.com/ProductDetail?pid=00000000030320089>

Burrows, L. What artificial intelligence will look like in 2030. Harvard SEAS, ROBOHUB, Septiembre 16, 2016. Disponible en <http://robohub.org/what-artificial-intelligence-will-look-like-in-2030/>

Cardona, J. Legitimación de la violencia como principio de equilibrio social. Ariel N° 18, junio 2016 pp. 10-12

Credit Suisse. Global Wealth Report 2015. Octubre 2015, disponible en <https://publications.credit-suisse.com/tasks/render/file/?fileID=F2425415-DCA7-80B8-EAD989AF9341D47E>

FMI. World Economic Outlook Abril 2016, disponible en <http://www.imf.org/external/pubs/ft/weo/2016/01/weodata/index.aspx> (Base de Datos)

Fonseca, M. Are You Prepared for The Robot Economy? part 1. Julio 7, 2014, disponible en <http://www.intelligenthq.com/innovation-management/are-you-prepared-for-the-robot-economy/>

Fonseca, M (2). Are You Prepared for The Robot Economy? part 2. Julio 8, 2014, disponible en <http://www.intelligenthq.com/business-education/are-you-prepared-for-the-robot-economy-part-2/>

Frey, C., y M. Osborne. The future of employment. Universidad de Oxford, septiembre 2013, disponible en http://www.oxfordmartin.ox.ac.uk/downloads/academic/The_Future_of_Employment.pdf

Ishiguro, H. "En pocos años no podremos distinguir entre robots y humanos". Entrevista publicada en diario El País, España, septiembre 26, 2016, disponible en http://tecnologia.elpais.com/tecnologia/2016/09/14/actualidad/1473844821_428161.html

Keynes, J. Economics Possibilities for our Grandchildren. Citado por Vicarelli, F. Disponible en <http://www.econ.vale.edu/smith/econ116a/keynes1.pdf>

Lanchester, J. (2015). The Robots Are Coming. London Review of Books, 37(5), 3-8. Disponible en <http://www.lrb.co.uk/v37/n05/john-lanchester/the-robots-are-coming>.

Leontief, W. National Perspective: The definition of problems and opportunities in the long-term impact of Technology in Employment and Unemployment. Junio 30, 1983. National Academy Press, Washington, 1983. Pp 3-7. Disponible en <https://books.google.nl/books?id=hS0rAAAAYAAJ&pg=PA3&hl=es#v=onepage&q&f=false>

Martin, Ch. Shaping the Industry Agenda. En Annual Report 2015-2016. Foro Económico Mundial, septiembre 2016, disponible en http://www3.weforum.org/docs/WEF_Annual_Report_2015-2016.pdf

McKinsey. Disruptive technologies. Mayo 2013, disponible en <http://www.mckinsey.com/business-functions/business-technology/our-insights/disruptive-technologies>

NESTA. Our Work here is done. Visions of a Robot Economy. 2014. Disponible en https://www.nesta.org.uk/sites/default/files/our_work_here_is_done_robot_economy.pdf

Obama, B. Barack Obama: Self-driving, yes, but also safe. Pittsburgh Post-Gazette. Septiembre 19, 2016. Disponible en <http://www.post-gazette.com/opinion/Op-Ed/2016/09/19/Barack-Obama-Self-driving-yes-but-also-safe/stories/201609200027>

Peña, E. De cara a la Cuarta Revolución Industrial. Project Syndicate, enero 18, 2016, disponible en <https://www.project-syndicate.org/commentary/mexico-fourth-industrial-revolution-response-by-enrique-pena-nieto-2016-01?version=spanish&barrier=true>

Roberts, M. Robots and AI: utopia or dystopia? part one. Blog Blogging from a Marxist Economist, disponible en <https://thenextrecession.wordpress.com/2015/08/23/robots-and-ai-utopia-or-dystopia-part-one/>

Schwab, K. Executive Chairman's Statement. En Annual Report 2015-2016. Foro Económico Mundial, septiembre 2016, disponible en http://www3.weforum.org/docs/WEF_Annual_Report_2015-2016.pdf

Solomonoff, R. The time scale of artificial intelligence: Reflections on social effects. Elsevier Science Publishers B.V., Holanda, 1985, disponible en <http://content.iospress.com/download/human-systems-management/hsm5-2-07?id=human-systems-management%2Fhsm5-2-07>

The Economist. The onrushing wave. Enero 18, 2014, disponible en <http://www.economist.com/news/briefing/21594264-previous-technological-innovation-has-always-delivered-more-long-run-employment-not-less?fsrc=scn/tw/te/pe/ed>

Vicarelli, F. Keynes: The instability of Capitalism. Editorial Universidad de Pennsylvania, 1984.

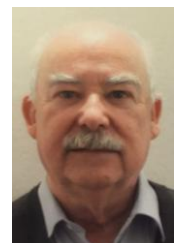
Waters, R. FT interview with Google co-founder and CEO Larry Page. Financial Times, octubre 31, 2014, disponible en <https://www.ft.com/content/3173f19e-5fbc-11e4-8c27-00144feabd0>

Winfield, A. Entrevistado en Sparc, agosto 24, 2016. Disponible en <http://robohub.org/the-robot-economy-interview-with-alan-winfield/>

Yudlowsky, E. The AI-Box Experiment. Disponible en Singularity, <http://www.yudkowsky.net/singularity/aiibox/>

Zamora, L. 3 claves para salir vencedor en la Cuarta Revolución Industrial. Forbes, México, June 13, 2016, disponible en <http://www.forbes.com.mx/3-claves-para-salir-vencedor-en-la-cuarta-revolucion-industrial/>

José Luis Valenzuela: Doctor en Estudios Americanos, Universidad de Santiago, Chile. Posdoctorando en Relaciones Internacionales, Universidad Estadual de Sao Paulo, UNESP. Director Académico del Centro de Estudios Latinoamericanos sobre China, CELC, Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile.-



REVISITANDO “TESTO YONQUI”, DEL FILÓSOFO TRANSGÉNERO PAUL BEATRIZ PRECIADO

Carola Saenz
carolipa2001@yahoo.com.ar

Este breve texto está escrito a modo de homenaje y reseña del libro *Testo Yonqui*, escrito por la filósofa queer Beatriz Preciado, antes de adoptar el primer nombre transgénero de Paul B. Preciado. El libro resulta menospreciado, en general, por las feministas y lesbofeministas argentinas, las cuales lo consideran un texto propio de una intelectual europea que está lejos de aportar categorías operativas para el caso de las disidencias latinoamericanas. En cambio, la autora de este artículo sospecha que *Testo Yonqui* aporta nuevos conceptos para interpretar las luchas porvenir y las libertades por conquistar, a partir de una rescisión de los presupuestos de la relación entre sexo, género y las tecnologías de subjetivación y de subalternidad.

Palabras claves: dispositivo fármacopornográfico; sexuación; micropolítica, biocuepos, tecnocuerpos.

REVISITING *TESTO YONQUI*, FROM THE TRANS-GENDER PHILOSOPHER PAUL BEATRIZ PRECIADO

This short text is written as a tribute as well as review of *Testo Yonqui's* book, written by the philosopher queer Beatriz Preciado, before taking the first transgendered name Paul B. Preciado. The book become underrated by feminists and lesbofeminist in Argentina, which they consider their own text of a European intellectual who is far from providing operational categories for the case of Latin American sexual dissidences. Instead, the author of this article suspect *Testo Yonqui* brings new concepts to interpret the future struggles and freedoms to conquer, from a rescission of the budgets of the relationship between sex, gender and subjectivation and subaltern technologies.

Key words: farmacopornographic device; sexuaction; micropolicy; biobodies; tecnobodies

REVISITANDO “TESTO YONQUI” O LAS CLAVES PARA COMPRENDER QUÉ HACER CON LO QUE HAN HECHO DE NOSOTR(E)S

En un curso coordinado por Leo Silvestri y que fue subido al sitio *youtube*, –se puede ver en: <https://www.youtube.com/watch?v=5l-MwINVST8> con el título *QUEER: precio y deprecio de un valor*– las participantes se dedican a leer críticamente a Preciado desde un punto de vista denostativo: considerada una intelectual europea que, por lo tanto, está fuera de la realidad que atraviesan cualesquiera de sus homólogos en las periferias, sus escritos ya no provocan. El criterio se relaciona con la capacidad de incomodar a la editora heterosexual argentina que tradujo *Testo yonqui*: este texto no le molestó mayormente, mientras que *Foucault para encapuchadas* la indignó: ergo, Beatriz Preciado y sus categorizaciones sobre lo queer ya no movilizan sentidos constructivos y no tienen mucho que aportar a la deconstrucción combativa de las prácticas heteronormativas en Latinoamérica. Desde mi punto de vista, resulta apresurado el juicio negativo y el diagnóstico de que lo queer se ha convertido en una moda que cualquier hetero adopta sin que su sistema

de valores se vea alterado. Creo que *Testo Yonqui* inaugura una práctica genealógica renovada, en función de señalar tanto las limitaciones ideológicas de Michel Foucault como las nuevas direcciones de investigación. Estamos frente a un texto que recupera la conceptualización filosófica en función de registros etnográficos. En ese sentido, emula la escuela del Pierre Bourdieu que señala las facetas de la dominación masculina y sus modalidades de violencia simbólica al estudiarlas en un caso particular (la Cabila norafricana) pero que representa –los estudios antropológicos lo atestiguan– la organización mediterránea de división de los roles sexuales. Pero en este caso, el registro etnográfico en el que apoya la reflexión filosófica está centrado en su propio cuerpo. En ese sentido, Preciado no sólo reflexiona de manera abstracta y general; ni sólo elabora un discurso metafórico para instar al lector a reflexionar sobre los cimientos de su supuesta identidad personal y social; ni solamente explora el diálogo interno entre genealogía filosófica, ficción literaria, y novela autobiográfica, sino que también presenta una hipótesis científica: esta feminista transgénero explorará en su propio cuerpo la construcción social de las ficciones políticas. Ella misma se tomará

como caso ejemplar y objeto de investigación a partir de la hipótesis de que nuestros propios cuerpos sexuados son producto de la manipulación institucional y epistemológica de las sociedades de control en esta nueva etapa postindustrial de tecnologías digitales, terapias moleculares y destrucción de las fronteras que separan lo supuestamente natural de lo intervenido a través de la técnica –lo βιο y lo τεκνο (por ejemplo; la bio-mujer y la tecno-mujer). Somos identidades sexuales construidas históricamente a partir de la internalización a nivel de la especie de las moléculas sintéticas. Y Paul Beatriz Preciado deviene una *parresiasta*⁷³ que hace estallar en su propio cuerpo las verdades que construye, denuncia y enuncia.



Reproducir artificialmente hormonas permitió construir un mapa de los espacios de construcción de la normalidad sexual e identificar las instituciones de secuestro de la feminidad y la masculinidad como enclaves técnicos de la producción del género (Preciado, 2008:132)

Pero el desarrollo de la teoría hormonal crea su propio socavamiento de certezas al desnudar la permanencia del transexualismo. Preciado utiliza su propio cuerpo para comprobar una hipótesis inquietante: todos, todas y todes constituimos ficciones políticas encarnadas y vivas, dentro de un marco macropolítico de sociedades que controlan las subjetividades de género, de raza y de clase. También esta investigación se fundamenta en un programa filosófico de búsqueda genealógica de la emergencia de estas ficciones corporales, encarnadas a través de técnicas específicas e históricas de normalización del cuerpo y la subjetividad. Masculino/Femenino; Normal/patológico; Hetero/Homo: escenas de reconocimiento médico-jurídico, inventos del discurso médico desde el siglo XIX. La

industrialización del proceso de producción va de la mano de la industrialización del proceso de reproducción, porque a partir de los años '50 surgen técnicas no arquitectónicas ni jurídicas, sino extra-hormonales o bioquímicas, digitales y mediáticas que transforman la estructura misma del ente viviente. Avanzando una zancada más que Foucault, Preciado demuestra que las técnicas de gestión y control de la población se internalizan en cada cuerpo, gracias a las técnicas líquidas, y lo transforman al nivel de la estructura material. El modelo de la diferencia sexual no puede subsumir la totalidad de los cuerpos, de allí la crisis epistémica de la que no hemos salido aún. Y por ese mismo recorrido que la sociedad moderna emprendió en el siglo XVIII con la invención de las instituciones panópticas, avanzan hoy los desarrollos de la tecnología médica que permiten modificar conductas, normalizar los cuerpos y disciplinar las almas, sin requerir del despliegue sistemático de las instituciones externas a los individuos: cambiar el sexo a través del tratamiento de silicona en gel o de las propias píldoras anticonceptivas, bajo la mirada auto-vigilante del propio usuario, se constituye en el nuevo régimen de verdad y saber a través de tecnologías de poder que realmente penetran en los cuerpos, pero al nivel de las interacciones moleculares. Y *Testo yonqui* no es un libro autobiográfico de una usuaria de drogas duras, no es equivalente a *Confesiones de un consumidor de opio*, sino que, vuelvo sobre este punto, consiste en una programa de desvelamiento o de deconstrucción de los mecanismos de sexuación, desde la formación de los géneros hasta la condición sexuada: Preciado recapitula la filogenia –en este capitalismo fármacopornográfico- en su propia ontogenia. Y entre apartados literarios de contenido explícitamente erótico translésbico, Preciado intercala citas eruditas y goces adictivos prohibidos para la mayoría de la población (ella misma señala su propio espacio privilegiado de acceso económico a mercados paralelos en los que las drogas médicas pasan a ser drogas clandestinas). Encontramos reflexiones fundamentales, del tipo:

No hay dos sexos, sino una multiplicidad de configuraciones genéticas, hormonales, cromosómicas, genitales, sexuales y sensuales. No hay verdad del género, de lo masculino y de lo femenino, fuera de un conjunto de ficciones culturales normativas. (Preciado, 2008:183), en los capítulos más literarios, en aquellos en los que se describe su relación con la cineasta V.D.: sus escenas íntimas en las que el deseo aumentado transmite testosterona sintética de un cuerpo al otro, viajes al sur de Francia en los que la figura de lo abyecto regresa en las matanzas de los castores a manos de los cyber-humanos (los hombres-máquinas asesinando detrás de un volante de un auto súper ligero).

⁷³ *Parresia* es una figura que rescata, de la filosofía griega clásica y helénica, el último Foucault. En la trilogía de libros titulados, respectivamente, *Hermenéutica del sujeto* (curso de 1982), *El Gobierno de sí y de los otros* (1983) y *El coraje de la verdad* (1984), Foucault construye esta figura conceptual del filósofo, el político y el revolucionario que no se callan nada, que dicen frente a uno mismo y a los demás la verdad, y se atienen a las consecuencias sociales. El parresiasta filósofo es aquel que, como Preciado, toma como criterio de verdad a su propio cuerpo (en la filosofía helenística, el ejemplo recae en los cínicos)

Pero su feminismo trans des-esencializado implica la construcción de tesis paradójicas para el movimiento *por venir* de las prácticas liberadas de normalizaciones binarias: su historización de la píldora anticonceptiva como política eugenésica es, por lo menos, problemática. El carácter paradójico no radica en la propia historización, sino en las posibles consecuencias para la conceptualización del cuerpo de la mujer. Preciado coincide, curiosamente, con la *nueva izquierda argentina* de la década de los '60 en su denostación del feminismo de la época como parte del colonialismo cultural. Recordemos que las primeras páginas de *Las venas abiertas en América Latina* están dedicadas a las políticas eugenésicas del Banco Mundial y de EE.UU en el “tercer mundo”, porque se trata de eliminar al guerrillero heroico antes de que nazca. Eduardo Galeano escribe: *Los dispositivos intrauterinos compiten con las bombas y las metrallicas, en el sudeste asiático, en el esfuerzo por detener el crecimiento de la población de Vietnam*⁷⁴ (Galeano, 2006: 21). Y Preciado podría caer, implícitamente, en las mismas conceptualizaciones patriarcales de nuestra izquierda vernácula sino historiza el devenir político del propio cuerpo de la bio-mujer. Esa bio-mujer sobre la que se ejercen aún hoy las políticas colectivas más sexistas, patriarcales y binarias, en función de la lógica producción/reproducción: por lo menos, en los países “periféricos”, la criminalización del aborto y la exaltación de la bio-mujer como ama de casa y madre, siguen constituyendo rituales performativos por excelencia. Sin embargo, en el apartado sobre la *división pornográfica del trabajo*, Preciado hace justicia de los reclamos de una sexualidad libre para las bio-mujeres, claro que en una dirección política que pocas de estas bio-mujeres estarías dispuestas a admitir: preservativos para todos y todas; esterilización temporal o permanente para los bio-hombre y para las bio-mujeres que así lo prefieran⁷⁵.

⁷⁴ Por otro lado, tanto en Montoneros como en el ERP, la maternidad se caracterizaba como un destino natural, así como la vida en pareja heterosexual; lo que cambiaba era su esencia: ya no se trata de un matrimonio burgués sino de un matrimonio revolucionario, no cambia la institución, cambia el contenido y las tecnologías de subjetivación: parejas en casa operativas, educación colectiva de los niños. Pero esa es sólo una faceta de esta política sobre el cuerpo de las mujeres: la planificación familiar, la posibilidad de acceder a anticonceptivos o bien a la posibilidad de abortar, han sido históricos hitos en las luchas del feminismo de la segunda ola. Ese mismo feminismo que parece convertirse en otra representación del imperialismo y la colonización cultural en el imaginario de los revolucionarios argentinos.

⁷⁵ Pero aquí vuelven las situaciones paradójicas, por lo menos en las situaciones de subalternidad, que habilitan la lectura de que las ficciones liberadoras que abundan en *Testo yonqui* no son efectivas como parte de un *programa de transición* hacia una sociedad nueva: los bio-hombres, en Argentina, tienen el derecho a practicar sobre sus conductos espermáticos una ligadura temporal. Pero: ¿qué macho argentino accede a mitigar su capacidad reproductora de manera momentánea, en función de liberar el disfrute de la bio-mujer del fantasma de la procreación involuntaria? (Preciado, 2008: 202).

En *Testo yonqui*, el cuerpo de la mujer importa porque es un significante que vehiculiza la posibilidad de un deseo sin representación (el cuerpo de la mujer excitada no tiene un correlato anatómico, como en el caso del miembro erecto en el cuerpo masculino o masculinizado) y la explicitación de que toda sexualidad es una ficción, una virtualidad. Y así como el deseo de la bio-mujer o de la tecno-mujer explicita la virtualidad de todo deseo, la industria pornográfica explicita la performatividad de los sexos. Habitamos un sistema biopolítico en el que se despliegan técnicas duras y suaves, legales e ilegales para disciplinar a los sujetos deseantes: drogas legales pero también aquellas que el Estado no quiere regular, las que deja en poder de los narcotraficantes; industrialización del deseo a través de las performances pornográficas pero también a partir del trabajo sexual remunerado. Preciado describe los nuevos ropajes de lo abyecto y las nuevas definiciones de ciudadanía, a partir de encontrar las nuevas caracterizaciones del capitalismo como producción de ciclos de excitación-frustración –los cuales subsumirían la caracterización clásica del capitalismo como producción de mercancías de cambio.



Preciado es una *logoteta*, una productora de nuevos lenguajes y de nuevas definiciones: la *división sexual del trabajo*, un concepto que naturaliza la existencia del binarismo, es reemplazado –en ciertos contextos del texto– por *división gestacional del trabajo*; la *feminización del trabajo* puede mantenerse mientras se entienda que remite a los cuerpos feminizados –esos cuerpos de los cuales, las y los trabajadores de películas pornográficas son unos de sus casos ejemplares– en condiciones laborales que no son la excepción y sí la norma, así como no se relacionan necesariamente con los trabajos que realizan todas las bio-mujeres; el *principio Paris Hilton-Max Weber* de control de las subjetividades políticas; la redefinición de las relaciones de

cooperación en los trabajos virtuosos e improductivos; la erotización de una sesión de dermo-cosmética. Pero también hay una puesta en escena tecno-hetero llamativa, tendiente a desmarcarse de los “purismos”lésbicos anti-cosificación: los apartados líricos se vuelven más pornográficos y dan rienda suelta a una representación sexual binaria, en el que una lesbiana trans con el deseo en alza por la testosterona se apodera violentamente –consolador gigante en pelvis– del sexo de una bio-mujer lesbiana. Pero a esa imagen literaria, sigue un capítulo de recapitulación de la historia del feminismo, el cual constituye una reseña imprescindible para comprender las tensiones internas a los movimientos que se encuadran bajo las definiciones de “feminismo” y de “queer”. La propia autora reconoce la necesidad de resignificar el movimiento de las disidencias sexuales y se posiciona en una postura ajena al espíritu de época en latitudes periféricas como la nuestra: mientras aquí, los movimientos disidentes trans y lesbianos llevan adelante una política abolicionista, la cual, en su momento, coincidió institucionalmente (en el caso de muchas trans, fundamentalmente) con la inclusión dentro de políticas de Estado, Preciado se considera parte de los movimientos disidentes de visibilización de las performances sexuales representados por el significativo “postporno”. Pero ambos feminismos coinciden en una práctica fundamental: las prácticas de micropolíticas disidentes del género y la sexualidad, la autoexperimentación que permita escapar a la norma y crear nuevas maneras de

subjetivación, nuevas ficciones políticas no autoritarias.

Obviamente, los distintos feminismos están atravesados por las dicotomías centro/periferia; clase social y género. Y en su condición de intelectual lesbiana transmigrante por los países centrales, Preciado parece incurrir en la banalización de los problemas asociados a nuestra condición de bio-mujeres (el aborto clandestino, los feminicidios, la desigualdad de género en los salarios por igual trabajo, la falta de equidad para socializar los trabajos domésticos con la pareja masculina, para nombrar algunos). Sin embargo, considero que su *des-generización* del sujeto del feminismo abre las puertas del movimiento feminista a las luchas de todos los movimientos subalternizados, porque la feminización de los cuerpos y de las conductas ha devenido el primer gesto político de los poderes fácticos a la hora de imponer sus políticas genocidas o, en otros contextos, neoliberales. La *mujer* se convierte, entonces, en una ficción, en una metáfora, en una figura que permite pensar en los dispositivos de dominación en general.

Para seguir leyendo:

- *Hocquenghen, G. *El deseo homosexual*. Barcelona: Melusina.
- *Preciado, P. 2009. *Manifiesto contrasexual*. Madrid: Op. Prima.
- *Preciado, B. 2002. “*Basura y género. Mear/cagar. Masculino/femenino*” en Errancia, la palabra inconclusa. Revista de psicoanálisis y teoría crítica y cultura N° 02011.
- *Preciado, B. 2013 “*Terror anal y manifiestos recientes*”; Argentina, Buenos Aires La Isla de la Luna.

BIBLIOGRAFÍA

Bourdieu, Pierre (2010) *La dominación masculina y otros ensayos* Buenos Aires: Editorial La Página S. A.
 De Quincey, Thomas (2006) *Confesiones de un opiómano inglés* Buenos Aires: Quadrata.
 Foucault, Michel (2010) *El Coraje de la verdad* Buenos Aires: FCE
 ----- (2009) *El Gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: FCE
 ----- (1996) *Hermenéutica del sujeto* La Plata: Editorial Altamira
 Galeano Eduardo (2006) *Las venas abiertas de América Latina* Buenos Aires: Catálogos
 Preciado, Beatriz (2008) *Testo Yonqui*. Madrid, Espasa Calpe.

Disponible en: <https://antropologiadeoutraforma.files.wordpress.com/2013/04/preciado-testo-yonqui.pdf>

SITIOS WEB CON CONFERENCIAS DE BEATRIZ PRECIADO:

<https://www.youtube.com/watch?v=R4GnRZ7-w4>

(Las subjetividades como ficciones políticas)

<https://www.youtube.com/watch?v=2XGqxZhRqZs> (Análisis de las disidencias sexuales y las performances artísticas en la España dominada por los estereotipos de Pilar Primo de Rivera)

<https://www.youtube.com/watch?v=vsV2e-FBreA>

(Conferencia en el MALBA de Argentina, en 2015)

Carola Saenz: Profesora de filosofía egresada de la Facultad de Humanidades y Cs de la Educación, de la ciudad argentina de La Plata. Especialista en Educación y TICs. Fanática de la electricidad domiciliaria, mis perras, mi vida en pareja y los debates en torno a la (no) relación entre la militancia revolucionaria de los '70 y el feminismo de la “segunda ola”.-



EL VALOR DE LA VERDAD COMO PERSPECTIVA EN LA FORMACIÓN HUMANA, LA SUPERVIVENCIA DE CALICLES

Andrea Díaz Genis
diazgena@gmail.com

Calicles es la metáfora de una lucha, la de Sócrates con la Retórica, la de la filosofía como forma de vida y expresión de verdad, frente al poder arbitrario. Mas en la historia la figura de Calicles adquiere nuevos ropajes. Es el poder de la ciencia, frente al poder de las masas o el poder de los débiles (producto de una ingeniosa inversión de valores que derrota a Calicles). En definitiva, la problemática de la verdad en su historia a través de la figura enigmática y compleja de Calicles. ¿Cuál es el valor de la filosofía? ¿Podemos pensar en una voluntad de conocer que no se ligue a la maldad, al sometimiento y la esquematización, que deleve lo plural y que le deje lugar a la alteridad?

Palabras claves: Verdad, filosofía, poder, conocimiento, Calicles.

THE VALUE OF TRUTH AS A PERSPECTIVE IN HUMAN FORMATION. THE CALICLES' SURVIVAL.

Calicles is the fight's metaphor, the Socrates fight with the Rethoric, The Philosophy as a way of life and the truth expression in front of arbitrary power. But in the history the Calicles's figure acquires new clothes. It's the science power front the masses power or power of the weak (value's turn that defeat to Calicles). Definitely, the truth's problematic in the history behind the enigmatic and complex figure of Calicles. Which is the philosophy's value? Can we think the will to know that not be wickedness, submission, schematization, that be plural and open to otherness?

Key Word: Truth, philosophy, power, knowledge, Calicles.

CALICLES CONTRA SÓCRATES:

Este artículo debe entenderse en clave hermenéutica. Se ha de analizar un texto platónico: el *Gorgias*, y algunas interpretaciones de diversos filósofos sobre un personaje central de este texto platónico: Calicles. Este seguimiento nos va a traer a colación la discusión de temas que fueron y son fundamentales para la filosofía y la cultura en general: la verdad, el conocimiento, el poder, el valor de la filosofía, etc. Estos intérpretes son relevantes, y son de diversas épocas, y tienen como hilo conductor la interpretación y reinterpretación del sentido profundo del personaje Calicles. Y como dice Gadamer en *Verdad y Método I* (2001), toda interpretación es resultado del encuentro de un lector y el texto, que nunca es lo que el autor quiso decir, sino siempre un encuentro horizontal entre texto y lector y desde una lectura que siempre es contemporánea (sin que esto quiera decir tergiversar o anular el sentido del texto). A todas estas interpretaciones, se le agrega la nuestra, que intenta primero mostrar el sentido del personaje Calicles en el *Gorgias* platónico y siguiendo ese hilo conductor, desplegar las diversas interpretaciones que se hicieron del personaje Calicles (Nietzsche, Deleuze, Latour, Foucault) haciendo el esfuerzo hermenéutico de mostrar su profundidad, su vigencia, y cómo sigue dándonos qué pensar. Por último, establecemos nuestra posición sobre la verdad y el

sentido profundo de Calicles que está en juego en la actualidad.

En el Diálogo de Platón, *Gorgias*, se presenta como un libro sobre retórica, o mejor dicho contra los retóricos, pero es también un libro sobre el poder y sobre la filosofía como forma de vida, y mucho más aun, un libro sobre la verdad, sobre la mentira, y el poder de la filosofía o la ciencia (episteme) como verdad. En él aparece un personaje bastante inusual que se implica en un diálogo con Sócrates, que para nosotros tiene grandes implicancias: el personaje de Calicles. Calicles no tiene correlato como personaje real en la vida griega, es en realidad un personaje de la imaginación platónica y nosotros creemos que podría ser una de las grandes pesadillas del ideal socrático- platónico. En dicho Diálogo Platón habla con Gorgias, Polo y finalmente con Calicles. El primero, el viejo profesor, el gran retórico Gorgias, el segundo, otro retórico importante pero más joven y por último, el que no está fácilmente dispuesto a ser rebatido: el gran Calicles. Uno a uno van perdiendo la contienda argumentativa con Sócrates, como es de prever por otra parte, y era costumbre en los diálogos platónicos. Hasta llegar a Calicles. Calicles es la peor pesadilla de Sócrates, de hecho podría pensarse que es el anti-Sócrates. Esta contienda, lucha argumentativa, tiene como resultado algo sustancial. Hay que ganarle a Calicles, pues si pierde Calicles, la vida socrática no tiene sentido, y es mentira la verdad, o peor, no importa la verdad ni el derecho, sino el poder (ese es el trasfondo de

la agonística de este diálogo). Si es Calicles el que gana, toda la misión y la vida socrática no tienen sentido y la verdad ha sido una fábula, una mentira, una gran mentira. Comprender este asunto, forma parte de comprender el tema sustancial de este diálogo platónico, y mucho más allá de él, el problema de la sostenibilidad de la verdad en sus diferentes sentidos posibles, como veremos a lo largo de este artículo.

Veamos algunos fragmentos de este diálogo imaginario, que comporta cuestiones centrales sobre el poder y la filosofía como propuesta de vida y formación humana. Sócrates hace evidente en el Diálogo que tanto él como Calicles tiene dos amores. Una persona concreta (Alcibíades), y a la filosofía en el caso de Sócrates, que le hace ser fiel a la razón, antes que a sí mismo, a la verdad, antes que a sí mismo, mientras que el otro es sólo fiel a otra u otras personas: Pírilampo y al pueblo, o demos. Este segundo no puede oponerse a sus amores. Pero estos amores de Calicles, lo hacen ver inconstante, no obedeciendo a la razón sino a los caprichos de los otros que fluctúan. No importa que a Sócrates no le haga caso la multitud, o incluso lo rechace, él debe hacerse caso a él mismo. O sea a la verdad que en los razonamientos filosóficos se expresan. Él no debe estar en disonancia con él mismo y la verdad expresada en la razón y la filosofía, que en ese momento es la *episteme* (ciencia) frente a la *doxa* (opinión).

Posteriormente, aparece en el texto un tema que no es importante para Sócrates ganarlo sólo a nivel de argumento, sino también de su propia vida y para afirmar una misión. Pues ya sabemos, en la antigüedad, la filosofía es sobre todo una forma de vida. El problema ahora es la injusticia expresada en una sentencia que dice lo siguiente: “es mejor padecer injusticia que cometerla” ¿Qué le sucede con estos temas, con la filosofía como forma de vida, con la injusticia, a Calicles? ¿Quién es Calicles? Es un noble, un aristócrata de sangre y estirpe, alguien que representa a los “mejores” como vamos a ver luego. Es también, entonces, la voz de los poderosos. Este dice que “padecer injusticia”, en realidad no es propio de un hombre sino de un esclavo. Bueno para alguien para el que no le es peor morir que vivir. Esto es fuerte, pues se vincula con la propia biografía de Sócrates. Él de alguna manera podría haber vivido, si aceptaba que era peor cometer injusticia que padecerla (tema tratado en la *Apología*, en el *Critón* y en el *Fedón*). Él siempre obedeció las leyes y se beneficiaba de ellas. Ciertamente para Sócrates es el hombre el que falla, y no las leyes. A Sócrates le corresponde seguir defendiendo las leyes y no cometer injusticia porque han sido injustos con él. En definitiva: no se debe responder injustamente a la injusticia. Y debe seguir siendo fiel a la misión, a la voz interior (*daimón*) que le dice lo que no hacer, y a su mayor objetivo que es el de formar y enseñar a cuidar a los hombres, a partir de una vida ética que es una vida examinada, una vida coherente con una práctica, una vida que cuida y se cuida. Mas Calicles nos dice que las leyes se crean por convención y están para defender los débiles y subestimar a los hombres vigorosos y tornarlos débiles

(es decir, para producir una “inversión” de valores). Se dice que es injusto y feo acaparar más que los demás, por ejemplo. Pero según la “naturaleza” (nos dice Calicles) es justo que el mejor acapare, y tenga más y que mande sobre el más débil. En la sociedad lo que terminamos haciendo según Calicles es domesticar a los leones, volverlos buenos, que crean en la igualdad. El triunfo del más fuerte sobre el más débil es lo justo e incluso verdadero por naturaleza. En cuanto a la filosofía está bien como cosa de jóvenes, diríamos hoy con cabeza “idealista”, pero si después de viejo se sigue filosofando en vez de ocuparse de la política de los honores, de los beneficios económicos, del éxito, esto es un error. Esto ya es una actitud que según Calicles tiene parecido de familia a aquellos adultos que hacen cosas de niños, se ven ridículos. Un hombre adulto debe hacer cosas de hombre, cosas nobles, grandes, convenientes y no andar filosofando con tres o cuatro muchachos en un rincón.

¿Para qué sirve entonces la filosofía? En la adultez, según Calicles, para nada. No sirve para la vida adulta, pues no sirve para tener éxito, placeres, poder que es lo que a Calicles le importa. Pero esto no es la vida para Sócrates, la vida buena para Sócrates. La vida buena es la vida filosófica. Una práctica que no tiene que ver con evitar la muerte, sino con sostener un modo de vida, incluso a riesgo de muerte (y esto, y no otra cosa, es la *parrhesía* que implica siempre riesgo de vida). Aquí nace pues, la figura del héroe filosófico. Pero para afirmarse debe construirse a partir del diálogo con el antihéroe que es Calicles. Todo depende en realidad del cristal con que se mire ¿Quién es el héroe?, el héroe homérico se parece a Calicles o a lo que Calicles dice. El héroe socrático tiene que ver con un hombre racional que somete los instintos a la razón según Nietzsche. ¿A quién se debe emular? ¿Quién constituye modelo de vida? ¿Al que dice “frusilerías”, puro bla -bla, o al que tiene riquezas y poder? ¿La verdad es la razón del poder, o el poder de la razón? Debemos hacerle caso al hombre del poder, del éxito, del dinero, de la excelencia que viene de la cuna, o al que filosofa, al que sigue al logos y no a sí mismo, y lleva esto a su propia práctica, a su propia vida incluso a riesgo de muerte?

Nos damos de bruces ante algo que siempre ha estado presente en todas las épocas, la pregunta de para qué sirve a la filosofía, pues si no sirve para tener status, honores, dinero, posición, éxito, ¿sirve para algo? ¿Qué es una vida buena, sino esto? Obviamente que esto no es vida buena para Sócrates si no lo contrario, vida falsa, vida a partir de la intemperancia, locura. La filosofía es un camino de vida buena que no se identifica con el éxito, con el placer o el dinero, sino con la búsqueda de la verdad o la sabiduría.

Calicles entonces pasa a ser alguien muy importante con quien discutir para Sócrates. Pasa a ser su “piedra de toque”, es decir una piedra que sirve para probar si él tiene o no el alma bien cuidada, si se ha cuidado a sí (epimeleia heautou), si tiene un modo de vida buena, o más bien, ha vivido para nada, inútilmente,

es decir está dramáticamente equivocado⁷⁶. Tema más que importante para Sócrates y para nosotros. ¿Qué es entonces cuidar de sí, cuidar las cosas de la ciudad o la ciudad misma, como preguntaba Sócrates en la *Apología*? ¿Quién ha sabido cuidarse Calicles o Sócrates? ¿En qué medida la filosofía ayuda a cuidarnos a nosotros mismos como proyecto de formación humana? Para Sócrates no hay nada más bello e importante que examinar lo que le está proponiendo Calicles. Pues este ha sido el centro de su existencia y su mandato filosófico. Implica ir de lleno a plantearse qué debe ser un hombre, y a qué debe dedicarse tanto en la vejez como en la juventud. En los argumentos que siguen en el Diálogo, vamos a ver a Calicles defendiendo una vida de libertad, indisciplina, placeres, la vida de los “buenos”, es decir de los mejores, de los menos.

Muy lejos de este texto y de este tiempo, aparece otro que de alguna manera dialoga con este personaje sin mencionarlo. Me refiero a nada menos que al Nietzsche de la *Genealogía de la Moral*. Allí lo bueno es ideal del noble presocrático u homérico. Implica una constitución física poderosa, una salud floreciente y rica. Lo bueno como lo noble es lo aristocrático en sentido estamental. Lo malo, sin embargo, es lo plebeyo, lo bajo. ¿Qué intenta la genealogía de la moral? Encontrar la procedencia las nociones morales, no encontrar una coincidencia donde hay un origen metafísico, si no dar cuenta de una lucha, donde hay, en este caso, un estamento que se hace del sentido de un término y lo identifica con una clase de individuos⁷⁷. Mas la lucha continua, y también es una lucha la propia posición nietzscheana de mostrar históricamente el juego de una inversión. Se trata de dar cuenta, develar un trastocamiento, donde lo que era bueno se convierte en malvado y lo malo en bueno, historia peculiar de la moral que mucho tiene que ver con Sócrates y con el judeo-cristianismo. Lo plebeyo y lo débil en la moral judeo-cristiana aparece como lo bueno, y lo bueno, aparece como lo malo, esto es, la moral de los señores, de los nobles, de los fuertes. Los buenos, eran los fuertes, los representados por Calicles en el Diálogo platónico. Los que no creen en las igualdades ni en las democracias (de hecho Sócrates es para Nietzsche un cristiano *avant la lettre*). Los buenos ahora, a partir del judeo-cristianismo, según Nietzsche, son los representantes del odio más profundo, que son los que realizan esta inversión de realidades. Esto es para Nietzsche el “odio” creador de ideales. Más allá de estas consideraciones que dan qué pensar, vemos un extraño acercamiento entre Calicles y el noble aristocrático del que habla Nietzsche. La historia de la inversión de valores, se juega allí mismo en la discusión entre Calicles y Sócrates. Esta lucha se convierte ahora a partir de Nietzsche (y esto inaugura la

posición contemporánea en relación a la verdad) en una lucha no ya del poder y la verdad, sino una lucha por la verdad que implica poder. La lucha por constituir los valores, el valor de la verdad como forma de la voluntad de poder. La posibilidad de interpretar la verdad sobre los valores, de interpretarla porque de hecho no existe la verdad como “hecho”, sino lucha de interpretaciones, la misma verdad es una interpretación y una forma de la voluntad de poder. Nietzsche nos muestra en la *Genealogía*, el mecanismo de la inversión de valores, como una pauta de la voluntad de poder en su pugna por valorar el valor e instaurar una verdad sobre el valor. Nietzsche, nos habla de una lucha que implica un “odio”, un odio hacia los fuertes-nobles-buenos de parte de los débiles -malos. Esto implica un odio modificador de valores. Finalmente el que gana esta disputa, aunque sea sólo momentáneamente, adquiere el derecho de decir, “esto es así y no de otro modo”, adquiere un poder. Para Nietzsche, la verdad es una “mentira que se ha olvidado que lo es” (como dice en el texto “Sobre la verdad y la mentira en un sentido extramoral⁷⁸”), un conjunto de metáforas, metonimias, antropomorfismos. Una serie de monedas que se han olvidado de su troquelado y aparecen como metales. Es decir, algo que sucede a partir de un olvido del acto de creación, del momento primigenio, donde se estableció la marca o la invención de la verdad, entendida esta como un acuerdo intersubjetivo de los que se han dado el poder de crearla. La verdad, en definitiva, es esta convención o un acuerdo intersubjetivo, un acto de “creación” de un grupo que establece una interpretación entendida como una forma de la voluntad de poder⁷⁹. Este momento de creación, donde se dice, lo noble es lo bueno y activo, lo malo es lo abyecto y reactivo. Deleuze interpretando a Nietzsche en *Nietzsche y la filosofía*, nos dice que lo bueno, es lo alto y señor, que es la fuerza activa, la voluntad afirmativa, y lo bajo o malo es la fuerza reactiva que es la fuerza negativa (Deleuze, 2000). Las fuerzas activas son las fuerzas superiores o dominantes. Las fuerzas inferiores pueden ir descomponiendo, dividiendo las fuerzas activas y prevalecer sobre ellas, sin dejar de ser reactivas en su cualidad. Una de las frases más graves de Nietzsche de la *Voluntad de poder* según Deleuze, es que “Hay que defender siempre los fuertes contra los débiles” (¿Nietzsche es entonces un disfraz de Calicles?) Este es el tema, nos dice Deleuze, también de Calicles versus Sócrates. Calicles se esfuerza en distinguir la naturaleza de la ley. Llama ley a todo lo que separa una fuerza de lo que esta puede. La ley, que es lo que defiende Sócrates con su vida, no es otra cosa que el triunfo de los débiles sobre los fuertes. El triunfo de la reacción frente a la acción. Cualquier fuerza que vaya hasta el final de su poder es activa. Los débiles no crean una fuerza mayor, sino que separan la fuerza de lo que esta puede. Es algo

⁷⁶Idea que aparece en el *Laques*. Piedra de toque, especie de “cernidor” (metafóricamente hablando) que da cuenta de quién ha tenido una vida filosófica y quién no.

⁷⁷Sobre la diferencia entre “procedencia” y “origen” ver el ensayo de Foucault (1988): *Nietzsche, La Genealogía y la Historia*. Barcelona, Pre-textos.

⁷⁸Nietzsche (2012), *Sobre la Verdad y Mentira en un sentido extramoral*. Madrid, Tecnos.

⁷⁹Sobre nuestra interpretación de Nietzsche, ver Díaz Genis Andrea (2008): *El eterno retorno de lo mismo o el terror a la historia*. Montevideo, Editorial Ideas

que logra debilitar al fuerte, transformar al lobo en cordero. Es otra forma de vincularse con el poder entonces. Esta es una perspectiva posible de interpretación.

Otra interesante, no necesariamente más actual, pero sí escrita en nuestra época, es la que nos presenta Bruno Latour en su libro *La esperanza de Pandora* (2009). En realidad Sócrates no representa a los débiles y la fuerza activa separada de lo que puede, sino que representa a la razón frente al poder. Mas ambos, nos advierte Latour, Calicles como Sócrates, tienen como enemigos al pueblo. Pretenden representar el derecho frente al poder. Y la razón que puede ser la razón de uno, frente a la irracionalidad de la masa. La masa representa también la arbitrariedad, el poder del número o de la fuerza física. Es el saber práctico sin episteme, como podría ser el saber culinario para la salud en relación a la medicina que es un saber basado en la episteme. Esto, genera nuevos polos de poder. Es el poder de la razón, frente al poder de la fuerza de una clase social, o frente al poder de la mayoría que carece de ciencia. Aparecen aquí entonces, tres poderes.

Para complejizarlo aún más, y a partir de Nietzsche-Foucault: qué sucede precisamente cuando Sócrates puede ser Calicles, pues se constituye el poder de los poderosos a partir del dominio racional de la naturaleza y la sociedad. Y esta otra historia de la verdad y el poder, es la que analiza Foucault partiendo de Nietzsche a lo largo de una segunda etapa de su obra, llamada genealógica, y en algunos capítulos de uno de sus últimos Seminarios titulado: *Lecciones sobre la Voluntad de Saber*. También en relación con el conocimiento, se da un proceso de inversión donde el mismo conocimiento debe entenderse desde la perspectiva de la supervivencia, y la verdad como una forma de la lucha por el poder. El conocimiento es una invención (*erfindung*), y lo que hay detrás del conocimiento es lo completamente otro, un juego de fuerzas, de instintos que luchan por prevalecer. Detrás del conocimiento, no está el conocimiento. El conocimiento no está para las cosas, pues las cosas no tienen un sentido oculto, ni una esencia que descifrar, no obedecen a leyes que habría que descubrir. Es resultado de una operación compleja, que según Foucault interpretando a Nietzsche (2012) se emparentaría con la maldad. No se trata de reconocerse en las cosas, sino de mantenerlas a distancia. Esta maldad que trata de extraer la esencia detrás de la apariencia, es un poder, un dominio. El conocimiento se hace reflejo en la lucha, el instinto, el juego. Es perspectivista, inacabado. Nunca será adecuado al objeto y estará separado de la “cosa en sí”. El conocimiento fue inventado, pero la verdad lo fue más tarde. El conocimiento pasa a ser conocimiento de la verdad. Pero el conocimiento no es conocimiento de verdad, esta es otra invención. Conocimiento y verdad están desimplicados, y este es el gran descaro de Nietzsche según Foucault. Detrás de la voluntad de conocer expresada en Sócrates, también hay una voluntad de poderío. La voluntad de conocer no está originalmente

ligada a la verdad, sino a la ilusión, es una fábrica de mentiras. Se despliega en un espacio de ficción donde la verdad es uno de sus efectos, o diríamos uno de sus personajes. Detrás del conocer hay otra cosa que el conocer. La verdad es el efecto de la ficción, o del error. El portador de la verdad no es un sujeto, sino que la verdad pasa por una multiplicidad de acontecimientos que la constituyen. La verdad socrática se emparenta con Calicles. Ahora, es más astuta que Calicles, pues no se presenta como Calicles que es el poder sin tapujos, sino como Sócrates, es decir, como la verdad y no el poder, de ahí su mayor poder. Lo que hay detrás del conocimiento es lo totalmente otro. No cuenta con una garantía exterior, divina. No evidencia ninguna estructura del mundo. El conocimiento se vincula en Nietzsche con el instinto, el juego, la lucha. Es perspectivista, inacabado, jamás se cerrará sobre sí mismo. ¿Habrá pues un querer conocer que se separe de lo verdadero? ¿Un puro querer conocer que se separe de las esquematizaciones y las simplificaciones del conocimiento? Pues en el conocer está la necesidad de esquematizar y no de conocer. Es la violencia del conocer la que destaca. El conocer destruye, se apropia, castiga. Un conocimiento interpreta, introduce un sentido donde no lo hay. No hay una relación o no produce una relación entre sujeto y objeto. Inventa relaciones, donde no las hay. La verdad entonces se introduce como moral. Es un valor que se impone y se inventa. La verdad no existe no es verdadera es una forma de la voluntad de poder. No es voluntad de conocer, sino voluntad de poderío. ¿Qué sucede entonces con el conocimiento, con la voluntad de conocer, ligada a la verdad como voluntad de poderío? Sucede entonces que Sócrates esconde a Calicles. Podemos pensar una especie de muñeca rusa, detrás de Sócrates habita Calicles. Calicles se muestra como arbitrario, mientras el poder de Sócrates consiste en mostrarse como verdad y no como poder. En el descubrimiento de la mentira de la verdad no nos quedamos sin nada. La voluntad de conocer se apropia de su fuerza que se comprende a sí misma como una interpretación en un juego de interpretaciones. Pero hay interpretaciones e interpretaciones, hay algunas (por las que optamos nosotros) que nos permiten “liberar” sujetos o situaciones, que bajo la forma de conocimiento y verdad científica estaban sujetas. Por ejemplo los cuerpos dóciles, de los presos, los niños masturbatorios, o los homosexuales, del primer tomo de la *Historia de la sexualidad* o los presos o los escolares disciplinados de *Vigilar y Castigar* de Foucault. La voluntad de conocer rescatada de la verdad absoluta, se puede mover como crítica del *statu quo*, como elemento de liberación de los cuerpos disidentes, de los cuerpos que no encajan, de los saberes no habilitados. Ahora, existe la pretensión de verdad, ¿pues acaso se puede pensar sin pretensión de verdad? ¿Por otra parte, podemos pensar en una voluntad de conocer que no se ligue a la maldad, al sometimiento y la esquematización, que deleve lo plural, que le deje lugar a la alteridad? ¿Una especie de *Dialéctica negativa* a lo Adorno, que no afirme verdades absolutas, mas no

renuncie a ser índice de negatividad e insuficiencia, que no renuncie cuestionar y afirmar pluralidades posibles, a sabiendas de que son interpretaciones contingentes, pero que pueden ser afirmadas por su carácter de verosimilitud más que otras, del todo arbitrarias?

Así presentado, no creemos ni en Sócrates, ni en Calicles. Sin embargo, a sabiendas de las contingencias de la verdad como acuerdo intersubjetivo que implica la búsqueda de la verdad, no renunciamos a ella. La verdad es una pretensión inalcanzable que debe seguir siendo sostenida.

Sobre todo no renunciamos a la crítica, pues es la crítica la que nos hace posible denunciar las insuficiencias, las esquematizaciones, la “maldad del conocimiento”. Uno de los grandes legados de Occidente es la posibilidad de denunciar la no identidad entre verdad y hecho, aunque la posibilidad de que coincidan sea imposible. ¿Qué tenemos?, un conjunto de interpretaciones, interpretaciones como formas de la voluntad de poder. Es cierto. Pero si decimos, “es cierto” no hemos renunciado a la pretensión de verdad (asociada al poder que no es malo ni bueno, sino constitutiva de la verdad), y decimos que no todas las interpretaciones son válidas, que algunas son más verdaderas que otras (aunque no exista una meta verdad que pueda permitir compararlas), que algunas son preferibles a otras, de acuerdo a una idea del valor en nosotros, por ejemplo.

Son más valiosas para nosotros aquellas ideas que permiten iniciar procesos de liberación de cuerpos y sociedades, que permiten habilitar formas de vida más dignas para los sujetos, etc.

Es cierto, estamos partiendo de valoraciones. Pero no nos resignamos ni a los absolutos ni a los relativismos. No nos resignamos a perder la voluntad de conocer, que habilita la posibilidad de la crítica del conocer, tampoco nos resignamos a la desaparición de la voluntad de verdad, así esta no sea posible, y sólo

tengamos una pretensión de verdad, que hace que no sea arbitrario lo que decimos, porque parte de una serie de fundamentos, que si bien contingentes o falibles o intersubjetivos, tornan nuestra apuesta por el conocimiento algo no simplemente afirmado por un conjunto de personas que acuerdan su verdad arbitrariamente y por esto detentan poder, o peor aún, porque tienen poder hacen que este conocimiento prevalezca.

En el aula, los docentes hemos de enseñar viendo la fortaleza y debilidad de un Sócrates, tanto la fortaleza y debilidad de un Calicles, como la fortaleza y la debilidad de la mayoría. Pero si hemos de optar, optaremos por la filosofía representada en Sócrates, que responde a un momento histórico, pero nos sigue diciendo algo como pretensión, así sea que este momento de la verdad ya haya sido superado. Pero no así la voluntad de conocer, la posibilidad de crítica, el invento de otra verdad posible, que no sea la verdad absoluta ni la relativa. Los tres poderes (el de la razón, el de los poderosos y el de la mayoría) detentan un poder, aunque de diferente naturaleza. Pero si podemos afirmar que la verdad es interpretación, si podemos criticar las fuentes de validez de la verdad, incluso la existencia de la verdad misma, es porque aún no hemos renunciado a la voluntad de conocer, a la crítica y a la pretensión de verdad.

Obras que completan la lectura del artículo. Sobre el tema de la formación humana en la obra platónica ver: Díaz Genis, Andrea (2016): *La formación humana desde una perspectiva filosófica. Inquietud de Sí, cuidado de sí y de los otros.* Autoconocimiento. Buenos Aires, Biblos.
Sobre la interpretación de Nietzsche, ver Díaz Genis Andrea (2008): *El eterno retorno de lo mismo o el terror a la historia.* Montevideo, Editorial Ideas.
Sobre la interpretación hermenéutica de los textos, ver: Díaz Genis Andrea (2004): *La construcción de la identidad en América Latina. Una aproximación hermenéutica.* Montevideo, Nordan.

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, Adorno, T. (2005): *Dialéctica Negativa.* Madrid, Akal.
Deleuze, G. (2000). *Nietzsche.* Madrid: Arena Libros.
Gadamer, G. (2001): *Verdad y Método.* Salamanca: Ediciones Sígueme.
Latour B. (2009). *La esperanza de Pandora.* Madrid: Gedisa.
Platón, (2006). *Diálogos I, Apología.* Madrid: Gredos.
Diálogos VII. Alcibiades I. Madrid: Gredos.
Diálogos II, Gorgias. Madrid: Gredos.
Nietzsche, F. (2011). *La Genealogía de la Moral.* Madrid: Alianza.
Foucault, M. (2012). *Las lecciones de la Voluntad de Saber.* Madrid: FCE.
Foucault, M. (1988). *Nietzsche, la Genealogía y la Historia.* Madrid: Pretextos.
Foucault, M. (1977) *Historia de la Sexualidad I.* Madrid: Siglo XXI
Foucault, M. (1999) *Vigilar y Castigar.* Madrid: Siglo XXI
Foucault, M. (2006) *La Hermenéutica del Sujeto,* Buenos Aires: FCE

Andrea Díaz Genis: Doctora en Filosofía por la UNAM México (mención honorífica). Su última obra publicada: La formación humana desde un punto de vista filosófico, Buenos Aires, Argentina, Biblos, 161pp. 2015, que obtuvo el Premio Nacional de Letras (MEC 2015). Profesora Agda. y Directora del Dpto. de Historia y Filosofía de la educación. Coordinadora de la Maestría en Teorías y Prácticas en educación.-



¿FORMACIONES REACTIVAS?

Mariela Rodríguez Cabezal
marielarcbz@hotmail.com

Si hacemos el ejercicio de hurgar en las causas que nos llevaron o nos llevan a tal o cual conducta, podemos vernos sorprendidos ante el hecho de que quizás sean formaciones reactivas, es decir, no precisamente expresiones de nuestros motivos en pro de determinadas intenciones conscientes, sino más bien expresiones de prolijas reacciones en contra de determinadas pulsiones inconscientes. Por lo que las cosas nunca son tan claras, porque desde el más mínimo gesto hasta cualquier frase del discurso, todo es pasible de ser interpretado como una formación reactiva, uno de los mecanismos de defensa más interesantes. Sentires contradictorios.

Hay personas que resisten posiciones anarquistas tras cubrirse de actitudes represivas en lo político, y viceversa. Cotéjese lo dicho con el cuento “El hombre que fue Jueves” de Chesterton.

Hay personas que resisten tendencias hacia el caos tras cubrirse de actitudes en pro del más aséptico orden.

Hay personas que resisten pulsiones en contra cubriéndose de actitudes a favor. Y esto puede leerse, a mi entender, en el sentido más vasto: liberales que resisten el socialismo o viceversa, idealistas que resisten el realismo o viceversa, e indeterministas que resisten el determinismo o viceversa.

Y aunque también operen factores de otro orden, reparemos en que Obama se declara en contra de lo que se llama el terrorismo de ISIS cuando se sabe que el Estado Islámico fue creado -en parte- por EEUU para beneficiar a su incondicional Arabia Saudita con la finalidad de neutralizar a Irán. Una de las causas de esto es la necesidad de “construir” “buenos” enemigos. Asimismo, los bombardeos aéreos sobre la ciudad de Alepo y el debate entre Clinton y Trump (quien manifiesta una “extraña” simpatía por Putin) también ilustran la idea.

No adhiero a la creencia de que la conducta que se manifiesta en lo social se debe necesariamente a las causas esgrimidas (convertidas en presuntos fundamentos).

Lo que fue funcional antes no siempre es funcional en el presente. Lucha de contrarios (interiorizados).

Muchas veces se dan tremendas formaciones reactivas.

Estímulos que condicionan en contra de fervientes pulsiones; pulsiones que se manifiestan por sobre estímulos actuales del ambiente.

Si todo fuera tan claro no se producirían fervientes rupturas con alguna posición asumida con anterioridad en nuestra historia, si todo fuera tan claro no tendría razón de ser la Psicología o la Psiquiatría. Lobos vestidos de cordero: humanistas que muestran la hilacha y otros que en toda su vida no la muestran. O revolucionarios contenidos durante todo el tiempo. El inconsciente es tan plástico que resulta sumamente maleable, y es fácil trampear lo que llamamos razones declaradas.

El recorrido de las posiciones de muchos filósofos o pensadores de la Historia suele ser muy variopinto, ¿cuántos hay que en una primera etapa asumieron posturas que luego en una segunda etapa resultaron prolijamente negadas?, ¿cuántas veces negamos lo que sentimos y a su vez sentimos (ser) lo que negamos?

Lo que llamamos tolerancia con posiciones contrarias bien podría entenderse como tolerancia con nosotros mismos. A veces no, por supuesto, pero a veces de eso se trata tener el beneficio de la duda.

Una introspección reciente:

Acaecemos. Exagero tanto mi borrar, corregir y precisar cada frase que puede estar toda la fraseología obrando en relación directa a mi fatal dificultad de comunicar directamente lo contrario.

Los mejores gráficos de lo que nos pasa tienen que descontar el impuesto que la oficina del Orden nos grava.

Las mejores líneas están en la distancia que media entre lo que cabe en contextos discursivos aprobables y la escindida voz que nos enciende.

Escindidos flechazos de vida conteniéndose en ordenamientos sociales. Diversas pulsiones epistemofílicas.

Las páginas más trabajadas pueden ser las que esforzándose en contener tendencias bestiales, contrarían sus temáticas y me señalan, y me señalan en sus raros reveses –por así decirlo-.

Escindidos yoes que caminan por los ecos claros de las formas, decidiendo contrarrestar entropía.

No hacemos otra cosa que enfocar presuntas aproximaciones de “realidad” para ver cómo direccionar energía. Pero resulta que allí donde hay cimas y precipicios, lugares de pasiones y acrobacias, escindidas miradas cotidianas, podría decir que no es clara la distinción entre las que son realmente mías y las que serían de mis presuntos contrarios.

El grado de Desorden se contiene no siempre reflejando lo sentido, sino en sentidas calmas ¡reactivas!

Acaecemos. Ejercicios lingüísticos contrariando pinturas que se mueven, ejercicios de lógica oficiando de silenciosos y puntuales combates versus lo inconsciente.

Pero hablamos, hablamos y escribimos ¡hablamos y escribimos tantas veces conteniendo paredes de sandeces!, ¡hablamos y escribimos tantas veces conteniendo internos detractores! Y así siguen secuencias de creencias, creencias contra creencias, creamos, reaccionamos.

Bibliografía:

José Bleger. 1987. *Psicología de la conducta*. Buenos Aires. Paidós.

Mariela Rodríguez Cabezal (nacida en 1964) es Profesora de Filosofía, egresada en Filosofía del Instituto de Profesores Artigas. Ejerce la docencia en Enseñanza Secundaria. Ha publicado varios artículos en semanarios como, por ejemplo, “La República de Platón”, y en esta revista. Lleva editados los siguientes libros: *Artesanías con Palabras*, *Dudas que ahogan*, *Como fue después*. *El debate modernidad-posmodernidad*, y *La Realidad Inclusiva*. *Sobre lo escrito por Dardo Bardier*.-



Socialmente convidados a guardarnos los bichos que, a veces a falta de anticuerpos, se cuelan por rendijas fallidas, como unas terribles ganas de dormir después de militantes vigiliadas, capaz somos bestiarios contenidos.

Polaridad de facetas.

¿Cuáles son mis historias de horas ciertas, los momentos de veras de mis ritmos?

Posible objeción: Todo este texto puede adolecer de una grave crítica. Entre un extremo y el otro hay una vasta gama de matices, por lo que muy probablemente se esté cayendo en falsas antinomias. La película “JFK” muestra que quienes consideraban justo el asesinato de Kennedy lo estigmatizaban como “comunista”. Esto es no atender a todas las diferentes formas de ser un demócrata liberal o un socialista. Y lo mismo vale para otras temáticas filosóficas.

La idea es ser un sujeto lo más consciente posible de nuestros contenidos inconscientes, para conocernos y no estar sujetos a contenidos enfermizos o alienantes, para ganar en responsabilidad y elegir un camino (ético) comprometido.

¿PARALELISMOS ENTRE LAS ADMINISTRACIONES PÚBLICAS Y LA FÓRMULA 1?

Gonzalo Pardo
gonparbe@gmail.com

Las Administraciones Públicas y la Fórmula 1, mundos tan distintos y al mismo tiempo tan conexos en algunos aspectos. La categoría reina del automovilismo se caracteriza por su alto nivel de innovación y por su tecnificación; se podría afirmar que se realiza todo aquello que permite el desarrollo de un buen coche y una buena carrera para ganar. Las instituciones, en cambio, no se especializan -en su conjunto- hacia un único objetivo, sino que deben proveer de una serie de políticas y servicios muy diversos y que tienen implicaciones directas en la ciudadanía. Ambos mundos están inmersos en un proceso de cambio que viene determinado por la búsqueda de legitimidad. Las Administraciones Públicas lo hacen a través de los procesos democráticos, las acciones que se centran en la mejora del bienestar de la ciudadanía, así como su participación en la toma e implementación de decisiones. No hay que olvidar que la democracia lo es porque es el pueblo quien la refrenda, por lo que las acciones de la Administración se guían por la legitimidad que se les otorgan a los mandatarios políticos. Por otro lado, las escuderías de Fórmula 1 deben ganar para sus aficionados y buscar la eficiencia económica para sus accionistas. Por tanto, todo cambio producido en el entorno dará lugar a que la organización busque cambios para legitimar su acción y funcionamiento.

En esta categoría automovilística, son comunes las modificaciones que se producen en su reglamentación que se adapta a las nuevas exigencias cada cierto tiempo. La acumulación de distintos cambios normativos a lo largo de las temporadas ha tendido al ahorro de costes por parte de las escuderías. Así y como ejemplo, se ha prohibido la celebración de pruebas en circuitos privados para el desarrollo del monoplaza; se ha impuesto un límite de horas en las que se puede utilizar el túnel de viento y; se han habilitado sanciones para aquellos pilotos que utilicen más de 5 motores por temporada. Con estas medidas y muchas otras, se está intentando hacer más asequible el deporte para las escuderías más

modestas, ya que se disminuyen los costes de entrada derivados de la investigación y el desarrollo.

Normalmente, estas transformaciones producen variaciones en la jerarquía entre escuderías. Así, a principios del 2000 encontramos a Michael Schumacher y a su Ferrari como dominadores y a partir del 2010 lo fue Sebastian Vettel con su Red Bull. Esto explica muy bien como Mercedes es la escudería que dominará en los próximos años las carreras de la Fórmula 1, ya que han sabido aprovecharse de estos cambios legales para realizar un automóvil que se ajuste a las especificaciones. ¿Pero es todo cuestión de técnica y presupuesto o hay algo más allá que explica los cambios en la jerarquía de la parrilla?

Una escudería, al igual que ocurre en cualquier organización, tiene unas formas de trabajar (procesos) que se materializan mediante una estructura concreta (organización-jerarquía) y que está determinada por una cultura organizativa propia. Se puede afirmar que el éxito de los Equipos de Fórmula 1 no solo se ha cimentado en los ingenios o los grandes genios de la técnica, sino que han tenido una organización que ha afianzado este valor creado y lo ha ido cultivando a lo largo del periodo, temporada a temporada. Algunos comentaristas ponían el ejemplo de Ferrari como caso contrario a lo que se está afirmando. En Maranello, las piezas de los monoplazas debían pasar varios procesos de verificación que hacían que el desarrollo del coche fuese lento, sus instalaciones tecnológicas estaban obsoletas y muchos de sus técnicos estaban tan acomodados que no podían siquiera pensar en algo que estuviese fuera de lo habitual. Es por esto que, desde hace poco, ha cambiado a miembros importantes de su personal, ha mejorado las instalaciones y está inmersa en un plan para reestructurar todo proceso de la organización.

Lo mismo ocurre con las Administraciones Públicas y es que se encuentran, también, en una época de cambio en un contexto donde las normas han ido evolucionando y el gasto sin eficiencia ya no es una opción. Al mismo tiempo, existe una demanda

por parte de la ciudadanía de poder participar y colaborar en los asuntos públicos en un marco donde la transparencia y la ética son los principios fundamentales. Además, se debe hacer referencia a la adopción de la Web 2.0 por las Administraciones Públicas con el objetivo de implementar el e-Gobierno (e-Democracia y e-Administración).

Muchas instituciones han puesto en marcha las nuevas tecnologías para hacer frente a esos retos del entorno, pero la cuestión aquí está en determinar si por sí mismas pueden hacerles frente. Las escuderías, que están inmersas en procesos de reestructuración, han hecho cambios en su equipo, aunque lo más importante en todo esto, es que han modificado su forma de trabajar. Han mejorado su tecnología, lo que les ha obligado a hacer progresos en su organización y sus procesos de trabajo, por lo que la pregunta que se ha de plantear en cuanto a las Administraciones Públicas se refiere es, ¿pueden las nuevas tecnologías por sí solas producir cambios en las instituciones para contestar a los retos del entorno o se necesita algo más?

A la vista de lo que ocurre en la Fórmula 1, se necesita ir más allá de la mejora en la técnica para que así sea. Las Administraciones Públicas deberían mejorar sus

formas de trabajo para que toda innovación técnica fuese lo más eficiente posible. La utilización de nuevas tecnologías en cualquier ámbito demanda que la información sea abierta, además de que los procesos definidos aporten valor y vayan más allá de las actividades sencillas en las que se pierde el enfoque actual. Por eso, es necesario buscar una organización nueva que cambie su organigrama, la toma de decisiones y la forma en la que se crea valor para que la inversión dé lo mejor de sí a sus usuarios (trabajadores y ciudadanía). Así que se puede concluir que, sin tener en cuenta el aspecto organizativo a la hora de implementar estas herramientas, es muy difícil recuperar el dinero gastado por las instituciones en cuanto a modernización se refiere. Por tanto, para que la integración real de las nuevas tecnologías sea una realidad, se necesita de una voluntad manifiesta de mejorar la forma en la que se relacionan las distintas áreas que componen una organización y **así recuperar la legitimidad perdida.**

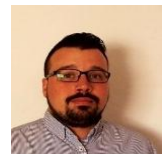
Lecturas recomendadas:

Estrategia Local SA (2016, mayo) Estrategia Local. Disponible en: <http://www.estrategialocal.com/es/>.
Ramió, C. (2010) La Gestión Pública en Tiempos de Crisis, *Revista Venezolana de Gestión Pública*, 1(1): 17-34

Bibliografía

- Caranddriverthef1.com (2016, mayo). Disponible en: <http://www.caranddriverthef1.com/>.
- Criado, I. (2013) *Open government, social media y sector público. Las administracions públicas en la era de las redes sociales digitales*, en R.Cotarelo (ed.), Ciberpolítica. Las nuevas formas de acción y comunicación política (57-78). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Denhardt, J. V. y Denhardt, R. B. (2007). *The new public service. Serving, not steering*. New York: M.E. Sharpe.
- DiMaggio, P. J. y Powell, W. W. 1983. "The Iron Cage Revisited: Institutional
- Hodge, B.J., Gales, L. M., Anthony, P. A. (2003). *Teoría de la organización. Un enfoque estratégico*. Madrid: Pearson-Prentice Hall.
- Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields", *American Sociological Review*, 48(2): 147-160.
- Laf1.es (2016, mayo). Disponible en: <http://www.laf1.es/>.
- Meyer, J. W. y Rowan, B. (1977) "Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony", *American Journal of Sociology*, 83(2): 340-363.
- Mintzberg, H. (2012). *La Estructuración de las Organizaciones*. Madrid: Alianza.
- Parrado, S.(2013) *El Gobierno electrónico: promesas y restos*, en R.Cotarelo (ed.), Ciberpolítica. Las nuevas formas de acción y comunicación política (25-56). Valencia: Tirant lo Blanch.
- Pitkin, H. F. (1967). *The concept of representation*. Los Angeles: University of California Press.
- Pollitt, C.; van Thiel, S. y Homburg, V.(2007)*New Public Management in Europe: adaptation and alternatives*. London: MacmillanPalgrave."
- Rosanvallón, P. (2011). *Democratic Legitimacy*. Princeton: Princeton University Press.

Gonzalo Pardo Beneyto es Licenciado en Ciencias Políticas y de la Administración por la Universitat Miguel Hernández de Elche, Máster en Internacionalización Económica por la Universidad de Valencia y Máster en Liderazgo Político y Dirección de Instituciones Político-Administrativas por la Universidad de Alicante. En la actualidad, compagina su actividad como Consultor Institucional en la empresa Estrategia Local con la investigación y la realización del Doctorado en Derecho en la Universidad de Alicante.-





Mujer campesina del Valle de Tambo-Arequipa, defendiéndose de la policía que quiere expropiarle su tierra para la extracción minera. Fuente: <http://www.ideariosur.com/dos-luchas-por-el-derecho-a-decidir-sobre-su-propio-futuro/>

LA LEGALIDAD DE LA INJUSTICIA⁸¹

Jaime Araujo Frias.
jaraujofrias@gmail.com

“La ley es importante porque es un parámetro genérico que sirve como regla...En principio obedecemos la ley. Solamente dejamos de obedecerla cuando se revela injusta. El derecho es más amplio que la ley; la ley era claramente injusta y la tuvimos que mandar a la puta que la parió”⁸²

Vivimos un tiempo de filosofía agónica⁸². La razón fue despedida de las relaciones humanas por ser sospechosa de un crimen, el crimen de la verdad. En su lugar se puso el “todo vale”, es decir el nada vale. Pero cuando parecía que teníamos la respuesta llegó la confusión: la excepción se volvió regla y la regla excepción, el medio fin y el fin medio, el sujeto cosa y la cosa sujeto, la injusticia justicia y la justicia injusticia.

En otras palabras, “lo primero, la vida humana, se volvió secundario, y lo secundario, las instituciones, sobre todo del mercado, lo primero. El ser humano fue transformado en un ser despreciado y explotado” (Hinkelammert F., 2010: 233). Pero este hecho no aparece como un crimen, porque ha sido legalizado, y como para el positivismo jurídico imperante ley y justicia son sinónimos, el crimen hoy es vivir y vivir con dignidad, porque supone luchar contra aquello que lo impide: la ley conforme al aumento de la tasa de ganancia.

En este estado de la cuestión, el derecho, como otras instituciones, si no es interpelado, cuestionado por

quienes tienen la posibilidad, el compromiso ético⁸³ de hacerlo, se transforma en instrumento de opresión, en una máquina de matar. Y “hoy vivimos la amenaza de que la humanidad y la naturaleza serán destruidas cumpliendo el derecho” (Hinkelammert F., 1998: 44). Porque el derecho vigente encubre la explotación laboral, la desigualdad social, la contaminación ambiental y el crimen solapado en la formalidad de la ley para reproducir el aumento de la tasa de ganancia, es decir, sacrifica al ser humano y a la naturaleza al dios dinero⁸⁴.

El derecho siendo de naturaleza humana, al servicio de la afirmación de la vida del ser humano, se ha consagrado al servicio del dios dinero. Por tanto, “si consagrar es la expresión que designa la salida de las cosas de la esfera del derecho humano al monopolio de los dioses, profanar significa por el contrario restituirlo al libre uso de los seres humanos” (Agamben, G. 2005: 97), a la afirmación de la vida del pueblo. Porque este se da

⁸⁰ Parte del presente ensayo fue publicado en el Portal Virtual “Derecho Crítico”

⁸¹ Declaración de un grupo de jueces brasileños durante un Congreso de la Asociación de Jueces de Rio Grande do Sul, realizado en 1986. Citado por De la Torre Rangel, J. A. (2006: 27).

⁸² Mario Bunge contradiciendo a Richard Rorty decía que la filosofía no está muerta, sino gravemente enferma. Es decir, está agonizando.

⁸³ En una de sus reflexiones juveniles el joven Marx decía: “la gran preocupación que debe guiarnos al elegir una profesión debe ser la de servir al bien de la humanidad” (Dussel E., 2009: 109). Porque, continúa Marx, hay que ser muy animal para dar la espalda al sufrimiento de la humanidad y preocuparnos nada más que de nuestro propio pellejo (Glasser, M y Ortiz VenetI., 2011)

⁸⁴ “El capitalismo es una religión, y es la más feroz, implacable e irracional religión que jamás existió, porque no conoce ni redención ni tregua. Ella celebra un culto interupto cuya liturgia es el trabajo y cuyo objeto es el dinero. Dios no murió, se tornó dinero” (Agamben G., 2016).

instituciones para afirmar su vida y no para que le opriman⁸⁵. Pero hoy las instituciones, el derecho en particular, ha sido instituido conforme al mercado. Lo cual permite afirmar no ya la vida de quien se dio la institución, el pueblo, sino la afirmación y la reproducción del capital en detrimento de la vida.

Entonces, es urgente investigar lo que el derecho vigente encubre, sacar a la luz su inmundicia y mostrarle al pueblo, fundamento de toda institución, que vive engañado. De modo que pueda “asustarse de sí mismo y darse coraje” (Marx K., 1955: 10), tomar conciencia de que “el horror de su envilecimiento y de su miseria” (González Prada M., 2004: 73) se funda en la avaricia, en el lucro y el derroche de unos cuantos, para que así se vea compelido a ejercer su legítimo derecho al supremo recurso de la rebelión contra la tiranía y la opresión, consagrado en el preámbulo de la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Llevar a cabo esta tarea requiere pensar radicalmente el derecho, y ser radical implica “atacar las cuestiones en su raíz” (Marx K., 1955: 15), en su fundamento, lo cual supone de otro modo, un ejercicio de buceo y no de chapuceo. Y decimos pensar radicalmente porque en nuestro medio, muchos juristas confunden pensar con repetir. Una cosa es recrear, ensanchar, agrietar las fronteras de lo pensado, que son consecuencias del pensar; y otra es repetir lo mismo de siempre, quedarse en la superficie, en el aparecer del fenómeno jurídico.

En nuestro país, como en otros, abundan los chapuceros del derecho. Si no ¿cómo se explica que el derecho vigente sea más expresión de injusticia que de justicia? Es decir, cómo entender que el derecho que el pueblo se dio para que le defiendan termine volviéndose en su contra. O como dice con ironía Gargarella (2005: 8), acostumbre a hacer lo que no debe: “maltrata a quienes debe cuidar, persigue a quienes debe proteger, ignora a quienes debe mayor atención, y sirve a quienes debe controlar”. Porque nuestros teóricos del derecho, en el mejor de los casos no ven o no quieren ver la inmundicia presupuesta en el derecho vigente; en el peor de los casos, ven y entienden, pero su amor por “mammon”⁸⁶ les vuelve mudos.

Nuestra crítica del derecho supone previamente la crítica de la política. Toda política crea un derecho

⁸⁵ A la luz de lo ocurrido hace unos días en Colombia, se me podrá criticar diciendo que el pueblo no siempre elige lo que le conviene, que se equivoca, como se equivocó el pueblo colombiano al optar por el “no” al acuerdo de Paz con las FARC. En efecto, el pueblo se equivoca, pero el hecho de que se equivoque al darse instituciones no quiere decir que no tenga legitimidad para hacerlo y que otros deban hacerlo por él, incluso contra su voluntad. Los zapatistas al respecto lo tiene bien claro, cuando dicen: “Ha como sea hay que liberar este mundo... siempre pidiendo el pensamiento del pueblo. Aunque se equivoque el pueblo, es el pueblo quien tiene que corregir, porque si nosotros somos líderes aquí, si nosotros equivocamos, el pueblo paga, ¿es correcto? ¿es correcto que nos equivocamos y el pueblo paga? Bueno, eso hay que preguntarle al pueblo y hacer lo que dice el pueblo” (Citado por Almendra V., 2016: 136)

⁸⁶ Expresión usada en la Biblia para referirse al dios del dinero.

que le sea pertinente. Y nuestra política, como lo hemos manifestado en un artículo reciente, es corrupta. De modo que esta política corrupta, como toda institución corrupta, solo puede mantenerse negando la voluntad de vida del pueblo, es decir el poder del pueblo. Pero como no lo puede hacer sin remordimiento, se justifica encubriendo su práctica en la formalidad del derecho⁸⁷. Porque toda política corrupta necesita crear un derecho que la justifique, que la haga aparecer como buena ante los ojos del pueblo.

Por tanto, la política vigente para desarrollarse y perpetuarse necesita permanentemente producir y reproducir, en complicidad con los gobiernos de turno y expertos en la materia (juristas, politólogos, filósofos, etc.), su propio derecho, su propia concepción de normatividad, de ley, de justicia que la haga aparecer como buena, justa ante los ojos de las víctimas para que no se rebelen y si lo hacen, igual, se les aplica el derecho penal creado para tal fin.

Todo esto no es reciente, el derecho vigente (moderno) fue creado para hacer aparecer la política de dominación, explotación y de lucro del colonizador como justo y necesario. Los colonizadores se preguntaban, ¿es lícito oprimir, torturar al colonizado? Y se contestaban a estilo Torquemada: no es lícito no hacerlo porque se les está quitando la oportunidad de ser educados, cultos, justos, humanos, perfectos, buenos, civilizados como nosotros.

Éste es el fundamento, la esencia del derecho vigente, del derecho moderno. Por eso “es mucha más expresión de injusticia y opresión que de justicia” (Sánchez Rubio D., 1994: 158). Pero no porque no se aplique, sino que resulta de su propia aplicación. Es lo que Dussel (1973: 66) denomina la “legalidad de la injusticia”. El delito no se comete transgrediendo la ley, se comete sobre todo cumpliendo la ley. Porque es casi imposible distinguir entre observancia y transgresión (Agamben G., 2006). Lo que hace que luchar por la justicia sea un acto ilegal⁸⁸ y la injusticia legal

Por eso, no es casual que cuando nuestros pueblos se levantan en contra de leyes que consagran explotación laboral, contaminación ambiental, políticas de salud, educativas, comerciales injustas sean torturados, algunos hasta la muerte y otros reprimidos y condenados con penas privativas de libertad. Para hacer aparecer semejantes actos como justos, buenos y necesarios, se les señala de vándalos, delincuentes y terroristas; opositores al desarrollo, al progreso del país, como si el país fuera los que detentan el poder económico.

Cambiar esta lógica aberrante supone cuestionar el fundamento del derecho vigente por ser falso. Porque permite matar, explotar, robar, etc., legalmente. Por tanto, es urgente cortar de raíz este

⁸⁷ La formalidad del derecho socava la materialidad de la vida humana. La deuda que debe pagarse aunque el deudor muera en la miseria. La deuda externa debe pagarse aunque el país quede en la miseria.

⁸⁸ El derecho vigente tortura hasta matar a los que se levantan y niegan el orden legal establecido. Casi todos los derechos sociales se han logrado violando la ley.

fundamento. De nada sirve crear leyes, mejorarlas o derogarlas cuando el fundamento sobre el que se reforma es falso.⁹⁰ Porque “así como una arma de fuego que no dispara no puede propiamente ser llamado arma de fuego aunque tenga la apariencia de tal, el Derecho que no tiene como fin la justicia no merece el nombre de Derecho. La justicia es, pues, la piedra de toque que nos permite reconocer el derecho” (Villoro M., 1996: 223). Y el derecho vigente justifica la injusticia. Por tanto, no se trata de reformar el derecho, se trata de transformarlo desde su raíz. Cuando una institución niega la vida humana tenemos la obligación ética de negarlo e intentar hacerlo de nuevo.

Finalmente, el derecho que propugnamos debe fundarse en la afirmación de la vida humana como principio material y el consenso de la voluntad del pueblo como principio formal de validez. Tarea que

requiere un arduo trabajo de pensamiento crítico a los efectos de poner en cuestión el fundamento de la política y del derecho vigente: el aumento de la tasa de ganancia. Y que permite a la cleptocracia, mejor dicho al gobierno de los ladrones, seguir con su festín mientras el pueblo, “único sujeto político real” (Agamben G., 2006: 62), muere prematuramente por causas directas del hambre y la desnutrición⁹¹, el frío⁹², carencia de agua potable⁹³, enfermedades curables⁹⁴, etc., al amparo de la ley: la legalidad de la injusticia.

Para seguir leyendo:

Araujo Frias, J. (2016). “La corrupción de la democracia: en defensa de la democracia en serio”. En: *Derecho y Cambio Social*, N° 45, Año XIII – 2016, Lima-Perú.

Hinkelammer, F. (2006). *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Caracas: El perro y la rana.

Referencias bibliográficas

Agamben, G. “Dios no murió. Se transformó en dinero”. *Ragusa New*. Disponible en: <http://anarquiacoronada.blogspot.pe/2013/03/entrevista-giorgio-agamben-dios-no.html>. Consultado el 16 de julio del 2016.

Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta. Comentario a la carta a los Romanos*. Madrid: Trotta.

Agamben, G. (2005). *Profanaciones*. Buenos aires: Adriana Hidalgo.

Almendra, V. (2016). “Intentado reconocernos frente a la hidra: (des) habitar el espectáculo”. En: *Utopía y Praxis Latinoamericana*, año 21, N° 73, Maracaibo-Venezuela: Universidad del Zulia.

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

Dussel, E. (1973). *Para una ética de la liberación latinoamericana*. T. II. Buenos Aires: Siglo XXI.

De la Torre Rangel, J. A. (2006). *El derecho como arma de liberación en América Latina. Sociología jurídica y uso alternativo del derecho*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí.

Gargarella, R. (2005). *El derecho a la protesta. El primer derecho*. Buenos Aires: Ad-Hoc.

Glasser, M y Ortiz Venet, I (2011). *Como estudiaban e investigaban Marx, Engels, Stalin y Mao*. Recuperado de

Galeano, E. (2008). *El libro de los abrazos*. (Vigésima Octava Edición). Madrid: Siglo XXI.

Hinkelammert, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley*. San José: Arlekin.

Hinkelammert, F. (1998). *El grito del sujeto*. San José: DEI.

Marx, K. (1955). *Introducción para la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*. Cuarta Ed. Buenos Aires: Claridad.

Gonzales Prada, M. (2004). “Propaganda y ataque”. En: *Pensamiento y librepensamiento*. Caracas: Biblioteca Ayacucho.

Sánchez Rubio, D. (1994). *Filosofía de la liberación y derecho alternativo*. México D. F: Universidad autónoma de México.

Villoro, M. (1996). *Introducción al estudio del derecho*. México: Porrúa

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



Recibido: 5/10/2016. Aprobado: 5/10/2016. VB: 6/11/2016.

⁸⁹ El fundamento del derecho vigente dicho con palabras más claras es el aumento de la tasa de ganancia. La certeza de que el dinero es nuestro destino. Éste es el punto de apoyo arquimediano que ha movió desde sus inicios al derecho moderno: justificar el saqueo del oro, la plata y todo recurso natural y cultural que le generara divisas.

⁹⁰ La subalimentación en Perú afecta al 2,3% de la población (Informe de la FAO, 2015)

⁹¹ Hasta julio del presente año, en el sur de Perú se registraba 48 niños muertos a causa del frío (*El país*, Julio 2016). Esta terrible realidad se repite todos los años.

⁹² El 13, 2% de la población peruana no tiene agua potable. Lima es la ciudad de América latina donde la gente pobre paga diez veces más por el agua.

⁹³ Perú es el segundo país después de Brasil en América Latina con más personas muertas por TBC. 1 552 personas murieron en 2013 por causa de la tuberculosis (Informe OMS, 2014), y esta tragedia cada año se repite. “Las tragedias se repiten como farsas, anunciaba la célebre profecía. Pero entre nosotros, es peor; las tragedias se repiten como tragedias” (Galeano E., 2008: 90).

DE LA ORIGINALIDAD

Enrique Puchet
enriquepuchet@gmail.com

Me he preguntado cuándo —y si es posible— determinar el grado de originalidad de un trabajo cualquiera, de un texto que se ofrece para ser difundido. Anoto algunas reflexiones, a sabiendas de no ser yo lo que se llama *un pensador original*.

Creo advertir que la cosa ofrece en Filosofía ciertas dificultades específicas.

1. El peso de la *tradición* es innegable. Los que nos hemos dedicado a estos temas, los filosóficos, hemos empezado por ser *lectores* de los Maestros. Tanto antiguos como modernos o contemporáneos. De hecho, casi hemos identificado el cultivo de la disciplina con el conocimiento de sus cultivadores, aquellos que han hecho época. Ignoro si es posible declararse *filósofo* y, a la vez, desconocedor de la obra de los que hay acuerdo en llamar *autores* dignos de figurar en la historia. En todo caso, no ha sido esa mi posición en cuanto biografía personal.

La tradición, pues, pesa. Pero, hay *modos* y *modos* de relacionarse con los pensadores, éstos sí, originales. Puedo limitarme a recoger sus opiniones convertidas en tesis magistrales: Fulano dijo *esto*, Zutano *aquello otro*, etc. Es claro que, entonces, aunque quizás esté presente la veneración, no puede hablarse de *originalidad*. En cambio, por otro lado, puedo adoptar la actitud de lo que pretenciosamente podríamos llamar “hermenéutica”: buscar una interpretación tan acendrada, que equivaldría a cierto grado no desdeñable de originalidad.

De esto, entienden nuestros colegas, y hacen bien en negarse al papel de meros repetidores.

2. Se da, luego, la circunstancia de que es posible asumir una postura de tipo filosófico *cualquiera sea el asunto de que nos ocupemos*. No tiene por qué tratarse de temas tradicionalmente asignados a la Filosofía. La originalidad puede, y debe, estar en el enfoque, en el *modo* de abordar la cuestión del caso. ¿Cabe decir algo esclarecedor a este respecto? Probemos a caracterizar la actitud filosófica.

2.1 Ante todo, *la capacidad de sorprenderse*, sobre la que han insistido los clásicos griegos. Si damos por buenos los términos del problema tal como se acostumbra presentarlos, nos será difícil hacernos reconocer como originales. Entre nosotros, Vaz Ferreira dijo cosas pertinentes—en esto como en muchas otras cosas

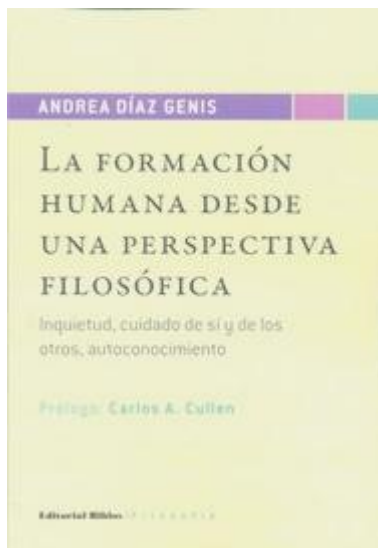
2.2 Segundo, la vocación de encontrar conexiones allí donde es habitual trazar límites infranqueables. Alguien ha dicho que el espíritu filosófico “es opuesto a tomar nada aisladamente”. Es verdad que los sistemas,— organizados, omnicomprendidos,— gozan ahora de mala fama. Pero el gusto por las totalidades no tiene por qué correr la misma suerte. Se tiene que querer de veras situarse en una perspectiva propia.

2.3 Lo que podría haber sido nombrado en primer término: la independencia de criterio, la resistencia a cualesquiera autoridades que no muestren sus credenciales; en efecto, nadie puede averiguarlo todo por su cuenta, pero tampoco hay que dar por legítimo lo que ofrece dudas. (De paso, las consultas electrónicas exponen a la “venta” indiscriminada de referencias dudosas.) No todos podemos ser héroes del libre pensamiento, pero todos debemos reivindicar el derecho a cerciorarnos por nuestra cuenta en materia de afirmaciones y de rechazos. Es un buen ejercicio para independencias mayores.

(...)

Son, estas, algunas reflexiones “a vuela pluma”, según era común decir en tiempos en que, en efecto, se escribía pluma en mano. Quisieron decir, en suma, que no hay razón, ni para pretendernos así nomás creadores que harán época, ni para suponernos indefectiblemente por debajo de la gran tarea a la que tantos han sido llamados: introducir alguna luz con que hacer mejores los vínculos en que de todos modos nos hallamos involucrados.

Enrique Puchet: Su carrera ha sido la docencia, tanto universitaria como a nivel de Secundaria. Se extendió entre 1947 y 2016, con excepción del período dictatorial. Dictó clases de Filosofía y de Historia y Filosofía de la Educación. Ha publicado artículos en revistas y volúmenes que reúnen algunos de ellos.-



ANDREA DÍAZ GENIS, *La formación humana desde una perspectiva filosófica. Inquietud, cuidado de sí y de los otros, autoconocimiento*, Prólogo de Carlos A. Cullen, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2016, 188 pp.

La autora es una destacada profesora e investigadora de la Universidad de la República que se ha dedicado a indagar y reflexionar sobre la condición humana de la modernidad y la postmodernidad, incluyendo la perspectiva del cuidado de sí como tarea de la filosofía, rescatando una venerable tradición que se remonta por lo menos hasta Sócrates.

La cuestión de la educación, en su más amplio sentido, es el eje articulador de la obra. Carlos A. Cullen, en su “Prólogo”, lo resume con estas breves palabras “Este libro se orienta a tratar de resignificar hoy la filosofía de la educación, insistiendo precisamente en relacionar la educación con la formación humana” (p. 11). Coincido con el prologuista en que planteos como el de este libro motivan e incitan a replantearnos el sentido de la formación docente.

La obra se articula en tres partes. Las dos primeras constituyen un contrapunto histórico de ideas sobre la formación humana. La tercera aborda un replanteo de la filosofía de la educación a partir de los resultados de las anteriores.

La primer parte se refiere al tema de la formación humana en perspectiva socrática, leída a través del testimonio de Platón, especialmente la *Apología*, cuya relectura presenta como un “ejercicio espiritual”, teniendo a la vista las reflexiones de Foucault y Hadot; de *Fedón* nos plantea desde otra perspectiva el pedido final de ofrecer un gallo a Esculapio, recuperando las visiones de Nietzsche y Foucault: la relación entre el cuidado de sí y la elección de la muerte. En tercer lugar, el *Banquete* nos introduce en lo que la autora califica de “eros pedagógico”, reflexionando sobre el vínculo maestro-discípulo, reforzando ideas con textos del *Laques*.

La segunda parte, dando un gran salto (milenio y medio) nos ubica en un nuevo escenario: la Europa moderna, período del que recoge tres voces alternativamente consonantes y disonantes: Descartes, la Ilustración y Nietzsche, siempre en diálogo con Foucault, especialmente *La hermenéutica del sujeto*.

Diferenciándose de la tradicional interpretación de Descartes, la autora presenta su filosofía como forma de vida, a partir de algunas intuiciones autobiográficas del francés: su deseo de saber, su búsqueda de certezas, sus dudas, su apelación al sentido común. En síntesis, la autora nos propone no “culpar” a Descartes por el “cartesianismo” y ver en él facetas que la hermenéutica establecida ha descuidado.

También la Ilustración -tan denostada por un amplio espectro ideológico que va desde el tradicionalismo católico a la postmodernidad- es vista desde una perspectiva inédita, cuyo valor pedagógico queda bien expresado en el título del capítulo “¡Atrévete a saber!”, que la autora vincula, no sin razón, con la larga lucha de los profesores por la libertad de cátedra. Sin negar la pertinente crítica habermasiana a la “diosa Razón” de la Modernidad, la autora se permite disentir con cierta unilateralidad con que suele entenderse. Y es interesante su planteo contra Rancière (una autoridad indiscutible para muchos docentes y especialistas en temas educativos) y su interpretación de Sócrates opuesta a la presentada en la primera parte.

El tercer momento de esta segunda parte, dedicado a Nietzsche, es la reproducción de un artículo dedicado a exponer el pensamiento educativo de Nietzsche. No puede decirse que desentona con lo anterior, pero sí que se trata de una unidad diferenciada, cuyo nexos con el resto queda más visible en relación a la tercera parte. La autora presenta al Nietzsche no como el “maestro de la sospecha”, ni como el heraldo de la “muerte de Dios”, sino como un gran pedagogo, un filósofo que quiso ser un educador de la humanidad (tal vez, del superhombre). Como la serpiente que se muerde la cola, no precisamente como eternidad ni como retorno de lo mismo sino de lo semejante, pareciera que reencontramos a Sócrates. Un Sócrates más cercano a nosotros y a las vicisitudes que sufrió la humanidad en el último siglo. El mismo Nietzsche tenía conciencia que sería comprendido un siglo después de su muerte; sin embargo, estamos de acuerdo en que, en cierto sentido, la postmodernidad comienza en 1900: comienza cuando se pone en duda todo el entramado que la Modernidad había trazado como incommovible.

Con este andamiaje conceptual la autora enfrenta la problemática central de su interés: repensar la filosofía de la educación, objeto de la tercera parte. En realidad, se trata de repensar filosóficamente la educación, lo que significa en primer lugar

caracterizarla de modos distintos a como es usual. Desde luego, se podría decir que para todos -o al menos casi todos- los pensadores del tema, la educación se relaciona con la formación humana. Pero el concepto de “formación humana” se presenta variopinto y en algunos casos ambiguo. La autora se propone deslindar claramente los procesos que pueden llamarse realmente de “formación”, por analogía -interesante, desde luego- con otros procesos que no suelen adscribirse al área educativa: la terapéutica, la espiritualidad y la psicagogía. Nuevamente de la mano de Foucault y reproduciendo un artículo anterior, la autora analiza la tradición helénica del maestro como terapeuta, aquel que sabe cuidar de sí y mostrar a otros esa “*tejné* del alma” para que hagan lo mismo, cada uno a su propio modo. Y en esta perspectiva no duda en calificar a Sócrates de “gran médico del alma”. Si la filosofía cura el alma, es porque lo hace a través de una actividad terapéutica, el “ejercicio espiritual”, ejercicio que practicaban las escuelas helenistas antes de los cristianos, quienes influyeron para dar al término un sentido institucional-religioso que -sin ser totalmente incompatible con el sentido filosófico- desdibuja el proceso.

Dando un gran salto cronológico y cosmovisional, la autora interpreta la teoría del eterno retorno como un ejercicio espiritual, “y el más terrible que puede ser pensado” (p. 132) porque el eterno retorno de lo mismo supone un verdadero “ultrahumano” para poder ser aceptado; pero supone a la vez un gran proyecto educativo para toda la humanidad, en que los aspectos resentidos de nuestra existencia, transmitidos por la cultura, se transformen en aspectos afirmadores de éste.

Trasladando estas consideraciones al proceso educativo la autora señala algunas posibilidades, con un listado abierto (p. 137): establecer una relación discipular relacionada con la búsqueda de la verdad del sujeto y de la vida; establecer un sentido crítico y creativo con finalidad liberadora; buscar una vida buena; buscar la relación del sujeto con el tiempo (con la vida); afirmación de la vida y condena de toda forma

de resentimiento que anule la voluntad de vivir; promover el agenciamiento del sujeto como manera de expresar el deseo en un conjunto; promover el desarrollo de la voluntad de poder.

La autora analiza, en el capítulo 10, el ejercicio espiritual en términos de Hadot y Foucault: el tema de la espiritualidad tiene que ver con la transformación radical del sujeto, y concretamente respecto a su búsqueda de la “verdad” y el conocimiento. Para ello estos autores, y Andrea Díaz con ellos, pasan revista a la tradición de las escuelas griegas, en las cuales la lectura de texto tenía una finalidad pedagógica y psicagógica: eran un “ejercicio espiritual” no sólo para pensar problemas, sino también para preparar al sujeto en la búsqueda de la sabiduría.

El capítulo 11 avanza un tema relacionado con la ejercitación espiritual, la práctica de escribir sobre sí mismo. Esta “tecnología del yo” (Foucault) o “escritura de sí” tienen que ver con la inquietud de sí, el autoconocimiento de sí y el cuidado de sí (que implica el cuidado de otros). Implica, como es claro, un proceso de autoconocimiento y a la vez una preparación, un estado de alerta o atención. También los antiguos, antes de los cristianos, promovieron el “examen de conciencia”, en el sentido senequiano de juicio, pero también de una especie de control administrativo, como diría Foucault. Esta escritura, de la que las *Meditaciones* de Marco Aurelio son un buen ejemplo, no tienen por finalidad exponer o fundamentar una doctrina, sino que las ideas que se exponen y se repiten son una especie de terapéutica de la palabra, tienen un poder inductor, para vivir con lucidez, conocerse y cuidarse. Esta idea, advierte la autora, ha sido retomada por los renacentistas, especialmente Montaigne, y luego por Hadot y Foucault.

Sacando conclusiones prácticas para la tarea educativa, la autora indica que esta ejercitación nos pone en condiciones de advertir con claridad las limitaciones y las insuficiencias de nuestra condición humana, que se ponen de manifiesto en la crisis que vivimos, y que no es sólo (aunque también) educativa.

Celina A. Lértora Mendoza, es Doctora en Filosofía por las Universidades Católica Argentina y Complutense de Madrid, Es investigadora del CONICET. Se especializa en historia de la filosofía medieval, colonial e iberoamericana y en epistemología. Ha publicado más de 30 libros, 400 artículos científicos y ha participado en más de 300 encuentros académicos. Es Presidente de la Fundación para el Estudio de Pensamiento Argentino e Iberoamericano. -



¿MINKOWSKI O EINSTEIN? TODO ES RELATIVO

En números anteriores de la Revista Ariel, dentro de esta columna, hemos comentado la necesidad de que los científicos se dedicaran a estudiar filosofía para hacer interpretaciones de sus teorías ellos mismos. También hablamos sobre la visión instrumentalista que tenía Carlos Vaz Ferreira sobre la ciencia y su opinión sobre las falacias derivadas de las que llamó trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas. En este número veremos un episodio relacionado con este asunto, ocurrido a principio del Siglo XX entre dos figuras importantes en la génesis de la Teoría de la Relatividad: Minkowski y Einstein.

El Instituto Minkowski ha sacado a la luz el texto *Space and Time, Minkowski's Paper on Relativity*, cuyo editor es Vesselin Petkov⁹⁴ (uno de los fundadores del Instituto), en el que se trata de darle mayor crédito a Minkowski (quien fue profesor de matemáticas de Einstein) en la creación de los postulados básicos de la Teoría de la Relatividad. En este texto se afirma, entre otras cosas que dichos postulados fueron pensados paralelamente por Einstein y Minkowski, pero el primero fue quien lo publicó antes⁹⁵.

Einstein won the race with his mathematics professor Minkowski (of the existence of which neither of them suspected) and first published his special relativity in 1905 in which he postulated the equivalence of t and \bar{t} .

Según Petkov, esto sucedió porque Minkowski quiso desarrollar toda la estructura matemática de la teoría antes de hacerla pública y Einstein no⁹⁶.

Again Born wrote in his autobiography about what he had heard from Minkowski after Minkowski's lecture "Space and Time" given on September 21, 1908: "He told me later that it came to him as a great shock when Einstein published his paper in which the equivalence of

⁹⁴ Ver <http://spacetimecentre.org/vpetkov/>.

⁹⁵ Petkov (2012:8). Traducción mía: "Einstein ganó la carrera a su profesor de matemáticas Minkowski (ninguno había sospechado de la existencia del otro) y publicó primero en 1905 en donde postuló la equivalencia de t y \bar{t} ".

⁹⁶ Ib.: 6. Traducción mía: "Born escribió otra vez en su autobiografía sobre lo que había escuchado de Minkowski antes de su lectura 'Space and Time' dada en Septiembre 21, 1908: 'Me contó después, que le produjo un gran shock cuando Einstein publicó su paper en donde fue pronunciada la equivalencia de los diferentes tiempos locales de los observadores en movimiento relativo entre ellos; él había llegado a las mismas conclusiones independientemente pero no las publicó porque había deseado primero trabajar en la estructura matemática aen todo su esplendor. Nunca realizó un reclamo de prioridad y siempre le dio a Einstein su participación plena en el gran descubrimiento.'"

the different local times of observers moving relative to each other were pronounced; for he had reached the same conclusions independently but did not publish them because he wished first to work out the mathematical structure in all its splendour. He never made a priority claim and always gave Einstein his full share in the great discovery."

Por ello es que sus descubrimientos vieron la luz en su exposición llamada *The Relativity Principle*⁹⁷ dada en la Sociedad Matemática de Göttingen en nov. de 1907.

Más allá de la polémica de quién publicó primero o quién lo pensó antes que quién, uno de los argumentos esgrimidos por Petkov sobre cuál de ellos aportó más o mejor sobre las bases de la Teoría de la Relatividad, es que Minkowski entendió mejor las consecuencias de este descubrimiento revolucionario para la Física. Uno de esas consecuencias es que

...the impossibility to discover absolute motion experimentally unequivocally implies that observers in relative motion have different times and spaces, which in turn implies that what exists is an absolute four-dimensional world".⁹⁸

Lo que quiere decir Petkov, es que Minkowski descubrió que existe un mundo absoluto tetradimensional. En otras palabras, el universo-en-sí ES tetradimensional. No el universo fenoménico sino el nouménico (en términos kantianos). La evidencia experimental argumentada es que al no poderse descubrir el movimiento absoluto empíricamente, si la Teoría de la Relatividad es cierta, el universo *debe* ser tetradimensional. En este mundo, el espacio y el tiempo están amalgamados en una estructura absoluta llamada espaciotiempo en la que todos los hechos pasados, presentes y futuros están ya dados. Minkowski nunca lo consideró una abstracción matemática (como se ha sugerido contemporáneamente) y vio al flujo del tiempo como una visión no-científica y relativista, tal como lo ve Petkov¹⁰⁰, aunque para éste es alarmante que haya pensadores que no lo vean así.

It is particularly disturbing when especially relativists do not regard spacetime as representing a real four-dimensional world and still hold the unscientific view that time flows.

⁹⁷ Minkowski, H. *Das Relativitätsprinzip*, En *Annalen der Physik* 47 (1915) S. 927-938.

⁹⁸ Petkov (2012:29). Traducción mía: "...la imposibilidad de descubrir el movimiento absoluto experimentalmente, inequívocamente implica que observadores en movimiento relativo tienen diferentes tiempos y espacios, lo que a su vez, implica que lo que existe es un mundo absoluto tetradimensional".

Es evidente que Petkov no logra entender cómo en pleno siglo XXI, exista gente que vea al mundo diferente a como Minkowski lo veía. También desecha la afirmación de autores como Mermin que afirma que “It is a bad habit of physicists to take their most successful abstractions to be real properties of our world”¹⁰¹; en otras palabras, es un *mal hábito* tomar abstracciones exitosas como atributos del mundo-en-sí. Tampoco se enteró de que Vaz, más que “mal hábito”, las llamaría falacias derivadas de trascendentalizaciones matemáticas ilegítimas (como vimos en Ariel 17).

En fin, lo que trata de enfatizar Petkov es que Minkowski, entre otras cosas, se dio cuenta de que el mundo real tenía esta estructura antes que Einstein. Tanto es así que cita la frase de este último: “*Since the mathematicians have invaded the relativity theory, I do not understand it myself any more.*”¹⁰². Aunque más adelante, en 1916 (Minkowski había fallecido el 12 de enero de 1909), dentro de la exposición de su Teoría General de la Relatividad, Einstein no sólo la entendió sino que aplicó la estructura de un espaciotiempo tetra dimensional y su matemática asociada para resolver el problema de la Gravitación Universal¹⁰³.

Sin embargo, cuando comenzó la exposición pública de la Relatividad Especial, Einstein fue más reacio que Minkowski a aceptar que la estructura del mundo real estaba basada en un espaciotiempo tetradimensional idéntico a lo determinado por la estructura matemática de la teoría. Esto se debe al conocimiento que Einstein tenía de las teorías filosóficas de autores como Kant, Mach, Russell, Berkeley, Hume, Spinoza, etc., que parecería que Minkowski no tenía, y tampoco otros científicos (tal como sugeríamos en Ariel 13). Si Minkowski hubiera tenido (y compartido) alguna de las teorías filosóficas, por lo menos hubiera dudado un poco de hacer afirmaciones tan contundentes como las que hizo.

Concluyendo, de las afirmaciones de Petkov, sobre la “indiscutible” realidad del espaciotiempo, y de las estudiadas en esta misma sección en otros números de Ariel, podemos deducir que la comunidad Físico-Matemática se ha hecho eco más de la interpretación de Minkowski que de la de Einstein, en el sentido de no se apoyarse en teorías filosóficas antes de decir lo que las teorías científicas significan metafísicamente. En Ariel 13, vimos¹⁰⁵ que Hawking les pedía a los filósofos de la ciencia que estudiaran ciencias para comprender las teorías científicas modernas y así interpretarlas en su sentido cabal; aunque no les decía a los científicos que estudiaran filosofía para poder mejorar sus interpretaciones filosóficas de sus propias teorías. Por otra parte, en Ariel 17 expusimos YY que Otero, basado en su conocimiento de filosofía e historia de la ciencia, apoyaba la existencia de trascendentalizaciones matemáticas legítimas, donde la teoría matemática se iguala con la realidad misma, discutiendo con Vaz sobre el tema. Uno podrá estar de acuerdo con Otero, con Vaz o con ninguno, pero por lo menos sus opiniones tenían fundamentos teóricos apropiados, aunque no ellos mismos fueran científicos.

Tanto Vaz como Otero, se acercan a lo que Einstein representa como pensador, aunque los primeros venían del lado filosófico y no del científico. Quizás debería fomentarse, en la educación, el estilo de científicos como Einstein. Aunque lo que se da ahora se parece más al estilo de Minkowski: una formación para la que, como vimos¹⁰⁶ en Ariel 13 que Hawking decía, la filosofía de la ciencia es una charada, una pseudo-disciplina científicamente irrelevante y un desperdicio de tiempo, y los filósofos un desperdicio de espacio.

BIBLIOGRAFÍA

- PETKOV, Vesselin (2012). *Introduction*. En Petkov, Vesselin (Ed.), *Space and Time, Minkowski's Paperson Relativity*. Minkowski Institute Press. Pp. 1-36. [Acceso 13/10/2016] Disponible en <http://rgs.vniims.ru/books/spacetime.pdf>.
- MINKOWSKI, Hermann (2012). *Space and Time*. En Petkov, Vesselin (Ed.), *Space and Time, Minkowski's Paperson Relativity*. Minkowski Institute Press. Pp. 37-51. [Acceso 13/10/2016] Disponible en <http://rgs.vniims.ru/books/spacetime.pdf>.
- EINSTEIN, A. (2000). *Mis Creencias*. Elaleph.com. [Acceso 13/10/2016] Disponible en http://www.sld.cu/galerias/pdf/sitios/bmn/mis_creencias.pdf.
- MAZAS, Luis (2012). El Constructivismo Radical ¿Una Alternativa al Realismo Científico? En Ariel 10, Ciencia y Filosofía, pp. 7-8.
- MAZAS, Luis (2013a). La Física desde el Constructivismo Radical. En Ariel 12, Ciencia y Filosofía, pp. 13-14.
- MAZAS, Luis (2013b). Stephen Hawking Reta a la Filosofía de la Ciencia. En Ariel 13, Ciencia y Filosofía, pp. 5-6.
- MAZAS, Luis (2014). Una Mirada Vaz ferreiriana a la Ciencia. En Ariel 15, Ciencia y Filosofía, pp. 76-77.
- MAZAS, Luis (2015). Una Mirada Vaz ferreiriana a la Ciencia (Parte II). En Ariel 17, Ciencia y Filosofía, pp. 66-68.

⁹⁹ Ib.: 30-31. “*En particular es alarmante cuando ciertos relativistas, especialmente, no ven al espaciotiempo como representando un mundo real tetradimensional y siguen sosteniendo la visión no-científica de que el tiempo fluye*”.

¹⁰⁰ Ib.: 31. Traducción mía: “Es un mal hábito de los físicos tomar a sus abstracciones más exitosas como propiedades reales de nuestro mundo”.

¹⁰¹ Ib.: 2. Traducción mía: “Desde que los matemáticos han invadido la teoría de la relatividad, yo mismo no la puedo entender”.

¹⁰² Ib.: 3.

¹⁰³ Mazas (2013b:5).

¹⁰⁴ Mazas (2015:66).

¹⁰⁵ Mazas (2013b:6).



Es normal que las ciudades tengan museos de pintura, pinacotecas, dónde se exponen al público obras de arte de diferentes épocas. Suelen ser obras que la comunidad cree que son valiosas, por lo cual las colecciona pagando enormes costos y las expone a todo el que quiera ingresar al edificio museo, a veces pagando una entrada. No es común que las obras estén a la intemperie. A veces las hay, en ferias o mal protegidas por galerías. Pero en general, las pinturas al óleo no participan de la imagen de la ciudad. Están encerradas. Lo mismo pasa con vitrales (la gracia es verlos desde dentro), cerámicas, porcelanas, cristales, escultura, orfebrería y todas las artes que no soportan el clima. Hay otras expresiones creativas (a veces obras de arte) a la intemperie, tal como la arquitectura, la escultura urbana, la vestimenta, el diseño de vehículos, los parques, las vidrieras y marquesinas en los lugares comerciales. etc. Hace menos de dos siglos, antes de la revolución del color de mitad del siglo XIX, que produjo al revolución de la química, que produjo una nueva revolución de las ciencias, eran menos, pues los colores eran algo caro y raro y no participaban del paisaje urbano ni rural. Las ciudades eran marrones o grises con motas de verde vegetal. Es decir, la estética a la intemperie no es la misma que la estética doméstica, ni la estética de una ciudad es la misma que la de una estampilla.



Pero la ciencia y la técnica de producir colores, hoy pone al alcance de la estética remodelar drásticamente la forma y el color de la ciudad. Sin embargo, los ejemplos de que se tome a la ciudad, o una parte de ella, como obra de arte amplio no abundan. Los humanos necesitamos vivir en ambientes estéticamente valiosos. La necesidad está. La técnica está. Los costos ya empiezan a estar. Pero muchas veces no está la voluntad política, ni la sabiduría de encarar a la ciudad entera o, al menos, barrios o espacios especiales como objeto del arte.

En algunas ciudades se ha avanzado más que en otras en este tema. En Berlín los tranvías son objeto de diseño no comercial. Aquí eso se da en los ómnibus,

pero con objetivos claramente comerciales. En todos lados hay graffitis, pero en algunas comunidades se han superado, pasando, de ser esperpentos caóticos, a ser verdaderas obras de arte. Hay muchos modos de dar color a la ciudad, pero muy pocas veces se hacen pensando en la ciudad como lugar que debemos hacer más habitable.

En distintos lugares empiezan a haber algunos ejemplos en donde se toma un área ciudadana como motivo de un arreglo estético. En nuestro país se hizo algo de eso en Barrio Sur y en alguna ciudad del interior. En otros países surgen verdaderos movimientos de vecinos que compagan sus gustos, y la comunidad le da coherencia y gusto general. En algunos se hacen verdaderos arreglos ambientales. En otras se revalorizan arreglos que se hicieron en otras épocas.



Hay un campo del conocimiento y operación de los humanos que la ciencia no toma, el comercio tampoco, la política tampoco, el arte apenas, y la filosofía poco o nada dice, que es: ¿Porqué hay tantos humanos que no les parece importante el ámbito en que viven? De hecho lo sufren o lo gozan. ¿Porqué la estética se ha mal refugiado en lo comercializable y ha abandonado gran parte de lo integralmente vivible? ¿Por qué se llegó a la opinión bastante generalizada de que la estética es un lujo superfluo y no una necesidad? Si hablamos de los colores, es bueno saber que nuestro cuerpo le dedica el tercio del nervio óptico, otro tanto de la corteza cerebral visual, siendo ésta la mayor y más compleja de las áreas del cerebro dedicadas a la información del mundo. Es decir, la evolución ha decantado que el color es una de las 3 principales informaciones que el humano necesita (las otras dos son: **forma y movimiento**, categorias de la realidad que el cuerpo en su evolución se ha encargado de descubrir y usar). Casi no hay momento de nuestras vidas que no estemos informados del color en lo que vemos. Equivocado o no, ello determina que la humanidad hace enormes gastos por el color en casi todos los rubros en que trabaja. ¿Será un gasto y esfuerzo innecesario? ¿Será parte de la gloria de vivir? ¿O será una necesidad de información vital?

La filosofía debería tomar este tema de relación entre el arte, la ciencia y la política.-



CARTAS DE LOS LECTORES

Estimado Jairo Cardona:

He leído atentamente tu artículo *Legitimación de la violencia como principio de equilibrio social* (ARIEL 18). En el cual concluyes con un postulado, muy repetido por cierto en nuestro medio: “no puede ser legítimo justificar la violencia bajo ningún concepto”. Y digo postulado porque aunque sabemos que empíricamente es imposible, nos sirve para iluminar lo posible. Porque desde Heráclito: “*Conviene saber que la guerra es común a todas las cosas y que la justicia es discordia*”, a Jesucristo (denominado Dios del amor): “*No he venido a traer la paz sino la espada*”; desde Karl Marx: “*La violencia es la partera de la historia*”, a Sánchez Vázquez: “*La violencia es necesaria para que la razón*

y el derecho ganen espacio allí donde son negadas de las relaciones humanas”. La violencia como defensa ha sido postulada como legítima. ¿No se justifica acaso la violencia como defensa como última alternativa? Piénsese por ejemplo en la lucha por la independencia de nuestros países, en el recurso a la violencia en legítima defensa, o la violencia encubierta bajo el concepto de Pena usado por el derecho penal. **Jaime Araujo Frias**

Estimado lector, muchas gracias por escribir y retomar el escrito sobre la violencia, dando así la oportunidad de hacer una retroalimentación de las ideas allí contenidas. Básicamente puedo decirle dos cosas para responder a sus inquietudes: la primera, como lo recalca el título del artículo (*Legitimación de la violencia como principio de equilibrio social*), la censura que se pretende hacer a la violencia es en tanto que ésta busca legitimarse como un mecanismo que permite traer un orden absoluto como contrapartida de una licencia temporal y desenfrenada de los instintos, lo cual no puede pensarse sino como probable, pues como en el filme *la purga* y en la analogía del panal con la sociedad humana que hace Mandeville, puede traer consigo una serie de intereses velados de carácter discriminatorio a nivel de clases sociales o incluso de tipo religioso. Es decir, como usted lo plantea, la violencia puede ser la salida a ciertos conflictos sociales donde no queda otro camino, pero se trata de una violencia reaccionaria que reclama el restablecimiento de unos derechos que han sido violentados, pero no puede ser de ningún modo repetitiva o incorporada a la vida de cada uno como algo cotidiano, es ahí donde perdería todo significado. En segundo lugar, la única manera en que podemos reconocer que estamos equivocados con respecto a ese reconocimiento que damos a la violencia, es el desprendimiento o distanciamiento de la ideología y esto sólo es posible mediante la identificación con la persona que la sufre, que la recibe de los otros sin poderse defender. En conclusión: la violencia puede ser legítima, como usted lo afirma, como una reacción o necesidad, pero no como permanencia o ideología, lo cual sólo traería un estado de caos. **Jairo Cardona**

Estimada Nancy Chenlo:

Las urgencias del presente imponen recuperar artículos sobre la problemática del género. Y, tempranamente en la revista Ariel, se dio cuenta del debate entre la universalidad formal de las teorías y las particularidades que quedan invisibilizadas. El artículo GÉNERO Y EQUIDAD: EN BUSCA DEL EQUILIBRIO PERDIDO, apareció en el segundo volumen de Ariel, N° 2, en septiembre de 2009. Desde una perspectiva crítica, la autora da cuenta de manera breve pero contundente del devenir histórico del derecho anclado en la idea de igualdad formal y autonomía. Y de cómo estos valores, necesarios en la época de su gestación, legitiman la opresión de las minorías a fuerza de desconocerlas. El Derecho queda fundamentado por su sola función de mantener el “status quo” de los privilegios del hombre sobre la mujer; los heterosexuales sobre los homosexuales y los iguales sobre los diferentes. Pasaron varios años desde su publicación y queda rever su terminología, a la luz de ciertos acontecimientos: el matrimonio igualitario, por un lado, demostró que se puede canalizar la fuerza disruptiva de los diferentes e integrarlos dentro del “status quo”, al punto que, por el otro, las disidencias sexuales quedan reducidas a la opción por decidir entre dos sexos, invisibilizando cualquier otra autodesignación. Aún así, la ley de la Identidad de género constituye un paso adelante ante el Derecho pensado como homogeneizador. Entonces, no se trata del dominio de los heterosexuales sobre los homosexuales, sino de la heteronormatividad sobre las disidencias sexuales. Y queda la cuestión de la opresión a las mujeres que el Derecho garantiza: quiero compartir un texto de una militante feminista irlandesa que vive actualmente en Cochabamba, Bolivia. El texto analiza uno de los hitos actuales de aplicación del Derecho en su versión misógica y racista: la condena, en Argentina, de una mujer pobre, sólo quechuarparlante, inmigrante y reducida a esclavitud sexual y doméstica por su marido y su “familia política”. Ante el asesinato de este hombre machista, en situaciones no aclaradas, tres juezas argentinas y blancas, no dudaron en condenarla a cadena perpetua. Un caso emblemático que reactualiza, complejizándolo, el artículo de Nancy Chenlo Disponible en: <http://www.pikaramagazine.com/2016/10/la-condena-de-reina-maraz-mujer-quechua-pobre/> (Respuesta pendiente).-



Agradeceremos la opinión de los lectores. Les invitamos a enviarnos sus comentarios a nuestra redacción (dbardier@gmail.com y articulosariel@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.

LLAMADOS ABIERTOS A PUBLICACIONES:

FACTÓTUM REVISTA DE FILOSOFÍA

La revista semestral FACTÓTUM (Univ. de Salamanca) recibe artículos para sus próximos números. Pueden encontrar más información sobre la revista y pautas para presentación de trabajos en el sitio web: <http://revistas.um.es/daimon/announcement/view/651>.

Daimon Revista Internacional de Filosofía

NÚMERO MONOGRÁFICO DE REVISTA DAIMON: *SORTEO Y DEMOCRACIA*

Hasta el 30 de mayo de 2017 está abierto el llamado para presentar trabajos originales sobre Sorteo y Democracia, para el número monográfico de Daimon (num. 63, Septiembre-diciembre 2017). Daimon es una publicación del Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia (España), cuyo objetivo es la publicación de investigaciones originales sobre distintas áreas de la filosofía. Más información en el sitio web de la revista:

<http://revistas.um.es/daimon/announcement/view/651>



CUYO
Anuario de Filosofía
Argentina y Americana

INVITACIÓN A PRESENTAR ARTÍCULOS ANUARIO DE FILOSOFÍA CUYO

El anuario indexado CUYO recibe hasta el 31 de marzo de 2017 artículos, notas, textos y reseñas. Publicado por el Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina), la revista difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas. Más información en <http://bdigital.uncu.edu.ar/app/navegador/?idobjeto=185>

CONFERENCIAS Y COLOQUIOS:

COLOQUIO LENGUAJE Y COGNICIÓN: UNIV. DE CONCEPCIÓN.

Hasta el 12 de diciembre de 2016 se encuentra abierto el llamado para enviar propuestas al VII Coloquio Lenguaje y Cognición a realizarse en la Universidad de Concepción, Departamento de Filosofía. El Coloquio tendrá lugar del 26 al 28 de abril de 2017. Más información en:

<https://it-it.facebook.com/filosofiaenchile.org/posts/297216767282427>



III CONGRESO DE ESTUDIOS POSCOLONIALES Y IV JORNADAS DE FEMINISMO POSCOLONIAL – “INTERRUPCIONES DESDE EL SUR: HABITANDO CUERPOS, TERRITORIOS Y SABERES”

12, 13, 14 y 15 de diciembre, 2016. Buenos Aires, Argentina

<https://congresoestudiosposcoloniales.wordpress.com/>

LLAMADO A PRESENTACIONES PARA ENCUENTRO DE ENSAYISTAS EN AFU "LA UTOPIA". Montevideo, 3 de diciembre

Hasta el 29 de noviembre está abierto el llamado a presentar mini-ensayos sobre el tema "La utopía". La propuesta es compartir reflexiones a partir de una cita o dos, en un estilo personal, no académico, tomando la cita como excusa para desplegar reflexiones de quienes sienten un vínculo vocacional con la filosofía, en un espacio de intercambio.

<http://www.asociacionfilosoficadeluruguay.org/2016/10/encuentro-de-ensayistas-tema-convocante.html>



ACTIVIDADES DE FACULTAD DE HUMANIDADES

HEGEL Y LA LUCHA DE CLASES. En el marco de las actividades organizadas por el Instituto de Filosofía (FHUCE- UDELAR), la Dra. Diana López (UNL) brindó el lunes 17 de octubre una exposición sobre "Hegel y la lucha de las autoconciencias contrapuestas. Señor y siervo. Sobre el Capítulo IV A. de la *Fenomenología del espíritu*". Diana López es Doctora en Filosofía por la Universidad del Salvador y profesora e investigadora del Departamento de Filosofía (Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral).

ASPECTOS SOCIO-FILOSÓFICOS DE LA CIENCIA CONTEMPORÁNEA. Entre el 1 y el 5 de agosto de 2016 tuvo lugar el curso "Aspectos socio-filosóficos de la ciencia contemporánea", dictado por la Prof. Dra. Hebe Vessuri. Dicho curso abarcó cuestiones relativas a las perspectivas contemporáneas de la filosofía de la ciencia. La Prof. Vessuri es doctora en Antropología Social (Univ. de Oxford) e investigadora del Centro de Investigaciones en Geografía Ambiental de la Universidad Autónoma de México. Es autora de numerosas publicaciones, y su actual foco de investigación está centrado en la sociología e historia contemporánea de la ciencia y la tecnología en América Latina.

HOMENAJE A ENRIQUE PUCHET. El 29 de octubre, en la Sala Cassinoni de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, se llevó a cabo un simposio en homenaje al Prof. Enrique Puchet. En esta ocasión, el Prof. Puchet abrió el diálogo con una disertación sobre "Cultura General: un lugar para la filosofía", sumándose luego los aportes del público. Este evento fue organizado por el Dep. de Historia y Filosofía de la Educación de la FHUCE.

NUEVO NÚMERO REVISTA FERMENTARIO Acaba de publicarse el Vol.1, No 10 (2016) de la Revista FERMENTARIO. Se trata de un número monográfico sobre FORMACIÓN HUMANA Y PRIVACIÓN DE LIBERTAD. El volumen, editado por Andrea Díaz (UdelaR) y Silvio Gallo (Unicamp), problematiza el campo de la privación de la libertad con abordajes educativos y filosóficos, y constituye un aporte al debate social sobre la privación de libertad y la seguridad pública.



CRÓNICA DE EVENTOS

Dardo Bardier

IV Coloquio de Filosofía e Historia de la Ciencia con el tema **Perspectivas sobre el lenguaje científico**. Se realizó del 5 al 6 de mayo en la Facultad de Información y Comunicación. Con un programa de 8 conferencias de una hora y media cada una, en un solo salón, convocó a destacadas personalidades de Brasil, Argentina y Uruguay. El libro con las conferencias completas estuvo en las manos de los participantes apenas se empezó. El nivel conceptual fue original, dándose claros fundamentos y argumentos de lo presentado. El tiempo disponible permitió largos debates de alto nivel y, al ser siempre los mismos los participantes, se podían continuar los temas de una conferencia a la otra. (Visión subjetiva de quien escribe, que dio una de las conferencias).

III Congreso Internacional de la Sociedad Filosófica del Uruguay. Se realizó del 18 al 21 de octubre 2016, en el Instituto Salesiano de Montevideo. Con un intenso programa de más de 120 ponencias y conferencias en varios salones simultáneos, con concurrencia sobretudo de Brasil, Argentina y Uruguay, mantuvo el nivel conceptual de los anteriores congresos de la SFU, pero sufrió uno de los males de la época: escasísima concurrencia de público y aún de expositores. En muchos casos no había más de 30 personas en el edificio, lo cual no condice con el esfuerzo realizado por los organizadores de este evento. Algunos expositores no respetaron su propio compromiso de presentar su trabajo. Otros tienen la poco amigable costumbre actual de hacer su presentación y desaparecerse antes y después, dificultando el diálogo. Estos son problemas que he detectado en diversos ámbitos y países, y merece rastrearse sus causas. Todo ello obligó a los organizadores a modificar la programación repetidamente. Por otra parte, a un humano no le es posible concurrir a todas las exposiciones simultáneas, por lo que me perdí de algunas muy valiosas. Sin embargo, el buen nivel me quedó claro y pude presenciar algunas exposiciones que se destacaron con planteos novedosos y bien fundados. Y, como en todo congreso, no faltaron los discursos, a veces muy atractivos, comentando y difundiendo lo que otros han meditado creativamente. La duración de las exposiciones, de 50 minutos y 10 de descanso, fue muy fructífera, permitiendo la participación de los presentes, armándose, a veces, discusiones muy interesantes. Pero hubo muchas ponencias que claramente se alargaron sin que sus aportes lo justificaran. Los organizadores ordenaron por salones el programa y ello permitió, a veces, seguir las líneas de las ponencias que a uno más le interesan. (Visión subjetiva de quien escribe, que presentó una ponencia y un libro).-



Dulces sueños de Carolina Rozas. 2014. Mérida México. Técnica: ilustración de bitácora y digitalización. Colección de ilustraciones "Nosotras las mujeres".
¿La forma como resultado del encuentro de leyes, o como generadora de leyes?