

# ARIEL 20

REVISTA DE ORIGINALES DE FILOSOFIA MAYO 2017

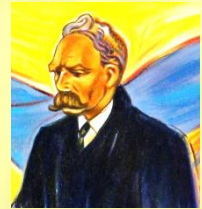
[arielenlinea.wordpress.com](http://arielenlinea.wordpress.com)

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

## SUMARIO

**Editorial:** CULMINANDO UNA ETAPA 4

LA ESTETICA DE LA EXISTENCIA EN FRIEDRICH NIETZSCHE  
Iván Vanioff 5



LA COSA, INGÉNUAMENTE CONCEBIDA  
Y LA UNIDAD CONCRETA  
Dardo Bardier C. 11



¿LA PERCEPCIÓN ESTÁ DETERMINADA POR CONCEPTOS?  
Juan Saharrea 21

LA PROBLEMÁTICA DE LA CATEGORIZACIÓN EIDÉTICA:  
PLATONISMO Y EMBODIMENT  
Mariano González Leoni 29



LA PROPIEDAD DE LA CULTURA:  
EN BUSCA DE UNA REPARACIÓN  
Cecilia Molinari de Rennie 34

HACIA UNA REVALORACIÓN DEL  
ABORDAJE FILOSÓFICO DE LA NADA  
Héctor Sevilla Godínez 39



SUJECCIÓN SUBJETIVADA  
Guido Ardití 47



VARIACIONES SOBRE LA ONTOLOGÍA PLATÓNICA,  
UN COMENTARIO DEL SOFISTA  
Alejandro Sánchez Berrocal 50

LA IDEA DE MATERIA ECOLÓGICA EN EL “EMBODIED TURN”  
Alejandro G. Mirolí  
Ezequiel Jorge Carranza 57

EL SECUESTRO DEL TIEMPO: ANÁLISIS FOUCAULTIANO ACERCA DE LAS  
INSTITUCIONES CARCELARIAS  
Flavia Trindade 63

### OTRAS TEXTURAS

FILOSOFÍA DEL DERECHO CONSTITUCIONAL  
Jaime Araujo Frias 68

DESARROLLO EVOLUTIVO DEL HOMBRE  
Gerardo Schmidt 72

EL UNIVERSALISMO EN ÉTICA Y LA ABSTRACCIÓN  
Mariela Rodríguez Cabezal 76



## CIENCIA Y FILOSOFÍA

### EL PROBLEMA DE LA CAUSALIDAD MENTAL

Luis Mazas

78

## ARTE, CIENCIA Y FILOSOFÍA

### ¿LO PRIMERO ES LA UNIDAD CONCRETA O LO PRIMERO ES LA LEY?

Dardo Bardier C.

82



## CINE Y FILOSOFÍA

### SILENCIO

Juan Iglesias 84

## CARTAS DE LOS LECTORES 85

## NOTICIAS Y EVENTOS

Cecilia Molinari de Rennie 86

**ARIEL:** Revista semestral arbitrada de originales de filosofía.

Nº 20, mayo 2017. Montevideo, Uruguay

<http://arielenlinea.wordpress.com>

[http://issuu.com/revistadefilosofiaariel/docs/ariel\\_12](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](mailto:dbardier@gmail.com)

**Ayudante de Dirección y Corrección de Estilo:** Cecilia M. de Rennie, [articulosariel@gmail.com](mailto:articulosariel@gmail.com)

**2ª Corrección de Estilo:** Carola Saenz

**Editor:** Luis Mazas

**Secretario de Redacción:** Enrique Echegoyen

**Redactor Responsable:** Dardo Bardier.

**Consejo Editorial:** Ing. Dr. Fil. (UdelaR) Lia Berisso (UdelaR, U); Dra. Fil. (UAMx) Andrea Díaz (UdelaR, U); Lic. Enrique Echegoyen (U); Dr. Art Education (UB) Roberto Falcón (U. A. Madrid, Fr); Prof. Fil. Juan Iglesias (ANEP, U); Prof. Fil. (IPA) Mauricio Langon (ANEP, U); MCH/Fil. Ing. Comp. (UdelaR) Luis Mazas (U); H. Fil. (P8-SD) Ricardo Viscardi (UdelaR, U); Bernardo Borkestein (U); Dra. Educ. (UDE) Cecilia Molinari de Rennie (UdelaR, U); y Arq. (UdelaR) 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). Iván Vanióff (Ar). Juan Saharrea (Ar). Guido Arditi (Ar). Ezequiel Jorge Carranza (Ar). Flavia Trindade (Br).

**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); Dr. Rafael Capurro (Un. Tsukuba, Al); Enrique Puchet y Diego Sánchez Meca.

**Diagramado y compaginado de la revista:** Dardo Bardier.

**Grupo fundador:** Fernando Gutiérrez, Bernardo Borkentzain, Lia 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 Poderti, Pablo Romero, Haroldo Stenger, Gabriel Trucillo, Leandro Vieira, Ricardo Viscardi y Dardo Bardier.

**Obra de portada y contratapa:** “*Estela dibujándose en el mar*” de Dardo Bardier 2013. Mar Egeo. ¿Dejamos huellas o sólo estelas?

**Recepción de materiales para ARIEL 21: Apertura el 15 de septiembre y cierre el 15 de octubre 2017.**

**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](mailto:articulosariel@gmail.com).**



## CULMINANDO UNA ETAPA

*Caminante, no hay camino, sino estelas en la mar.*

A. Machado

A los antecedentes necesariamente siguen los consecuentes. Nuestros pensamientos puede que no siempre representen algo real, pero necesariamente suceden en algo real, que es construido por todo lo real a nuestro alcance, incluyendo intrincadamente a nosotros mismos, nuestra comunidad, nuestra especie, nuestro planeta, nuestro sol, y la lista sigue hacia lo macro, pero también sigue hacia lo micro en nuestros órganos, células, moléculas. Nuestros pensamientos están incluidos en nuestro organismo, una unidad concreta que, como cualquier realidad, afecta las cadenas causales y produce efectos reales. Hagamos lo que hagamos, producimos efectos. Algunos premeditados, y otros imprevistos. Algunos pensamientos son claves para alguien o algo, y otros prácticamente casi no le son efectivos.

La gracia no reside en producir efectos, que hasta la piedra más inerte necesariamente los produce por sólo interponerse a algunos caminos causales. La gracia está en que esos efectos sean “positivos” para algo o alguien, una comunidad, una región del mundo, o quizá la humanidad y el planeta enteros. Cada cosa que hacemos tiene consecuencias, por más que algunas son demasiado débiles para que merezcan recordarse.

Los efectos de nuestros esfuerzos deben ser, al menos, senderos en el polvo que faciliten el camino de otros pensadores, y de las futuras generaciones. Porque nuestros antecesores nos facilitaron sendas, muchas veces equivocadas, pero vivimos de las que nos resultaron fructíferas. ¡No alcanza con estelas en el mar! Aunque ellas tampoco dejen el mar tal cual era antes de surcarlo. Estamos intentando hacer una senda más que una estela.

Esta revista de originales de filosofía hoy cumple sus 20 ediciones. Se publicó por primera vez el 2009. En sus tres sitios electrónicos suma cerca de un tercio de millón de lecturas (o vistazos) de interesados a lo largo de medio planeta. Ha cumplido rigurosamente con ser semestral. Está registrada y tiene buena calificación del organismo de control de calidad Latindex. Hemos costeado y donado ejemplares papel a muchas bibliotecas públicas y universitarias. Tiene un amplio cuerpo de árbitros externos. Y recibimos originales de autores de muchos países. En su Consejo Editorial hay Directores de, al menos, otras tres revistas de filosofía y cultura. Otras revistas de filosofía nos citan. ARIEL parece haber “prendido” en el ambiente filosófico local y regional. Ha quedado probado que es posible publicar, aquí, una revista de filosofía con calidad y circulación.

Todo lo bueno de esta aventura indica que tenemos en nuestras manos algo valioso, para la comunidad y para el ambiente filosófico, que debemos continuar y mejorar. Hay una necesidad regional de contar con una revista como ésta para que todos los pensadores se sientan cómodos publicando sus trabajos. Y que se puedan conocer, y así discutir.

El problema es que el ritmo óptimo, y aún el mínimo, de la revista, excede las muy limitadas capacidades de las demasiadas pocas personas que honorariamente la editamos. No somos suficientes para mantener el esfuerzo. Se necesita más cooperación de todos los que quieren que se publique la revista Ariel.

Deberemos repartir mejor la carga de las tareas.

La fecha del N° 21 está fijada para noviembre, pero quizá debamos darnos un lapso de meditación sobre el modo de realizar la revista. Todo dependerá de que se concrete una reorganización interna dura, franca y realista, que ataque la manera práctica de hacer la revista en el futuro. Más democrática, mejor distribuidas las tareas, más colectiva.

Es hora de entrar en otra etapa mejor, la de vuestra mayor colaboración.

Se escuchan voluntarios.-

Dardo Bardier

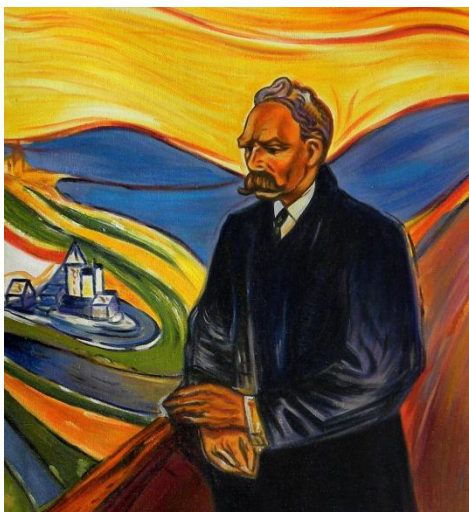


Imagen libre: Friedrich Nietzsche de Edvard Munch.

# LA ESTETIZACIÓN DE LA EXISTENCIA COMO PROYECTO SUPERADOR DE LA MUERTE DE DIOS EN LA FILOSOFÍA DE FRIEDRICH NIETZSCHE.

Iván Vanioff

[ivan.vanioff@gmail.com](mailto:ivan.vanioff@gmail.com)

El artículo se propone tematizar la concepción de “estética de la existencia” en la filosofía de Friedrich Nietzsche. Para ello, en la primera parte se aborda la crítica nietzscheana a la metafísica occidental y su impacto en la subjetividad, luego se analiza el fenómeno del nihilismo y sus efectos, y finalmente se examinan los conceptos de “máscara”, “metáfora” y “actor” para lograr concebir un posible proyecto nietzscheano de estetización de la existencia.

Palabras clave: Existencia, Estética, Muerte de Dios, Nihilismo, Subjetividad.

## THE AESTHETICIZATION OF EXISTENCE AS A PROJECT OVERCOMING THE DEATH OF GOD IN THE PHILOSOPHY OF FRIEDRICH NIETZSCHE.

The article aims to thematize the conception of "aesthetics of existence" in the philosophy of Friedrich Nietzsche. For this, the first part addresses the Nietzschean critique of Western metaphysics and its impact on subjectivity, then discusses the phenomenon of nihilism and its effects. Finally, the concepts of "mask", "metaphor" and "actor" are examined in order to conceive a possible Nietzschean project of aestheticizing existence.

Keywords: Existence, Aesthetics, Death of God, Nihilism, Subjectivity

### 1.- INTRODUCCIÓN

El presente artículo pretende ofrecer los elementos conceptuales necesarios para comprender cómo una de las alternativas nietzscheanas para superar la metafísica es concebir la subjetividad como un proyecto estético. Lo que motivó la presentación de este trabajo fue la percepción de que generalmente la cuestión estética en Nietzsche es abordada a través de sus escritos de juventud, principalmente *El Nacimiento de la Tragedia* publicado en el año 1872. En esta obra, influenciada por el romanticismo wagneriano, el filósofo propone sus conceptos de dionisiaco y apolíneo para comprender la tragedia griega, de este modo, cuando

se habla del arte en Nietzsche se recurre principalmente a las nociones expuestas en esta obra. Si bien este es el primer acceso a las reflexiones estéticas de autor, considero necesario recorrer otro de los caminos posibles prescindiendo de los planteos de aquél joven romántico para hacer una lectura de sus últimos escritos. En este sentido, este artículo prescinde voluntariamente de los planteos estéticos de juventud, para centrarse en alguna de sus obras de madurez.

La presentación está estructurada de manera secuencial, de modo tal que expone un camino a recorrer para comprender cómo es posible afirmar la propuesta nietzscheana de una estética de la

existencia. En la primera parte se abordarán las principales críticas que Nietzsche realiza a la metafísica para desmontar así sus efectos sobre la subjetividad. Aquí la metafísica configura un discurso antropológico mediante ficciones que tienden a homogenizar y cristalizar experiencias. En la segunda parte, se verá que destruir la metafísica genera un horizonte nihilista donde, luego de la muerte de dios, se explicita la inexistencia de una esencia humana y de un sentido último para la vida. Esta instancia de vacío permite asimilar el carácter ficcional de toda verdad y por este motivo promueve la generación de nuevos sentidos e interpretaciones sobre la existencia humana. En la tercera parte, se verá que para Nietzsche la subjetividad humana es concebida como un ejercicio *poiético* continuo, donde uno es creador y obra al mismo tiempo. Para esto se abordarán las relaciones entre el concepto de máscara, la noción de estilo y la figura del actor. Esto permitirá afirmar que la única alternativa posible para la existencia humana es una experimentación estética inserta en un proyecto artístico-existencial. Finalmente, en la conclusión se exponen algunos de los posibles alcances que los planteos nietzscheanos pueden tener para pensar no solo en la filosofía sino también la estetización de las formas de vida actual.

## 2.- LA CRÍTICA NIETZSCHEANA A LA METAFÍSICA

Para Nietzsche la cultura occidental es el resultado de la confluencia de dos tradiciones perfectamente identificadas: el cristianismo y el platonismo. Según el autor de Zarathustra estas dos tradiciones comparten la creencia en la existencia de un mundo más allá de lo sensible, que se presenta como una verdad trascendente a la cual el hombre debe aspirar. De este modo, se logró instaurar una dualidad entre una instancia verdadera que se corresponde con el “ser” y otra dimensión de la falsedad o error. Esta forma de comprender la realidad en términos dualistas dio como resultado la proyección de una matriz metafísica sobre la interpretación de todos los fenómenos del mundo y de las experiencias humanas. Este “ser”, que se caracteriza por ser absoluto, intemporal, universal, único, verdadero, imperecedero, inmóvil, acabado, objetivo y perfecto, se convirtió en el supuesto fundamental sobre el cual se edificaron las principales concepciones religiosas, filosóficas, culturales y morales de occidente. Concebir metafísicamente el mundo supone proyectar esencias en las cosas, conocer significa abstraer la idea de lo sensible para acceder a la “verdadera” condición de lo existente.

La dimensión metafísica inaugurada con Sócrates, consolidada por Platón y universalizada

gracias al cristianismo es una instancia que permaneció encubiertamente presente en los intentos modernos de abandonar las concepciones religiosas y pensar la experiencia en términos racionales. En la segunda de sus *Meditaciones Metafísicas* de 1641, René Descartes reintroduce y actualiza el supuesto metafísico mediante su distinción entre *Res Extensa* y *Res Cogitans*, entre una sustancia cuya esencia es la extensión material o propiedades sensibles y otra sustancia definida por su carácter mental, espiritual o sea, metafísico, el cogito se establece así como la esencia de lo humano (Descartes, R., 2006:130). Por su parte, Kant consolida aún más el predominio metafísico cuando en su obra *Crítica de la Razón Pura* de 1781 afirma la distinción entre *fenómeno* y *nómeno*, siendo este último la representación conceptual de la “cosa en sí” inaccesible (Kant I., 1997:188). Por otra parte, en *Crítica de la Razón Práctica* de 1788 Kant se propone la búsqueda de una ética formal basada en principios universales señalando la importancia del deber para lograr la virtud de toda acción, aquí se establece una oposición entre orientar la voluntad según la razón y el deber o dejarse llevar por las inclinaciones, afectos y pasiones (Kant I., 2012:103).

Estos autores son los principales blancos de la crítica nietzscheana y sirven para ejemplificar la consolidación de los supuestos metafísicos en la modernidad. Esto hizo posible el fortalecimiento de una forma de concebir la experiencia humana en términos esencialistas, donde la existencia se presenta bifurcada por dos órdenes y donde sólo uno de ellos merece ser potenciado. La crítica nietzscheana se define como una tarea de desmontaje y deconstrucción de esas categorías metafísicas para mostrar su carácter contingente y arbitrario (Cragolini, 2003:93). Mediante una labor genealógica Nietzsche logra revelar el carácter ficcional e ilusorio de toda metafísica, señalando sus consecuencias negativas para la vida. Concebir metafísicamente al hombre significa llevar a cabo un proceso por el cual la subjetividad se ve comprendida por categorías estables y absolutas que definen lo humano según una esencia preestablecida. De esta forma, se logra homogenizar las diferentes experiencias de lo humano mediante el agenciamiento de valores metafísicos al cuerpo vivo.

Asimismo, Nietzsche logra mostrar que todo ideal concebido como verdadero es en realidad sólo una ficción y una perspectiva posible a la que se le atribuye el carácter de universal y absoluto. El sujeto no es quien interpreta, sino que el concepto de “sujeto” es ya una interpretación, pero además, los valores que constituyen esa subjetividad también son una manifestación de necesidad metafísica. La subjetividad concebida metafísicamente significa la

aceptación de la existencia de la esencia de lo humano, y que ésta esencia es la única posible. De lo que se trata es de imponer una forma única a lo humano homogenizando las experiencias singulares de la vida y el cuerpo. Detrás de esas ilusiones metafísicas sólo se esconde la expresión de una decadente necesidad, de una voluntad de poder enferma y no una finalidad trascendente para la existencia humana. La crítica nietzscheana asesta en los fundamentos mismos de la metafísica y derrumba toda forma de justificar la finalidad de existencia humana haciendo advenir la nada donde antes había “ser”. De este modo, la aparición de un horizonte nihilista de la existencia humana es uno de los efectos inmediatos del abandono de las definiciones metafísicas. La cultura metafísica ha intentado proyectar un “ser” sobre lo humano para lograr domesticarlo mediante la represión de toda aquella afectividad que no se ajuste a la esencia. Pero lo que Nietzsche denuncia es que ese “ser” es inventado, es una creación humana que proviene de una forma de vida determinada que necesita de esta ficción para conservarse, por esta razón todo intento de esencializar la vida humana mediante la proyección de una verdad sobre la existencia se fundamenta en la ilusión dualista de una experiencia fragmentada en dos grandes órdenes irreconciliables: la verdad y el error.

### **3.- EL NIHILISMO Y LOS ECOS DE LA MUERTE DE DIOS**

Lo que se esconde detrás de la metafísica es la nada misma, la ausencia de valor en sí y la absoluta falta de finalidad de la existencia del hombre. Ontologizar la subjetividad significa agenciar al cuerpo una configuración vital preestablecida que se expresa mediante una valoración metafísica. La enunciación del nihilismo es representada por la frase “dios ha muerto”, la misma aparece en el aforismo Nº 125 de *La Gaya Ciencia* y ha sido arduamente debatida entre los comentaristas del filósofo alemán. A lo fines de este artículo, basta reconocer que el sentido de esta frase alude a la situación en que se subvierte la relación del hombre con los ideales, pues la figura de dios no alude a una deidad religiosa, aunque la incluye, sino que hace referencia a todo aquel ideal que legitima y justifica la existencia humana (Deleuze, G., 2000:39). Lo que ha muerto es la relación de subordinación del hombre con aquello trascendente que daba sentido a su vida. En este sentido, destruir la metafísica significa matar a dios y sumergirse en la desesperación propia del que habita un desierto entre espejismos.

La cuestión del nihilismo aparece con más énfasis en los últimos escritos del filósofo alemán.

En su obra compilada póstumamente concibe un grupo de aforismos bajo el título “El nihilismo europeo”, allí analiza las causas del nihilismo y del desmoronamiento de los valores cosmológicos. Aquí Nietzsche deja en claro que el movimiento nihilista es una expresión de la decadencia y sostiene que el nihilismo significa “que los valores supremos pierden validez. Falta la meta; falta la respuesta al «por qué»” (Nietzsche F., 2000:33). Esta ausencia de sentido es lo que la metafísica pretende ocultar. Pero por otro lado, Nietzsche también remarca que el advenimiento del nihilismo se produce por la lógica propia de toda matriz metafísica. Esto quiere decir que llevar la metafísica hasta sus últimas consecuencias necesariamente hace advenir al estado nihilista, donde la voluntad ya no tiene un ideal al que dirigirse. Para Nietzsche el nihilismo es causa y a la vez efecto de la metafísica.

Pero además de estar asociado a una forma de decadencia, el nihilismo también aparece como una instancia necesaria para destronar los ideales ultraterrenos y habilitar las condiciones de posibilidad de la emergencia de nuevas interpretaciones (Cragolini, M., 2003:85). Aquí no se trata de cambiar un ideal por otro, sino que lo que se pretende es alterar la relación de sujeción que la voluntad tiene con respecto a aquello considerado “verdadero”. Es un momento de subversión donde es posible hacer consiente que no existe un modelo trascendente al cual la subjetividad debe plegarse. En este sentido, el nihilismo también puede ser comprendido como la condición de posibilidad de una forma de vida que asume el carácter ficcional de los valores establecidos pudiendo así liberarse de sus efectos alienantes.

De este modo, la subjetividad ontológicamente alienada por la metafísica llevada hasta sus límites conduce inexorablemente hacia un horizonte nihilista donde la vida carece de un sentido último o de una finalidad preestablecida. El nihilismo logra disolver la supuesta esencia humana al develar la trama ilusoria con la que la metafísica ejerce sus efectos de dominación. Al aceptar la inexistencia de ideales trascendentes, el nihilista se predispone para afirmar el carácter ficcional de toda interpretación mediante la adopción de una postura perspectivista acerca de la verdad. Al respecto, Nietzsche se pregunta:

¿Por qué es ya necesario el surgimiento del nihilismo? Porque al llegar hasta sus últimas consecuencias, los mismos valores que hemos tenido hasta ahora son los que lo hacen necesario; porque el nihilismo es la resultante lógica de nuestros grandes valores y de nuestro ideal; porque debemos experimentar en nosotros el nihilismo para llegar a comprender cuál era

el verdadero valor de estos «valores»... Alguna vez necesitaremos valores nuevos. (Nietzsche F., 2000:32)

En este fragmento Nietzsche señala la necesidad de vivenciar el nihilismo para comprender el valor de los valores que venían rigiendo nuestra vida y también abre la puerta a la necesidad de crear una nueva forma de valor que escape a las estructuras metafísicas.

Finalmente, es posible afirmar que el desarrollo de la crítica nietzscheana a la metafísica deriva necesariamente en la emergencia de una experiencia nihilista caracterizada por la ausencia de sentido último de las cosas. En este sentido, al tomar conciencia que los ideales encubren la nada con “ser” asignándole un sentido único, la verdad se presenta como una ficción totalizante que impedía el surgimiento de nuevas formas de vida. Es en este momento donde comienza a concebirse la subjetividad como una experiencia artificial que ha abandonado aquella ontología objetivante para abrir la puerta a la pluralidad y multiplicidad de sentidos.

#### **4.- ESTÉTICA DE LA EXISTENCIA. LA MÁSCARA Y EL ACTOR**

Ya hemos allanado el camino para comenzar describir algunos elementos que permitan pensar cómo la filosofía nietzscheana propone que el proceso de subjetivación sea comprendido como un dotarse de sentido a sí mismo mediante decisiones estéticas que configuran un estilo singular para la máscara de la existencia.

Luego de la crítica nietzscheana, las concepciones metafísicas que proponen una antropología esencialista aparecen como meras ficciones desde la óptica nihilista. Esto permite que toda definición de lo humano que pretenda ser verdadera y universal sea concebida solo como metáfora alienante agenciada en el cuerpo vivo. Para Nietzsche estas ficciones metafísicas no son necesariamente “falsas”, porque eso supondría la existencia de un ideal verdadero, por ello gracias al advenimiento del nihilismo la dicotomía verdad-falsedad se diluye para dar lugar a una nueva forma de concebir la subjetividad en términos ficcionales. Ya no existe un ideal trascendente al cual adscribir la conducta, sino que el que supera la muerte de dios:

quiere y procura que sea una máscara suya lo que circule en lugar de él por los corazones y cabezas de sus amigos; y suponiendo que no lo quiera, algún día se le abrirán los ojos y verá que, a pesar de todo, hay allí una máscara suya, - y que es bueno que así sea. Todo espíritu profundo necesita una máscara: aún más, en torno a todo espíritu profundo va creciendo continuamente una máscara, gracias a la

interpretación constantemente falsa, es decir, superficial, de toda palabra, de todo paso, de toda señal de vida que él da (Nietzsche F., 2007:70).

Ante la ausencia de verdad y de una esencia humana a la cual circunscribir las potencialidades de la vida, la subjetividad humana se presenta en toda su artificialidad como el resultado de una serie de configuraciones metafóricas agenciadas al cuerpo. Mediante el concepto de máscara, el fragmento anterior hace alusión a esta condición de artificialidad a la que estamos condenados, seamos o no consiente de ello. Pero detrás de la máscara no hay ninguna esencia humana, no hay una “verdad” oculta tras una fachada, detrás de la máscara sólo hay más máscaras y, en última instancia, la potencia de la vida misma. Para Nietzsche, la figura del actor es la que representa esta condición de artificialidad de la existencia y la teatralización de las acciones humanas. Para Nietzsche el actor posee

la falsedad con buena conciencia; el placer en el disimulo irrumpiendo como poder, empujando a un lado el denominado «carácter», anegándolo, en ocasiones extinguiéndolo; el anhelo interior de introducirse en un papel y en una máscara, en una apariencia; una sobreabundancia de capacidades de adaptación de todo tipo que ya no saben satisfacerse sirviendo a la más próxima y estrecha utilidad: todo esto, ¿no es quizá solamente el actor en sí? (Nietzsche F., 2011:303)

Según Nietzsche, queramos o no, estamos condenados a habitar en un mundo de metáforas, sombras, apariencias e ilusiones y que lo único que nos queda es aspirar a la construcción de una máscara, que lejos de ser verdadera, pueda hacer vivible la existencia mediante la afirmación de su potencial singularidad. De lo que se trata, no es de adoptar una máscara como verdadera como lo pretende la metafísica, sino más bien ir configurando una suerte de escenificación de lo posible mediante la permanente actualización de las potencias creadoras que definen la singularidad de lo humano viviente.

La cuestión de la máscara y del actor ayuda a comprender la situación originaria en la que se encuentra la subjetividad humana. Lejos de actuar conforme a la verdad, la humanidad teatraliza el papel que le asignó la metafísica sofocando la diferencia y la pluralidad. Asumir la condición actoral de toda subjetividad permite liberar el juego hermenéutico para configurar e interpretar un papel propio. Al respecto Nietzsche dice:

«Dar estilo» al propio carácter: ¡un gran y raro arte! Lo ejerce el que tiene una visión de conjunto de todo lo que su naturaleza ofrece en lo tocante a fuerzas y a



debilidades y después lo inserta en un plan artístico, hasta que todo aparece como arte y razón e incluso la debilidad extasía el ojo (Nietzsche F., 2011:223).

Si el hombre está condenado a vivir una ficción, la única alternativa para realizar su existencia es llevar a cabo un proceso *poiético* sobre sí mismo concibiéndose de esta forma al mismo tiempo como creador y como obra. No se trata de guiarse por preceptos morales ni por ideales trascendentes, sino que la subjetividad debe ser comprendida como un permanente proceso de asignación e interpretación de sentidos insertos dentro de un proyecto estético. La naturaleza a la que hace referencia Nietzsche en el fragmento anterior no alude a una “naturaleza humana” comprendida como una esencia metafísica. Allí el término naturaleza indica nuestra herencia histórica y personal junto con todo tipo de configuración afectiva que se acarrea del pasado, la máscara no encubre un vacío como lo hace la ficción metafísica, sino que dota de nuevos sentidos a nuestras virtudes y debilidades logrando integrarlas en un estilo singular y único.

La propuesta nietzscheana apunta concebir la vida como un proceso experimental en el cual nos dotamos permanentemente de sentido a nosotros mismos configurando subjetividades plurales definidas por el estilo de la máscara que es asimilado. Todo discurso que proponga una esencia o naturaleza humana concebida de manera a priori como verdadera termina reproduciendo una antropología metafísica. La vida concebida como fenómeno estético es la alternativa nietzscheana a los efectos totalizantes de la metafísica, que sólo pretende regularizar la experiencia humana a costa de impedir la emergencia de nuevas formas de vida. En este sentido Nietzsche sentencia: “como fenómeno estético, la existencia nos sigue siendo soportable, y a través del arte nos han sido dados ojos y manos... para poder hacer de nosotros mismos un fenómeno de ese tipo” (Nietzsche F., 2007:146).

## 5.- CONCLUSIONES

La muerte de dios anuncia la apertura del horizonte nihilista donde la existencia humana carece de finalidad y de una esencia a la cual plegarse, este desamparo existencial es una instancia necesaria, ya que para hacer emerger las fuerzas creadoras del hombre primero hay que desterrar los vicios metafísicos que determinaban el modo en que se subjetivaba el animal humano. El advenimiento del nihilismo desmorona la metafísica occidental y obliga a replantear los términos en que se concebía la subjetividad, luego de la muerte de dios se hace imposible volver a plantear modelos humanos

basados en criterios absolutos, universales y trascendentes que siempre oprimieron toda expresión vital que afirme la diferencia y la singularidad.

Es posible afirmar que los planteos nietzscheanos abordados derivan necesariamente en una estetización de la existencia humana, queramos o no, seamos conscientes o no, estamos condenados a habitar en un mundo de ficciones y obligados a representar un papel. El desmontaje de la metafísica permite revelar sus intenciones totalizadoras que impiden el surgimiento de la improvisación, la singularidad y la pluralidad. La alternativa es insertar nuestras acciones dentro de un plan estético concebido como la definición de un estilo particular y propio. En este sentido el ser humano debe realizar un ejercicio *poiético* sobre sí, donde él mismo es concebido al mismo tiempo como artista y a su existencia como una obra artística.

Esta senda abierta por Nietzsche ha sido retomada por diversos filósofos durante el siglo XX. La muerte de dios y el horizonte nihilista es una cuestión que retumba fuertemente en los planteos existencialistas de Jean-Paul Sartre y Albert Camus. Asimismo, la concepción estética de la existencia es uno de los temas principales de las últimas clases que dictó Michel Foucault. Siguiendo la línea francesa es posible encontrar los ecos del planteo nietzscheano en algunas concepciones de Gilles Deleuze referidas a la afirmación de la diferencia. En la misma dirección es también retomado el filósofo alemán por la corriente hermenéutica, principalmente el italiano Gianni Vattimo que define la subjetividad como un ejercicio continuo de interpretación.

Pero más allá de las posibles incidencias dentro del campo de la filosofía, creo que el planteo nietzscheano referido a la estetización de la existencia humana puede ofrecer elementos para pensar las nuevas formas de subjetividad actual. En una época en la que la humanidad ha llegado a una sobre estimulación sensorial mediante la tecnología, donde la política apela cada vez más a estrategias de marketing para configurar un estilo de político, donde la información se ve atravesada por intereses que exceden la pretensión de objetividad, donde se consolida una ética individual y relativista. El mercado ya no ofrece “la verdad”, ofrece formas de vestirse, de comportarse, de consumir, de sociabilizar brindando productos dentro de una situación escenificada que nadie concibe como verdadera, pero que sin embargo convence. Y esto por no hablar de las nuevas tecnologías de realidad aumentada y realidad virtual que promueven explícitamente la artificialidad como recurso o de la configuración de perfiles en las redes sociales. Todos estos fenómenos son susceptibles de ser analizados como emergentes de un

horizonte de artificialidad que la cultura contemporánea plantea como alternativa de superación al nihilismo. Las tendencias ya no se presentan como “la verdad” sino que se muestran como “lo distinto” y “lo innovador”, y en este sentido incluyen la cuestión de la singularidad de la forma como lo deseable. De esta forma, ya no deseamos ser verdaderos, buenos o justos sino que deseamos

sentirnos diferentes y en este sentido la oferta para estetizar la existencia se presenta anclada a los intereses del mercado. Se hace notar entonces, como, salvando algunas cuestiones, Nietzsche preanuncia de algún modo uno de los fundamentos de las formas de subjetivaciones actuales basadas en ficciones y metáforas.

#### **Donde seguir leyendo:**

**\*NEHAMAS, A. (1985). *Nietzsche. La Vida como Literatura*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.**

**\*VATTIMO, G. (1985). *La Voluntad de Poder y el Destino del Sujeto*. En *Introducción a Nietzsche (113-135)*. Barcelona: Península.**

## **6.- Bibliografía**

**CRAGNOLINI, M. (2003). *Nietzsche. Camino y Demora*. Buenos Aires: Biblos.**

**DELEUZE, G. (2000). *Nietzsche*. Madrid: Arena.**

**DESCARTES, R. (2006). *Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Espasa Calpe.**

**KANT, I. (1997). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara.**

**KANT, I. (2012). *Crítica de la Razón Práctica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.**

**NIETZSCHE, F. (2000). *La Voluntad de Poder*. Madrid: EDAF.**

**NIETZSCHE, F. (2007). *Más Allá del Bien y del Mal*. Madrid: Alianza.**

**NIETZSCHE, F. (2011). *La Gaya Ciencia*. Madrid: EDAF.**

**VATTIMO, G. (1992). *Más Allá del Sujeto*. Nietzsche, Heidegger y la Hermenéutica. Buenos Aires: Paidós.**



**Iván Vanióff: Licenciado en Filosofía de la Universidad Nacional del Nordeste. Docente e investigador en la Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura de la UNNE. Becario Doctoral del CONICET y la UNNE, realiza su doctorado sobre la impronta nietzscheana en el debate biopolítico contemporáneo.**

Recibido el 15/4/17. Aprobado: 23/4/2017. Visto bueno del autor: 19/5/2017.-

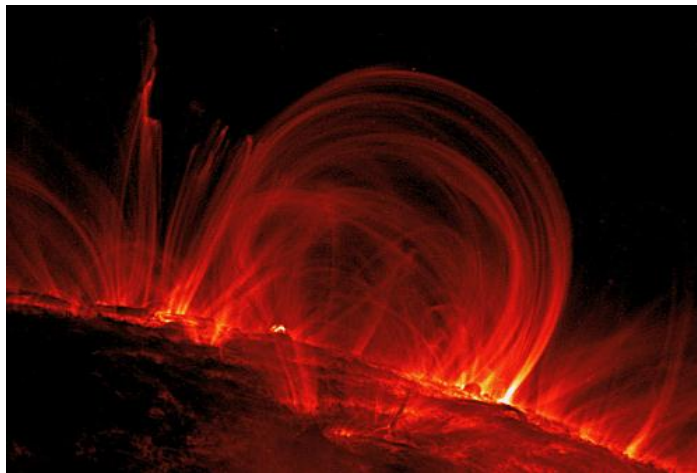
## **NOTICIAS**

**ENCUENTRO NACIONAL DE FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN**, año 2015, enlace para acceder a una publicación de Formación Docente:

[http://cfe.edu.uy/images/stories/pdfs/publicaciones/2016/libro\\_enc\\_filosofia\\_educacion.pdf](http://cfe.edu.uy/images/stories/pdfs/publicaciones/2016/libro_enc_filosofia_educacion.pdf)

**CURSO “Introducción al pensamiento uruguayo”**. Los días 5, 12, 19 y 26 de julio de 2017. Centro Cultural de España, Rincón 629 esquina Bartolomé Mitre. Montevideo. A cargo del Lic. Horacio Bernardo. <http://www.cce.org.uy/introduccion-al-pensamiento-uruguayo-curso-a-cargo-de-horacio-bernardo-uy/>

**XVIII Jornadas de Pensamiento Filosófico. Nuestra filosofía frente a los desafíos actuales**. Los días 9 y 10 de junio 2017, la FUNDACIÓN FEPAI realizó este evento en Museo Roca-C.A.B.A, Argentina.



## LA *COSA*, INGÉNUAMENTE CONCEBIDA Y LA UNIDAD CONCRETA

Dardo Bardier C.  
[dbardier@gmail.com](mailto:dbardier@gmail.com)

En el artículo anterior resumimos una descripción genérica de cómo-son-allí (en lo real) las unidades concretas (lo uno real), en general y por tipos, según lo que está a nuestro alcance saber, por oposición a las descripciones más orgánicas e ingenuas llamadas *cosas*.

Ahora resumiré una crítica a cómo-concebimos-aquí (en nuestra cabeza), lo que atendemos de lo real allí. Cómo las *cosas* suelen ser representaciones muy deformadas de lo real, y cómo podemos aprender a corregirlas. Para ello, hoy se dispone de una mega batería de datos, descubrimientos y destapes<sup>1</sup> sobre lo real, pero falta un encare filosófico más realista, al más alto nivel. Lo real es sin grados en cuanto a que es real. No hay realidad menos real que otra. Pero nuestra concepción de lo real es más o menos realista de acuerdo a los conocimientos y concepciones de cada época, lugar, grupo humano y trayectoria de cada persona.<sup>2</sup> Debemos criticar qué significados atribuimos usualmente a la noción de *cosa, ser, ente, entidad, objeto y unidad-concebida*.

Palabras claves: cosa, unidad inclusiva, realidad inclusiva, categoría inclusiva.

### THE NAIVELY CONCEIBED *THING* AND THE CONCRETE "UNITY"

In a previous article I summarized a generic description of how-are-there (in the Real) the concrete units (the *one* Real), in general and by types, according to what is available for us to know, as opposed to more organic and naive descriptions called *things*.

Now I will summarize a critic of how-we-conceive-here (in our head), the portion of reality we attend there. How *things* are very deformed representations of the reality, and how we can learn to correct them. To this end, we have today a mega battery of data, discoveries and exposés about the real, but what is needed is a more realist philosophical approach, at the highest level. The reality is without degrees as to what is real. There is no reality less real than another. But our conception of the reality is more or less realistic according to the knowledge and conceptions of each time, place, human group or trajectory of each person. We must criticize which meanings we usually attribute to the notion of *thing, being, entity, object, and conceived-unity*.

Key words: inclusive unity, inclusive reality, the one, conception of the thing, epistemology.

<sup>1</sup> *Destape* cognitivo: librarse de pre-juicios ideológicos que impiden ver lo que está ante nuestros ojos.

<sup>2</sup> Podemos considerar distintas amplitudes del *aquí* (y, según el caso, una de ellas puede ser la más realista): 1- Nuestro cuerpo con todo su equipamiento asociado, en sus diversas escalas. 2- Nuestro cuerpo desnudo. 3- El conjunto o parte de **las unidades-neuronales** reales, de nuestro sistema nervioso central. Las realidades en nuestra cabeza que procesan las cadenas de información. Debemos tratar de entender cómo funciona orgánicamente nuestro cerebro. 4- **Las unidades-conceptuales** reales, propias del funcionamiento de las anteriores, representaciones mentales, conscientes o no, que pueden ser más o menos realistas. Se trata de entender cómo funciona nuestra mente en nuestro cerebro. Hay muchos avances en las investigaciones de lo orgánico que afectan lo conceptual, pero deberemos seguir haciendo la comparación clave: cómo concebimos *aquí* la realidad atendida versus cómo es ella, *allí*.

## ¿QUÉ Y CÓMO ES UNA UNIDAD-CONCEBIDA, AQUÍ?<sup>3</sup>

Hasta ahora hemos tratado algunos rasgos generales, comunes a diversos tipos de unidades-reales.<sup>4</sup> **Qué y cómo le-es**, en general, algo real a cada otro algo real a su alcance, en sus interacciones, ya sean externos o internos. Cómo una unidad concreta afecta o cómo es afectada por cada otra unidad a su alcance, de a una o de a muchas, incluso por sí misma en diferente instante.<sup>5</sup>

Cuando nos sentamos, por un lado, ese *algo-en-interacción* es nuestro cuerpo **aquí** (internamente con todos nuestros órganos, incluyendo nuestro cerebro y sus trabajos; y externamente con algunos complementos como vestimenta, herramientas, etc.) y, por otro lado, cierta unidad **allí** (quizá una silla). Y necesariamente habrá diversas relaciones entre partes del cuerpo y de la silla.

Además, si nuestro sistema nervioso central, también aquí, atiende a esa interacción y a esos aquí y allí, y si los percibe y concibe, nos estamos refiriendo a los **objetos** de nuestra atención (quizá objetos sensibles).

Cualquiera que sea el modo en que concebimos esos objetos, si en algo atendemos su unidad, serán **unidades-concebidas**. Estas se pueden concebir intuitivamente o apelando a lo que sabe la comunidad y la ciencia.

Si atendemos las unidades reales *sólo intuitivamente, sólo orgánicamente, con realismo ingenuo, exclusivamente con las valiosas pero parciales y escasas herramientas que la especie nos da, con muy poco de corrección colectiva, entonces esa unidad-concebida, será la simple, operativa, cotidianamente útil y muy cosificada cosa*.

Si investigamos a las unidades-reales con mucho trabajo, sabiduría, filosofía realista, equipo interdisciplinario y equipamiento colectivo y reconociendo lo que la humanidad, su evolución y su cultura (y sobre todo, su ciencia) nos han dado de lo que saben, lo

hacemos mediante **unidades-concebidas del modo más realista posible**. A veces se les llama *hechos-científicos*.

No hay modo de que la *cosa* y el **hecho-científico** puedan ser extremos perfectos que podamos encontrar en algún ejemplo real. Toda unidad cosificada por un *cosificador* (como lo somos nosotros) depende en algo (a veces mucho, a veces poco) de las capacidades del momento, de los *a-priori*, que inevitablemente son provistos por la especie, la comunidad (con su ciencia) y el aprendizaje previo, como resultado *a-posteriori* de sus experiencias. Por su parte, ni la ciencia más dura escapa a estar dentro de la humanidad, con sus *a priori* evolutivos que vienen de los millones de años de experiencias.<sup>6</sup> Es decir, entre la descripción de la unidad-real más cosificada como *cosa*, hasta la más investigada como hecho-científico-filosófico, **hay toda una gama de perfiles diferentes de realismo**, a veces más operacionales para algo, a veces más operacionales para otro algo. Realismos a veces más genéricos, a veces más detallados.

Como consecuencia, las unidades científicamente concebidas **a veces requieren palabras distintas** que las *cosas* (si digo “*ese álamo plateado*”, un botánico me corrige y dicen que es un “*Populus alba*”), pero a veces se puede usar la misma palabra sin mayor pérdida de sentido (*cuerpo, cerebro, silla, cola*), aunque necesariamente no atienden exactamente lo mismo en algunos aspectos y escalas accesibles a los seres humanos (ya sean personas, comunidades u órganos).

**La unidad-concebida nunca es perfectamente igual a unidad-real**, pero hay comprobaciones de que suele ser más realista si usamos la ciencia que si sólo usamos nuestros sentidos-cerebro sin cultivar.

**Las unidades reales, allí, no necesitan ser atendidas** por alguien, aquí, para ser reales de pleno derecho. No necesitan ser “objetos de nuestra atención” para ser realidades. No necesitan ser *cosas* nuestras. No necesitan ser temas de investigación científica. Las realidades no son como juguetes que creáramos de la nada para jugar y que luego regresan a la nada.

Pero, aunque no sepamos exactamente qué son y cómo son, *sabemos que siempre hay realidades allí, las atendamos o no las atendamos*, porque cada vez que supusimos que no las había, aparecieron

<sup>3</sup> Haré una convención: En letra Georgia lo que creo que es la versión científica y filosófica más dura de lo real. En letra *Lucida*, la versión más ingenua, animal u orgánica de lo mismo. Notará que tal separación es muy difícil.

<sup>4</sup> Según lo que poco que conozco de lo que la ciencia y la filosofía publican y ha llegado a mí.

<sup>5</sup> Lo que en el pasado se separó de algo, exteriorizándose o interiorizándose, cambiándolo, al regresar afecta el presente de ese algo, cambiándolo nuevamente. Dando un ejemplo tosco: del Sol A parte un chorro de plasma, quedando Sol B, pero la gravedad hace retornar ese plasma y afectar al Sol B, convirtiéndolo en Sol C, parecido al Sol A. En general, somos consecuencia de lo que actualmente nos pasa interior y exterior, y de lo que fuimos en-sí y fue nuestro ámbito en-relación.

<sup>6</sup> No sería franco si no mencionase que me gusta leer revistas científicas y me divierto con todos los pre-juicios y concepciones insostenibles de la realidad que los investigadores tratan de sacar por la puerta pero se cuelan por la ventana. Y cómo la “verdad científica” cambia.

pruebas de nuestro error. Y sería un sinsentido dramático creer que algún lugar del universo esté... ¡ocupado por nada! <sup>7</sup> A lo real lo solemos atender de modo más o menos realista. Realismo que casi siempre ha sido tal a los efectos de vivir. *Nuestro organismo ha evolucionado millones de años, siempre castigado cuando erró su realismo-para-vivir. Por pobre, parcial y escasamente que lo concibamos, bien o mal, si algún resultado nos ha dado, en general, alguna correspondencia tiene. Pero debemos esforzarnos por ajustarnos mejor a lo real.*<sup>8</sup> Las unidades-reales, allí, pueden producir, si hay alguien que las atiende, aquí, las más o menos correspondientes unidades-concebidas. Inevitablemente *ensambladas según las características-del-ser-aquí, de un ser humano; un ser vivo que sufre y/o se beneficia en su interacción con las realidades. Somos algo que recibe y procesa la información, cuando puede y cómo puede, y para lo que le conviene, con los a priori que dispone por evolución, cooperación y logro personal.*<sup>9</sup>

Si la unidad real atendida se ve afectada y afecta, si es capaz de acciones y reacciones, si ante otro algo ofrece su resistencia, al menos por su inercia, o, en el mejor de los casos, si la potencialidad interior de su organismo/mecanismo es tan sofisticada que podamos hablar de *sentir y responder*, quizá estemos refiriéndonos a un ser vivo, quizá a nosotros mismos, a nuestro sistema nervioso central, a nuestra consciencia. *Somos realidades capaces de atender. Como sujetos es que atendemos la realidad.* Pero, entonces, de un modo elemental, como toda realidad es capaz de ser afectada y de afectar, **todas las realidades son sujetos de lo que les pasa y hacen pasar.** Todas son afectadas y ninguna se deja llevar sin oponerse limitadamente, por poco que sea. En las realidades vivas más organizadas, con enormes cantidades de diferentes y cambiantes nodos capaces de ser afectados y afectar, capaces de sentir y responder, hay todo un largo camino desde el allí hasta el aquí. Pero, en las más elementales, antecedentes y consecuentes están juntos en tiempo y espacio.<sup>10</sup>

*Las unidades-concebidas lo son según la percepción personal y/o la detección colectiva, propia de la concreta unidad-*

*inclusiva que atiende.* Si, de la interacción entre dos *qué-cómo*, nos vienen cadenas causales informativas que terminan llegando a nuestra consciencia u otros destinos capaces de sentir y responder, ya no estamos hablando de las **espumas causales** originadas en cada unidad-real, ni de cualquier **cadena causal** entre realidades allí, *sino sólo de finas y orgánicamente muy controladas líneas de información* entre el allí real y el aquí sensible y responsable, también real. *Se trata de testimonios de información, percepción, evaluación o conocimiento de los hechos o unidades reales. Si una conciencia humana se quiere conectar con otra conciencia, lo hace mediante cadenas causales de información externa. Que conexiones interiores, no es posible.*<sup>11</sup> *En tal caso, un aquí es un allí para ese otro aquí, logrando quizá información mutua, o sea, comunicación, diálogo, cooperación mutua. Cuando las pensamos, las unidades reales allí se transforman aquí en unidades concebidas, cosas o hechos científicos.*

*Las cosas-concebidas, más o menos representativas de las unidades-reales, tienen un gran componente de quien(es) la(s) concibe(n), además del componente dependiente de lo real atendido. No solamente de la persona ahora, sino de toda su trayectoria, de su comunidad y de su especie, que dan las bases de su concepción de la realidad. Y la concepción que naturalmente se va consolidando es la que haya dado resultado para vivir, que no impida reproducirse y transmitirse, en cada nivel (órgano, persona, comunidad, especie). Es decir, nunca es una concepción perfecta de la unidad-real-atendida, sino que es una concepción de lo real según las capacidades e incapacidades de percepción, no consciente y consciente, de la **unidad-inclusiva-a-los-efectos-del-vivir-humano.** No es tal cual lo que de allí atendimos, sino nada más, pero nada menos, que un extracto, aquí, de lo que de allí nos interesó, en cuanto a lo que nos hemos preparado y destapado para entender en cuanto nos afectaría o afectaríamos.*

Si la información llega a los sentidos de otros animales, penetrando hasta su cerebro, es su **percepción animal real**, su -cosa, quizá realista-a-los-efectos-de-vivir-de-esa-especie-

<sup>7</sup> Categorías Inclusivas, capítulo 4, El vacío.

<sup>8</sup> De la Visión al Conocimiento, capítulo 18.

<sup>9</sup> Crítica a la noción de unidad III: Ariel 11:68.

<sup>10</sup> Categorías Inclusivas, capítulo 13.

<sup>11</sup> Escalas cooperantes, capítulo XI, Conciencia de escala y escala de conciencia.

y-animal-concreto, según su organismo, evolución, comunidad y aprendizaje.

Si la información llega a ojos y detectores dentro de organizaciones equipadas especialmente para recibirlos y tratarlos con costumbres, teorías y métodos previamente preparados, con archivos y bibliotecas consultables, por comunidades o partes de ellas, estamos hablando de la **detección-colectiva**.

La construcción de la detección puede comenzar con algunos descubrimientos personales, cierta inter-subjetividad, creación de teorías y suposiciones, pero pronto será **propia del grupo** y no tanto de los proponentes.

Si además se aplican métodos científicos, instrumentos calibrados y todo lo disponible en un ámbito científico, se trata de **detección-científica**, en sus diversas escalas y modos.

Si las cadenas causales informativas llegan a sensores y procesadores artificiales, quizá robóticos, estamos hablando de **percepción-robótica**, quizá autónomamente realista-a-los-efectos-de-su-funcionamiento-operativo y, en último término, quizá de sus fabricantes y usuarios humanos.

Es decir, **la cosa es diferente según cada diferente cosificador** y diferente fin.

En cada caso, las unidades-concebidas en esos distintos modos de recepción serán en algo diferentes y en algo iguales, entre sí y respecto a las unidades reales. **La verdad-personal, la verdad-colectiva, la verdad-científica, la verdad-animal, la verdad-robótica, no son necesariamente iguales, pero tampoco son necesariamente muy diferentes.** Están unidas por lo que allí hay. En cada modo de verdad se configuran unidades-concebidas un tanto diferentes, por haber sido procesadas, las cadenas causales provenientes de la unidad real atendida, de modo un tanto diferente. Para saber sus diferencias hay que investigarlas y criticarlas.

## ¿QUÉ TAN REALISTA ES LA COSA-CONCEBIDA ?

Hay, pues, tipos y grados de verdad. **La unidad-percibida ingenuamente por humanos, la cosa, ¿qué tan "bien" representa a la unidad-concreta atendida?** Esto depende de los criterios de verdad de hecho (no necesariamente los dichos) de las capacidades de concebir de la unidad receptora, y de su realismo-

interesado. No solamente de cómo realmente es lo real allí para lo real aquí, sino también de cómo creemos que es lo real en general. Y ese creer es directamente dependiente de los a priori que la especie, que la comunidad y que nuestra vida nos han dado a posteriori de sus experiencias. La interacción nos afecta, no solamente según lo que nos sucede como conjunto (corporalmente, con nuestro equipaje asociado), sino también porque, a los efectos de elaborar respuestas, parte de los efectos de la interacción los recibimos y procesamos con el sistema nervioso central (mayoritariamente no de modo consciente). Lo hacemos según nuestras capacidades especializadas de percepción personal (o de detección en cuanto somos parte de un colectivo investigador), en las cuales hay un perfil receptor y procesador de información, una estructura a priori, un tracto orgánico heredado de la especie, evolucionada durante millones de años, con un afinado en nuestra infancia en el aprendizaje en comunidad.<sup>12</sup> Ese aquí se **combina con el perfil que nos llega de la realidad**, allí. No de toda la espuma con-causal emergente de ella, sino solamente de las pocas y finas hebras causales que nos llegan y afectan, entre las cuales están las aún más finas cadenas informativas, que penetran controladamente por nuestro organismo y avanzan canalizadamente por nuestros órganos sensibles. Y, si usamos instrumentos, se **agrega el perfil** de capacidades de tales instrumentos y sus perfiles de comunicación de datos a un humano. ¿Qué tan limpios están tus lentes? La causalidad allí, la de lo atendido y la causalidad aquí, la de lo que atiende, son parte de una causalidad a mayor escala, allí/aquí.

Se llama *verdad* a la correspondencia entre la realidad aquí con la realidad allí. Es una re-presentación aquí de lo que se presenta allí. Pero no en todos sus aspectos y escalas, pues eso sería inalcanzable para cualquier ser vivo, sino sólo de que podamos re-presentar y necesitemos para vivir (sobre todo, nos sirve lo que nos diga cómo se comportarán los hechos y con qué leyes lo harán). Pero **las leyes aquí, que representen las leyes allí, no pueden ser idénticas a éstas, pues**

<sup>12</sup> Capítulo 9. Período crucial, de *El color, la realidad y nosotros*.

sucedan en soportes y ámbitos distintos, en aspectos quizá distintos, y en escalas quizá distintas, en otra unidad real. *Sólo pueden ser homeo-leyes<sup>13</sup>, con sus homeo-rangos, construibles y manejables por un cerebro, que correspondan lo mejor posible a las leyes allí, al menos a los efectos de operar, en cierto rango de ciertos aspectos. Esas leyes-representativas, a veces, permiten prever y planificar con tiempo suficiente para operar en lo atendido. Esa coincidencia parcial, escasa y pobre, propia de las verdades-operativas, obviamente no es de toda la realidad allí, ni en todos sus aspectos, ni en todas sus escalas, ni en todos sus componentes. Es cosificada, generalmente al grado de hacernos concebir la rica realidad como pobres cosas. Ese cosificado no es lo mismo que simplista. Cosificación que es realizada por nuestros órganos de información, que en los humanos son extraordinariamente cosificadores, mucho más que en cualquier otro animal.* Estos órganos han evolucionado en la larga experiencia de la especie, de las comunidades y de las personas, según las condiciones del planeta.<sup>14</sup> Cosifican de acuerdo a ello. O sea, al observar y criticar nuestros sentidos-cerebro, siempre estamos hablando no de la verdad en abstracto, sino de **verdad-a-los-efectos-de-sobre-vivir**, de vivir y prosperar. Salvo cuando nos damos cuenta de nuestras restricciones orgánicas y tratamos de superarlas científica y filosóficamente.<sup>15</sup>

## LAS UNIDADES-PERCEPCIBIDAS DE LAS UNIDADES-ATENDIDAS

En el aquí orgánico, en nuestros sentidos-cerebro, hay muchos niveles de procesadores y de sus resultados [lo que se eleva a el, o a los siguiente(s) procesador(es)], desde los primeros procesamientos periféricos a

<sup>13</sup> Homeo-ley (ley similar), ley en un ámbito que tiene cierta correspondencia, o puede ser codificada para que coincida, al menos en cierto tramo de escalas en cierto haz de aspectos, con otra ley en otro ámbito. Si coincidiese en todo, no sería una ley similar o igual, sino la misma, en el mismo lugar de los hechos, y no tendría ventaja para el ser vivo. Lo **mismo** es distinto que **igual** (o similar), y ambos son distintos que **idéntico**.

<sup>14</sup> El primer cosificador es el planeta Tierra, que filtra, absorbe y refleja unas radiaciones y no otras.

<sup>15</sup> Las superamos con conocimiento en colectivo, con ciencia, con comunicación. Los modos de encare no son sólo dos, sino varios: Lo real allí. Lo real aquí. Lo real aquí afectado por lo real allí. Lo real aquí que representa mejor o peor lo real allí. La relación real entre lo real allí y lo real aquí, en las diversas etapas y modos de procesamiento.

la información, hasta que es entregada a diversos sub-órganos de resolución siente-responde y a nuestro consciente. Cada unidad procesadora entrega algo un tanto procesado a la siguiente unidad del tracto cognitivo. Le da un **valor agregado de inteligencia-orgánica**. Finalmente tenemos una unidad-orgánica real, aquí, que quizá representa una unidad-atendida real, allí: *la unidad-concebida o representación, la cosa*. Las unidades concretas que son nuestros órganos de información, nuestros sentidos y cerebro, con sus innumerables sub-unidades, tienen sus características propias, sus esferas de cuantías de cualidades en su ser propio y en su labor de cosificar: *Las unidades-representantes, lo que se maneja y se transmite en el proceso (desde su modo más burdo, como cosas, o en su modo más realista, como unidades-detectadas como hechos científicos-filosóficos), son muy condicionadas, afectadas y restringidas por tal proceso.* La unidad persona concreta, como parte y evento de la humanidad, contiene a la unidad sistema nervioso central concreto, que a su vez contiene a la unidad-orgánica-procesadora concreta para el caso, que contiene *la unidad-concebida, como esfera limitada, parcial, escasa, pobre y útil, de escalas y aspectos representativos de lo atendido. La información sigue vías en línea y en paralelo, camino la consciencia principal y otros nodos de respuesta. En cada paso hay recepción-decisión-emisión (o aferencia-nodo-eferencia).* **Cada nodo del tracto cognitivo aporta su trabajo cosificador.** Hay innumerables nodos siente-responde en innumerables escalas de aspectos, todos finitos. *En cada una de las etapas se conforman unidades-de-trabajo-a-los-efectos-de-responder-a-lo-que-se-atiende-adecuadas-para-ser-tratadas-en-las-sigientes-etapas, camino a procesadores aún más centrales. Sólo cuando llegan a los órganos centrales de sentir y responder empieza la cadena de procesamientos efectores para operar entonces a escala orgánica, personal, grupal e institucional. Sólo entonces hay diferencia entre cosa y hecho trabajado quizá científicamente. Todos imponen sus restricciones. En cada etapa del proceso la información se enriquece con lo que los procesadores puedan agregar de realismo-útil, y se empobrece por lo que en ellas no se puede o no les conviene transmitir. Para*

muchas variables y rangos de valores somos ciegos.<sup>16</sup>

Para nosotros, la situación, en lo real allí, integral (en todos los aspectos, cualidades o variables atinentes), entera (en todas las escalas involucradas) y total (en todas las unidades del caso) **nos es innecesariamente compleja para vivir**. Nos sería intratable o inmanejable a menos que se disponga de objetivos que restrinjan el trabajo, *por lo que siempre es simplificada, bien caricaturizada, esquematizada*. Si atendemos la conformación orgánica de las unidades de comunicación que llamamos conceptos, debemos ser muy cuidadosos y librarnos de prejuicios *que los podrían suponer como si fuesen cosas, como la mesa o la silla*. Los conceptos no son cosas, sino de cosas.

De la unidad inclusiva silla/moléculas/habitación en todos los niveles micro, meso y macro en que funciona, *tenemos el concepto exclusivista de 1 silla, que nos facilita tener rápida y sencillamente la representación aislada de la misma, pero, como realidad neuronal, no es una silla, ni cómo una silla, sólo sigue ciertas homeo-leyes en homeos-aspectos y escalas que funcionan como paralelas a lo real atendido*. Para muchas unidades reales que son repetidas y conocidas, *tenemos una unidad conceptual ya almacenada, quizá desde nuestra infancia. Que a veces sigue toda la vida igual, que a veces va siendo modelada. Pero ese almacenado no necesita serlo como quién almacena tortas, sino más bien como quién tiene su receta y dispone de los ingredientes al por mayor. Como libros impresos a pedido. Como figuras en la PC. Se almacenan aspectos y escalas, apelables en el momento de concebir*. En lo real allí están las unidades reales, cada cual con sus tipos de comportamiento y grados de hacerlo. En lo real aquí, el cerebro también es así, *pero utiliza almacenamientos más económicos y seguros*. El concepto de auto incendiado no nos quema. La idea de muerte no nos mata.<sup>17</sup>

*La unidad percibida, así sea en el modo tosco de cosa, aquí, en nuestra*

*imaginación dentro de nuestra cabeza, representa a otra unidad allí, pero como realidades no son iguales, ni son necesariamente en los mismos aspectos, ni son sólo reducciones a escala, ni son con la misma consistencia, y ni siquiera es una unidad en el mismo sentido que lo es aquello que atendemos. Sólo sirve que sea más o menos correspondiente en lo que nos sirve para entender y operar. Cada uno de los valores de variables "interesantes" allí, se representa con otros valores de quizá otras variables, aquí. Incluso hay rangos de valores (longitud de onda) que se representan como variables (colores) cada una con sus menores rangos propios.<sup>18</sup> Las transgresiones cuanti-cualitativas son herramientas básicas del trabajo cerebral.<sup>19</sup> Las reducciones y ampliaciones de escala, las mutaciones de escalas-a-aspectos y de aspectos-a-escalas se hacen todo el tiempo.<sup>20</sup> Esa unidad así ensamblada a pedido, es rápidamente utilizable y manejable, permitiendo ensayar previamente, rápidamente y sin peligros, soluciones que en la realidad no hay modo de ensayar sino cuando los hechos ya están encima.<sup>21</sup>*

## SIMPLICIDAD/COMPLEJIDAD DE LAS UNIDADES CONCEBIDAS

*Las concepciones aquí, de las unidades de allí, siempre tienen sus propios grados de simplicidad /complejidad, pero ello no necesariamente implica que lo real atendido sea tan así de simple o de complejo. A veces tenemos nociones simples de realidades complejas/simples, o nociones complejas de realidades simples/complejas*. En lo real, la simplicidad/complejidad depende de en qué tipo de interacción, en qué aspectos y en qué rangos de escalas suceden los hechos principales. Lo mismo que en ciertas condiciones es simple para algo, es complejo para otro-algo-en-otras-condiciones (o para el mismo en diferente momento y encare). Un mismo choque vial es algo complejo para los

<sup>16</sup> De la visión al conocimiento. Tenemos incontables capacidades para resolver cómo percibir y cómo actuar que en ningún momento pasan por la consciencia, pero sí por nodos siente-responde.

<sup>17</sup> No es el objetivo de esta propuesta proponer cómo exactamente se forma la imagen en nuestro cerebro de cada realidad que convertimos en cosa u objeto de nuestro pensamiento. Sólo indicamos que las unidades-concepto necesitan simular, pero no necesitan ser, unidades-compactas.

<sup>18</sup> Escalas cooperantes: 118, 129.

<sup>19</sup> Escalas cooperantes, capítulo III.

<sup>20</sup> Escalas cooperantes, capítulos III y IV.

<sup>21</sup> De la visión al conocimiento, capítulos 17 y 18. *El color, la realidad y nosotros, capítulo 1: Procedimientos Orgánicos de Selección de la Información (POSI). Capítulo 9: Período crucial de sensibilización a las diferencias finas de color.*



involucrados y algo simple para testigos lejanos, para las estadísticas y aún para los demasiado cercanos como para las células de los que salen indemnes. *Al concebir* las unidades concretas (con sus sub unidades y sus supra unidades) **siempre atendemos una esfera retaceada de sus aspectos y escalas, mucho menor** que la esfera de aspectos y escalas de la realidad atendida. Y si sólo se dispone de elementos conceptuales *simples, parciales, escasos y pobres*<sup>22</sup> de la *compleja, integral, entera y rica*<sup>23</sup> realidad atendida, se hace obligado remendarlo atribuyéndole complejas relaciones, que en la realidad quizá allí no son tan así de complejas, sino que se complementan con la real complejidad/simplicidad de sus nodos. A veces la unidad real produce efectos por alguna característica muy simple, y a veces por toda una fórmula de características. A veces es como un simple pozo de aire (identificable por un cambio en espacio de una sola variable), a veces como una compleja explosión (que implica una enorme cantidad de variables). Siempre hay unidades más complejamente ensambladas u organizadas que otras, al menos en ciertos aspectos y en ciertas escalas. Mientras que unas unidades presentan muchas escalas y aspectos ejerciéndose en el cambio, otras presentan solamente por unas pocas escalas en quizá un par de aspectos efectivos. Cada unidad, para cada otra unidad a su alcance, es simple o compleja según en qué haz de aspectos, en qué escalas y en qué sub y supra unidades asociadas interactúa más y así produce su efecto principal. **Para cada realidad hay otras realidades que, según el caso o conjunto de casos, le-son más simples o más complejas.**

*La percepción de una unidad concreta puede que nos sea impresionante en unos casos o imperceptible en otros, o quizá sea percibida como faltante, o no percibida. No siempre coincide lo funcionalmente importante con lo concebido como importante. Los humanos no vemos los pozos de aire, pero hay aves que los usan tal como si los viesen. Para ellas quizá sean cosas, mientras que para nosotros no parecen cosas. Sólo los notamos cuando sacuden la aeronave.* Las aves mueren chocando contra los vidrios de las

<sup>22</sup> *Simple*: de estructura elemental. *Parcial*: en pocos aspectos, cualidades o variables. *Escaso*: en pocas y entresacadas escalas, cuantías o valores. *Pobre*: en pocas unidades dentro del conjunto.

<sup>23</sup> *Compleja*: en cierto grado de intrincado ensamble. *Integral*: en todos los aspectos, cualidades y variables atinentes. *Entero*: en todas las escalas, cuantías y valores del hecho. *Rico*: en todos los sub y supra componentes del hecho concreto.

viviendas de campo. *No reconocen la existencia real de lo que les es imperceptible.*

Las diferencias entre unidad-real y *unidad-concebida* son necesarias, siempre existirán. Pero **tal desajuste no es total**, ni siempre perverso, puede ser útil y simplificador, puede cambiar y mejorar. Y vivimos de ello. Pero es necesario criticarlo.

## ¿QUÉ Y CÓMO ES EL SER -ALLÍ PARA EL SER -AQUÍ?

La **noción de ser**, tan ampliamente utilizada por todos, si queremos seguirla usando de modo confiable, **debemos revisarla intensamente para darle un contenido más actualizado**, apoyado en mejores conocimientos colectivos, científicos, trabajados, coherentes con la experiencia, más realistas. Más compatibles con la noción de **unidad inclusiva**.<sup>24</sup> Los seres reales *no son exactamente como se los concebía antiguamente, ni como, aún hoy, se siguen concibiendo vulgarmente. Nuestro querido "es tal cosa", resultó ser una caricatura orgánicamente adaptativa, cosificada, ampliada y restringida por el organismo que conoce. Pero es ingenuo pensar que serían mera ingenuidad mental: Están adaptativamente construidas para lograr vivir.*

Esquemáticamente: En un ambiente dado  $M$ , cada par  $A$  y  $B$  de realidades a alcance mutuo, al interactuar conforman una tercera unidad  $C$ . Siendo que  $A$  y  $B$  tiene su perfil propio de sub y supra unidades, aspectos y escalas involucrados en el caso. Cuando  $M$ ,  $A$  y  $B$  son antecedentes dignos del hecho, es claro que **el perfil de  $C$  es el consecuente de todos esos perfiles antecedentes**. A su vez, tan sólo un instante después, los perfiles de  $M$ ,  $A$  y  $B$  serán afectados por el perfil de  $C$ . Entonces, cuando atendemos sólo la resultante de todos los perfiles  $A$  de algo, concibiendo su ser más general y permanente, su esencia, solemos olvidarnos que, si bien tiene su en-sí, siempre estuvo en-relaciones con sucesivos  $M$ ,  $B$  y  $C$ , que le modelaron un tanto.

Cuando una de las realidades de la interacción somos nosotros, los humanos, no vivimos todos los aspectos y escalas del hecho por igual. Tenemos un en-sí un poco más sensible, selectivo y respondón que una piedra. Nuestros perfiles vitales reales  $A_h$  son muy dependientes de cómo somos los humanos

<sup>24</sup> Noción que reconoce que toda unidad está dentro de otras unidades, en ciertos sentidos mayores y que contiene otras unidades, en ciertos sentidos menores.

cambiando. Y **el perfil de  $C_h$  siempre estará muy marcado por ser cómo somos.**

Encima, percibimos a  $M$ ,  $A_h$  y  $B$  según sólo el perfil real  $A_{hp}$  de la parte de nuestro ser real dedicada a percibir (el sistema nervioso central). Así logramos **el perfil percibido  $C_p$** , en general aún más parcial, escaso y pobre de la realidad. Este es el que define la *cosa* percibida. Los perfiles  $C$ ,  $C_h$  y  $C_p$ , no son iguales, pero vivimos de lo poco que coinciden.

**Los efectos mutuos entre realidades necesariamente son más o menos asimétricos** en cada interacción. *No porque alguien me vea, yo necesariamente lo verá.* No porque algo me afecte mucho, yo necesariamente le afectaré mucho. No porque  $A$  destruya a  $B$ , necesariamente  $B$  destruirá a  $A$ . Imaginar simetrías perfectas en las interacciones, como reflejos sin pérdidas, es ridículo. Sólo en escalas medianamente proporcionadas de  $A$  y de  $B$ , ambos quizá se afectarán mutuamente de modo similar, quizá proporcional, y quizá será una inter-acción más o menos equilibrada, al menos en algún punto donde acción y reacción se equilibren localmente.

Pero, en los aspectos en escalas demasiado desproporcionadas, quizá  $A$  afectará mucho a  $B$ , pero  $B$  casi no afectará a  $A$ . Y en escalas extremadamente diferentes, **en tele-escalas**, la interacción no será efectiva. No se tratarán, no se conocerán. Sólo coexistirán.

Las interacciones que nos-son menos claramente relativas, que en diferentes hechos son poco cambiantes, que se mantienen, que se reiteran, que en diversos casos se comportan de modo similar, como si fuesen absolutos, **solemos confundirlas con realidades absolutas.** “Absoluto: independiente, ilimitado, que excluye cualquier relación.” [DRAE] *Nuestro cerebro se esfuerza en agregar, toda vez que puede, compensaciones anti-relativas, estabilizadoras, tipificadoras, que nos dan imágenes que, en ciertos aspectos, nos parecen absolutas. El movimiento-absoluto-perfecto, como si fuese absoluto ¡respecto a una red universal geométrica e inmóvil! a la cual poder referir todos los movimientos, sin depender en nada de lo otro y de lo inclusivo, no existe. No hay tal éter geoméricamente idealizado, de cosas fijas. Y no hay cosas que se muevan sin que se muevan sus componentes, ni sin que, en algo, se mueva el compuesto que le contiene. Pero si éste se mueve para un lado y la parte para el contrario, por un instante un elemento estará relativamente inmóvil, y si lo es respecto*

a nosotros, nos parecerá absolutamente inmóvil.

Las unidades reales son, pues, realmente relativas a todo lo real con que interactúe, interno o externo. No son relativas a lo que no existe. Ni a lo que existiendo no está a su alcance en algún sentido. Dos novias en extremos opuestos del universo conocido no tienen modo de interactuar ahora, y quizá nunca en su duración. Ni con lo que está en tan diferente escala de cierto aspecto, que la interacción no puede existir. Un aislado electrón terrestre no tiene modo de interactuar ahora ya con el Sol. Quizá pueda ser afectado por fotones provenientes del Sol de hace 8 minutos, pero no por ello el Sol cambiará su normal vibración. Si son muchos electrones, estamos hablando de otra escala y lo que interactúa sería su conjunto. **Lo que es relativo es la realidad concreta**, no meramente sólo un aspecto o un rango de escalas de ella. Creer que sólo los movimientos son relativos es ser muy reduccionista. No hay movimientos sin algo que mover. Y ese algo es una realidad integral, entera y total, en-sí y en-relación.

Cada unidad concreta es, en cada instante, según sus diferentes en-sí/en-relación. Según sus interacciones consigo misma en diferente momento, con sus propios componentes y conjuntos de componentes y con otras unidades externas, de a una y en conjuntos. Siempre sucede en sucesivos **instantáneos es-relativos**. Instantes de duración no cero, que son de diferente duración según cómo y con qué, externo e interno, sucede la interacción. Si se quiere hablar de su *ser* temporalmente total, en toda la duración de su existencia, hay que esperar a conocer todo lo que ha sido en cada instante de su duración, para cada otro ser con el que ha interactuado, en todo aspecto y escala involucrados, en el preciso instante de su dejar de ser eso y pasar a ser otro(s) ser(es). Los obituarios hablan de lo que fue alguien. Todo lo que se diga antes será incompleto para su ser total, pero no para su ser hasta el momento de tal balance.

Una de las realidades con las cuales interacciona un ser, en algún momento, aspecto, escala y componentes o compuestos, quizá sea un organismo humano. Cuando atendemos lo que está cambiando, a veces *nos parece un ser duradero, por el simple hecho de que no somos orgánicamente capaces de notar cambios* que sucedan en instantes de menos de 1/10 (a 1/40) de segundo. No veríamos las masas de plasma saliendo y entrando al Sol si hiciesen todo eso en menos de 1/10 segundos. Los cambios muy breves, cortos y/o pequeños no son

perceptibles. Y cambiando un poco las cifras, necesariamente son indistinguibles para cualquier especie viva. Todas tienen umbrales perceptivos. Encima, en tan breve caso, los seres vivos sólo podemos distinguir lo que del cambio nos llega, lo cual implica que puede haber o no cambios en otras direcciones, pero necesariamente no podremos atender a todos, sino sólo los que tengan consecuencias hacia nosotros en los aspectos y rangos en que nos pueden afectar. **Toda unidad es para todo lo que esté a su alcance, en todas direcciones, pero sólo podemos encararla en la única dirección que nos llega de ella.** No podemos ver directamente el lado oscuro de la luna. En tal caso, de tan único y especial encare, un ser vivo no tiene manera de conocer todos los otros encares de ese mismo instante, y menos en todos los sucesivos instantes desde que nació, aunque puede ayudarse por pre-juicios, teorías, inferencias, extrapolaciones e interpolaciones, y adaptaciones que rellenen las faltas de datos, si ha identificado de qué tipo de realidad se trata. Jamás conocemos el completo-instantáneo-ser-relativo, o sea, la envolvente total de un solo instante de un ser. A lo más tendremos su versión objetiva de su-instantáneo-ser-respecto a cierto qué, en cierto modo cómo, en cierta esfera de cualidades y cuantías. Cada persona aislada, a ojo sin instrumentos y mano sin herramientas, tendrá graves dificultades, demoras e imposibilidades para darse cuenta que, ese ser-para-ella, esa *cosa*, aquietada y des-relativizada en diversos órganos y cámaras de representación orgánica, jamás es el ser-para-todo-a-su-alcance-en-todo-momento.

**Creerá que existen seres absolutos,** como si para todos, en todo momento y lugar, fuese exactamente el mismo ser. Es decir, buscar el *ser absoluto* no es más que una quimera. Sin embargo, es una cosificación, una mentira útil, pues nos simplifica la vida.

### **¿QUÉ Y CÓMO ES EL SER AQUÍ PARA EL SER ALLÍ?**

¿Cómo soy y somos, tú, él, ella, nosotros y vosotros, en diversas escalas y aspectos, para lo real en general, incluyendo nuestra localidad y nuestro planeta? ¿Qué y cómo somos para las otras vidas, para nuestro ambiente, para la naturaleza local, zona, regional y global, para el territorio, el subsuelo y la atmósfera? Según cómo *concebimos-de-hecho* a la realidad, así actuamos y la afectamos, queramos o no. Por acción o por omisión. No estamos ni estuvimos fuera de lo real en ningún momento de nuestra existencia, y no solamente somos afectados por

lo que está a nuestro alcance, sino que también lo afectamos. Somos unidades reales que cambiamos a otras unidades de nuestro mundo, territorio, país, zona, vecindario. Como lo es toda unidad real que, por sólo existir cambia al resto del mundo a su alcance. Pero nuestras capacidades de construcción y de destrucción aumentan día a día. Se han vuelto peligrosas, a veces letales, para otras especies y aún para el planeta todo. Disponemos de capacidades de sentir incrementadas y capacidades de responder incrementadas. **Cambiamos lo externo y lo interno.** Cambiamos nuestro entorno y a nosotros mismos. Estamos mucho más capacitados orgánicamente para entender y cambiar lo que está a escala humana que lo muy macro o lo muy micro.<sup>25</sup> Pero, al cambiar voluntariamente algo, inevitablemente creamos cambios involuntarios. Lejos estamos de ser siempre el mayor factor de cambio, pero cada vez es más impresionante nuestra capacidad de cambiar mucho de lo que está a nuestro alcance. Estamos modelando el mundo de acuerdo a nuestra imagen, *de acuerdo a nuestras reales ideas ¡así sean erróneas! Si lo hacemos como integrantes de la naturaleza inclusiva, cooperantes con ella, será distinto que si lo hacemos desde una visión miope, exclusivista, explotadora e individualista.*

Nuestro mundo será conocido en su región del universo por lo que le hicimos, y ello **será consecuencia directa de cómo lo concebimos** y entendemos como conjunto y por partes.

### **ALEGATO PROVISORIO<sup>26</sup>**

Quando usted percibe una mesa, normalmente es real ese percibir, es real que allí existe algo, pero *su pensamiento necesariamente no representa tal cual es a toda la esfera de todos los aspectos, escalas, sub-componentes y supra-compuestos de lo real atendido*, ni en sus límites y formas, ni en sus contenidos, pues la representación y lo representado son hechos que suceden en distinto lugar y momento con distinta consistencia. Sólo en parte son quizá correspondientes. Esto ya se sabía, pero **hoy empezamos a saber cómo nuestro organismo (necesariamente inclusivo) modela nuestras concepciones (no necesariamente inclusivas) de la realidad (necesariamente inclusiva).** No sólo toda representación es cosificada con

<sup>25</sup> Escalas Cooperantes, capítulo 2.

<sup>26</sup> Por las mismas razones que exponemos, es necesario que lo que concluimos está lejos de ser completo.

enormes carencias y agregados, sino que necesariamente su consistencia real es con otra esfera de aspectos, escalas, componentes y compuestos, todos reales, pero no necesariamente los mismos que los presentes en lo real atendido. No es una copia, ni una mera reducción de escala, es una abstracción-adaptativa que sirve para operar en lo real. La representación se hace sólo con el tipo y grado de correspondencia conveniente que la especie, el organismo, la comunidad y la persona pueden y que les ha sido ventajoso lograr. Si no es la conveniente para vivir, quizá no sobrevivirá, o al menos no prosperará. Es su **realismo-adaptativo para vivir**. Así ha sido por millones de años.

Desde hace no tanto tiempo, quizá sólo decenas de miles de años, la comunicación social de las informaciones ha ido proliferando, pero en los últimos siglos y decenios ha dado fantásticos saltos. Hoy contamos con cada vez mayor apoyo de mares de información cooperante con nuestras capacidades de percepción y detección. El realismo en nuestras nociones está ganando terreno no solamente a la velocidad de la evolución, sino ahora también a la mayor velocidad de la comunicación social, y de la investigación, incluyendo la científica. **No siempre es adecuadamente realista lo que nos parece realista.** La basura también prolifera.

Una revolución del pensamiento humano, aún más importante que la encabezada por los mayores filósofos de hace unos milenios, está comenzando. Empezamos a vislumbrar que, lo que creemos real, quizá lo sea, pero **necesariamente no es tal cual lo percibimos inocentemente.**

Se observa fácilmente que, en gran parte, la comunicación de todo lo logrado por la humanidad y su ciencia, se agiganta en bruto, como datos, unidades de información, ya de por sí muy valiosos, con muchas aplicaciones, pero hoy hay una gran carencia o retraso en la compaginación general de toda esa información. **Faltan más autores que logren mejores conclusiones filosóficas** claves para entender mejor el mundo y vivir.

Aunque en ciertos ámbitos, un tanto cerrados, se intenta hacer interpretaciones amplias, éstas muchas veces no realistas, ni son coherentes en sí, ni entre sí, ni coordinan bien con otras del mismo ámbito, y mucho menos con las de diferentes ámbitos. **Falta coherencia** general.

Ese enorme y muy peligroso faltante no puede ser llenado si no se reconoce que hoy ya hay suficientes aportes como para dar un vuelco completo a la filosofía, a la filosofía de la ciencia y aún a la ciencia misma. Aquí y allá hay comprobaciones que, en mi modesta opinión, harán temblar el mundo que conocimos, empezando por nuestro conocimiento del mundo. ¿Quién puede creer que la historia del pensamiento humano ha terminado siquiera en algún rubro? ¿Sólo falta seguir analizando lo que se considera suficientemente probado?

No puedo menos que alertar que es hora de concebir la realidad un tanto diferente a como la concebimos hasta ahora. Las pistas están. Los primeros nuevos esbozos también.

**Para seguir leyendo del tema:**

**Ariel, revista: [www.arielenlinea.wordpress.com](http://www.arielenlinea.wordpress.com)  
Serie *La Noción de Uno*. Del N° 7 al N° 19.**

**Bibliografía** (Nota, como éste es un artículo de conclusiones de una serie, ya ha sido ampliamente citada en los artículos anteriores y sólo indico algunas obras claves):

- Aristóteles. 2003. *Metafísica*. Buenos Aires. Andrómeda.**
- Bachelard, Gastón. 2009. *La filosofía del no*. Buenos Aires. Amorrortu.**
- Bardier, D. 2001. *De la Visión al Conocimiento*. Tradinco.**
- Bardier, D. 2007. *Escalas de la realidad*. Librosenred. Buenos Aires.**
- Bardier, D. 2010. *Escalas cooperantes*. Montevideo. Zonalibro.**
- Bardier D. 2013. *Categorías Inclusivas de la realidad*. Montevideo. Zonalibro.**
- Bardier, D. 2017. *El color, la realidad y nosotros*. Montevideo. En edición.**
- 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.**
- Vaz Ferreira 1962. *Lógica Viva*. Buenos aires. Losada.**
- Popper, K. 1995. *La responsabilidad de vivir*. Barcelona. Paidós.**

**Dardo Bardier: Arquitecto. Urbanista. Constructor. Profesor. Diseñador. Cineasta. Organizador. Vecino. Ciudadano. Ambientalista. Ha publicado los libros: *De la visión al conocimiento, Escalas de la realidad, Escalas cooperantes, Categorías Inclusivas y El color, la realidad y nosotros*, así como decenas de artículos y capítulos. Investigador de la percepción visual y cómo exactamente afecta nuestra concepción de lo real. Sobre todo por el color. Coordina la asociación *Color Uruguay*. [www.coloruruguay.wordpress.com](http://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; para cambiarla.**



Recibido 15/4/2017. Aprobado: 2/5/2017. Visto Bueno autor: 31/5/2017.-

# ¿LA PERCEPCIÓN ESTÁ DETERMINADA POR CONCEPTOS?

Juan Saharrea

[juansaharrea@gmail.com](mailto:juansaharrea@gmail.com); [jmsaharrea@unsl.edu.ar](mailto:jmsaharrea@unsl.edu.ar)

Como respuesta a algunas críticas en torno de una versión inicial de su conceptualismo del contenido empírico (McDowell, J., 1994, 1998, 2005) John McDowell (en McDowell, J., 2008, 2011) reconsidera dos tesis centrales de su Empirismo Mínimo (EM): I) la experiencia tiene una estructura proposicional; II) el contenido debe incluir todo lo que la experiencia le permite al sujeto conocer no-inferencialmente. La revisión de ambas tesis lo lleva a concluir que la experiencia cuenta con un “contenido intuicional” de carácter conceptual pero no proposicional. Nuestro trabajo se centra sobre esta noción y tiene un doble objetivo: 1) situar las ventajas explicativas de dicho concepto; 2) señalar la dificultad de la distinción entre un nivel de conceptualización básico y otro nivel correspondiente a capacidades que no se actualizarían en la experiencia.

Palabras clave: conceptualismo, contenido, intuicional, proposicional, experiencia.

## IS PERCEPTION DETERMINED BY CONCEPTS?

In response to some criticism of an initial version of his conceptualism of empirical content (McDowell, J., 1994, 1998, 2005) John McDowell (in McDowell, J., 2008, 2011) reconsiders two central theses about his Minimal Empiricism (EM): I) experience has a propositional content; II) content must include everything that experience allows the subject to know non-inferentially. The reconsideration of both theses leads him to conclude that experience has an "intuitional content" which has a conceptual but not a propositional character. This paper focuses on this notion of 'intuitional content' and it has a double aim: 1) first, to mention the explanatory advantages of this concept; 2) then, explain the difficulty of distinguishing between a level of basic conceptualization and another level corresponding to capacities that would not be actualized in experience.

Key words: conceptualism, content, intuitional, propositional, experience.

### 1. El conceptualismo del contenido empírico: la versión de McDowell que apela al contenido intuicional

En este trabajo me interesa considerar el conceptualismo del contenido empírico o perceptivo. Analizo particularmente la perspectiva de John McDowell (McDowell, J., 1994, 1998, 2005, 2008, 2011) que si bien no es la única alternativa conceptualista (cf. Peacocke, C., 1983, Brewer, B., 1999, 2002, 2005, 2011, Sedivy, S., 1996, 2006), sin embargo cuenta con la característica de no adjudicarle contenido proposicional a la experiencia. Por otra parte, no me ocupo aquí de si la experiencia ha de tener o no un carácter proposicional. Creo, en cambio, que no hace falta una teoría para percatarnos de que no percibimos en términos proposicionales. Por lo que la consideración de la experiencia como conceptual aunque no proposicional –tal como McDowell lo piensa a partir de (McDowell, J., 2008)<sup>27</sup>– me parece básicamente correcta. De

modo que mi interés se centra en cierta dificultad de afirmar la naturaleza conceptual de la experiencia. Los detractores de este conceptualismo del contenido empírico suelen señalar, en algún punto de la discusión, que resulta problemático, si la experiencia ha de ser conceptual, la *especificación* del contenido de la experiencia. Su objeción adopta, en efecto, un modo condicional: si la experiencia es conceptual entonces debe especificarse el contenido empírico a través de juicios correspondientes. Dicha objeción cobra un tinte particular cuando McDowell postula la noción de ‘contenido intuicional’ para la experiencia (McDowell, J., 2008). El enfoque del autor de *Mind and World* (McDowell, J., 1994) tiene una

---

del conceptualismo del contenido empírico hasta nuestros días. Sin embargo, hay dos tesis que somete a revisión a partir de (McDowell, J., 2008) y son las que le permiten ofrecer el enfoque del ‘contenido intuicional’ que destacamos entre los abordajes conceptualistas y que sometemos oportunamente a crítica. Por lo demás su conceptualismo es un marco general que como tal no sufre modificaciones considerables. En especial McDowell jamás deja de pensar que la percepción ha de ser conceptual *para* justificar los juicios.

---

<sup>27</sup> Nuestro abordaje parte de las contribuciones de un filósofo en particular –John McDowell. Esto obliga la siguiente aclaración respecto de su obra: McDowell presenta una coherencia interna desde su primera defensa

motivación epistemológica centrada en la necesidad del establecimiento de relaciones de justificación entre la percepción y los juicios que, entiendo, es el supuesto que mayor inconveniente le trae para sostener que la percepción tiene una naturaleza conceptual. Este inconveniente se expresa particularmente en el modo en que McDowell responde a la objeción mencionada. Nuestro trabajo intenta poner de relieve este problema, analizando en detalle la propuesta mcdowelliana, pero a su vez defiende que no hay razones para otorgarle la victoria a los detractores del conceptualismo.

## 2. El carácter representacional de la experiencia

El concepto de representación involucra el error. Un pintor que representa el retrato de un hombre puede hacerlo correcta o incorrectamente. Si de hecho lo hace incorrectamente, si el retrato no se parece a su modelo, decimos, que la persona no está bien representada. Por el contrario, si el parecido es notable decimos que el pintor la ha representado bien.

La explicitación de cuáles son los criterios de corrección a los fines de representar no es exacta. Depende de para qué quiere representarse algo. En función de este interés pueden fijarse criterios variados. Sin embargo, en términos generales esos criterios deben aludir a dos clases de elementos: por una parte al modelo representado (el aporte objetivo) y por otro a la pericia del pintor (el aporte subjetivo). Supongamos que estamos frente a un cuadro pésimo que jamás nos conduciría hasta su modelo. Supongamos que, a la par de éste, hay otro cuya corrección es incuestionable (el cuadro se parece al modelo). En este ejemplo no hay problemas para decidir cuál de los cuadros representa mejor. ¿Pero qué sucede si debemos decidir entre dos retratos que representan correctamente pero que no son idénticos? ¿Qué sucede si, por otra parte, un pintor cubista o abstracto reclamase que su representación es mejor que una buena representación realista? Por suerte en el arte, a excepción de que se trate de un concurso, casi nunca toca decidir en estos términos absolutos.

Pero el caso del conocimiento resulta más problemático. Todo conocimiento tiene un contenido representacional. Las representaciones pueden ser correctas o incorrectas. El carácter de la representación, en tal caso, depende de restricciones provenientes del mundo y del aporte conceptual del agente. En qué términos se da esa conjunción es lo más difícil de explicar; precisamente esta tensión define el problema de la representación en la filosofía para Kant. Por una parte, elucidar de qué clase es el aporte del mundo. Y por otra,

explicar la variabilidad de nuestro aporte conceptual puesto que varios agentes pueden elaborar juicios disímiles (no contradictorios ni opuestos) sobre una misma experiencia (cf. Kant I., 1772/2012: 167). Para emplear el ejemplo célebre de John Austin (cf. Austin, J. 1948), frente a un gorrión, visto a cierta distancia, tres individuos pueden tener respuestas conceptuales diversas<sup>28</sup>.

- 1) Es un gorrión
- 2) Es un pájaro
- 3) Es un gorrión serrano y joven

Entre los contenidos representacionales de los juicios (1), (2) y (3) hay un rasgo común: todos representan lo mismo -si uno es verdadero todos lo son- pero hay una diferencia obvia: algunos contenidos representacionales demuestran mayor entrenamiento conceptual por parte del agente que los afirma. Así (1) tiene mayor carga conceptual que (2); y (3) más que (1). La capacidad de hacer juicios nos brinda la oportunidad de poner en juego, tal como sucede aquí, la riqueza conceptual específica que es distintiva y, por tanto, puede diferir entre individuos. El rasgo voluntario de nuestros juicios consiste en esta variedad de modos de juzgar. No podemos juzgar cualquier cosa frente a una situación pero a mayor arsenal conceptual nuestros juicios serán más ricos que los de otros en términos conceptuales.

En este punto es necesario precisar qué se entienda por percepción por dos razones: para comprender, por una parte, que asociar la percepción a un contenido juzgable o creíble es un error y, por otro, para no descartar *a priori* la posibilidad de que se ejerzan conceptos cuando percibimos. ¿Entonces qué es percibir? Percibir es la captación pasiva de ciertos rasgos del mundo. El efecto del mundo sobre nuestra percepción son contenidos empíricos. Esos contenidos empíricos son de carácter representacional.

Respecto de estos tres enunciados en la definición, por otra parte, se da un acuerdo general entre aquellos que consideran que la experiencia está determinada por conceptos como aquellos que sostienen que tiene un carácter noconceptual.<sup>29</sup> El eje de la discordia, sin embargo, es los términos en los que se da dicha representación.

Este ejemplo del pájaro pretende reflexionar sobre si a nivel de la percepción sucede algo similar a lo que sucede con la variedad de juicios que una misma situación habilita. Lo que el ejemplo interroga es ¿nuestra percepción básica y nuestra agudeza al percibir dependen de los conceptos con que contemos?

<sup>28</sup> McDowell (en McDowell, J. 2008) emplea un ejemplo similar para presentar la noción de 'contenido intuicional'.

<sup>29</sup> Respecto del noconceptualismo ver la sección siguiente.

En el fondo la duda es si los agentes basan sus juicios sólo en lo que ven o además incorporan otros elementos de esferas cognitivas que se diferencian de la percepción.<sup>30</sup>

Para defender, siempre en el marco del conceptualismo, la diferencia de los agentes que sostienen (1), (2) y (3) como una diferencia en el contenido empírico hay que suponer dos tesis que parecen negar un dato obvio y es que se da una diferencia representacional entre la percepción y los juicios que no queda del todo clara si uno atribuye carácter proposicional a la propia experiencia:

I) el contenido perceptivo es un contenido proposicional

II) el contenido perceptivo incluye todo lo que la situación le permite al sujeto conocer no-inferencialmente.

John McDowell decide revisar ambas tesis que él mismo sostenía a partir de “Avoiding the myth of the given” (McDowell, J., 2008) en el camino de defender una versión conceptualista sustentable del contenido empírico. Veamos cuáles son los problemas que enfrenta y qué solución les brinda.

### 3. Discutir dos tesis fundamentales sobre el conceptualismo del contenido empírico

Un camino alternativo al conceptualismo consiste en seguir a Gareth Evans (Evans, G., 1982: 100) y darle crédito a la duda de si es posible que alguien perciba con un grado de especificación mayor al de los conceptos que posee. El contenido perceptivo entonces sería un ‘contenido no conceptual’ (CNC). Adoptan esta opción noconceptualista – aunque no exactamente como Evans lo hace-, entre otros, Peacocke en (Peacocke, C., 1986/1989), Michael Tye en (Tye., M 2006), Robert Stalnaker en (Stalnaker, R., 1998), Richard Heck en (Heck, R., 2000) y José Luis Bermúdez en (Bermúdez, J., 1995). Los argumentos noconceptualistas son diversos pero la gran mayoría apunta, replicando la duda inicial de Evans, a la “fineza de grano” de la percepción (con variaciones peculiares).

McDowell ha dado respuesta al argumento de la fineza de grano – dando por hecho que éste es probablemente el mejor argumento noconceptualista-. Su solución se resume de la siguiente manera: para el caso, por ejemplo, de que yo perciba una gama de color que no conozca me basta

referenciarla mediante una oración demostrativa “Esa gama de color”. Este recurso prueba que, técnicamente, mi percepción, en dicho contexto, no supera mi *background* conceptual. Esta respuesta que pone en el centro de la escena a los conceptos demostrativos (i. e.: ‘esa gama’, ‘esa forma’) ha recibido varias críticas en el sentido de la dificultad para la individuación de un concepto – (cf. Kelly, S., 2001). Pero cuando McDowell revisa la tesis (I) el conflicto con los demostrativos pasa a un segundo plano.

Hasta (McDowell, J., 2008) McDowell piensa –siguiendo, según comprende, a Sellars<sup>31</sup>- que la percepción tiene contenido conceptual y por tanto es proposicional. La mejor crítica a esta posición está bien expresada y sintetizada por Arthur Collins en (Collins, A., 1998) quien señala que si la percepción tuviera estructura proposicional –aun cuando no siempre afirmáramos su contenido- percibiríamos tal como si viéramos una película subtitulada; puesto que todo el tiempo cada percepción se presentaría como un juicio posible (otros críticos al carácter proposicional de la experiencia son Davidson, D., 1999, Stroud, B., 2008, Ayers, M., 2004, Travis, C., 2004, Crane, S., 2008). Esto contradice, asimismo, otro aspecto de nuestra fenomenología de la percepción:

Es cierto que podemos hacer múltiples juicios posibles en función de la experiencia. Pero no es cierto que efectivamente realicemos juicios todo el tiempo al percibir. Por ejemplo los casos de “acting in flow” planteados por Herbert Dreyfus (Dreyfus, H., 2013) presentan a habilitados en un campo determinado –como puede ser un ajedrecista- que realizan sus acciones de manera automática, sin la necesidad de hacer juicios que precedan a sus conductas. Si bien Dreyfus concluye de estos casos que la percepción tiene un carácter no conceptual, semejante renuncia al conceptualismo debe contar con la mayor cantidad de razones posibles. Por consiguiente, nuestra duda razonable es acordando en que estas conductas no precisan de juicios, sin embargo, no se infiere que no puedan considerarse conceptuales. El conceptualismo, en la versión del McDowell, ofrece elementos que respaldan el punto de vista contrario al de Dreyfus.

<sup>30</sup> Tomamos en cuenta que el concepto de representación no está exento de críticas (cf. Davidson 1983, Brandom, R, 1994; Travis 2004, Brewer, B, 2011). Todas estas críticas no afectan la relevancia considerable que la diferencia representacional entre percepción y juicio tiene para una teoría de la percepción.

<sup>31</sup> Sellars creía –y McDowell hasta 2008- que el contenido de la experiencia es un contenido proposicional del tipo de contenido que tiene un juicio. Las “impresiones sensoriales” o “sensaciones” para Sellars, por otra parte, al igual que para Davidson, aportan causalmente a los juicios empíricos. McDowell reconoce esta interpretación de Sellars y su cambio de posición en (Lindgaard, J, 2009: 2000).

Por nuestra parte, creemos que la conclusión de Dreyfus va atada a que no es posible sostener que podamos expresar conceptos aun cuando no hagamos juicios, es decir, de manera no-discursiva. Creemos que si no es posible defender que podemos expresar conceptos de manera no-discursiva –sobre todo en la acción y la percepción– el noconceptualismo sería una opción inevitable. Pero el antecedente de este condicional no resulta para nada evidente.

Precisamente la nueva versión de conceptualismo de McDowell tiene por objetivo explicar la complejidad del ejercicio de conceptos por parte de los agentes. Así propone dejar de asociar el contenido perceptivo exclusivamente al contenido proposicional. Sin embargo, no opta por negarle valor epistemológico a la experiencia. Por el contrario, su estrategia es sostener que la percepción como fuente de conocimiento tiene un contenido de naturaleza conceptual, no proposicional. A ese contenido lo denomina “intuicional” “Que no es proposicional –tal como aclara– pero es todavía un contenido” (McDowell, J, 2008: 3). Al apelar a esta idea McDowell sitúa la diferencia entre percepción y juicio dentro del ámbito de lo conceptual.

#### **4. La ventaja de la noción de contenido intuicional**

¿Cómo se concibe la noción de ‘contenido intuicional’? Volvamos al ejemplo. En su versión original McDowell piensa que para que la experiencia “me ponga en posición” –tal es el giro que emplea– de conocer que allí hay un gorrión debe estar compuesta de un contenido proposicional que incluya, en efecto, el concepto de gorrión y resulte algo así como “Ese es un gorrión”. Dependiendo de la cantidad de conceptos que domine el agente es posible que varíe la carga conceptual incluida en *mi* impresión sensorial. Así para el caso de (3) la experiencia pone al agente en posición de conocer no-inferencialmente que allí hay un gorrión serrano y joven. Por tanto el contenido de su experiencia es una proposición que incluye tanto los conceptos de ‘gorrión serrano’, como ‘gorrión joven’.

McDowell a la luz de su nueva posición entiende ejemplos como éste (de hecho emplea el ejemplo de observar un pájaro) de este modo: “la experiencia, por un lado, presenta ante mí el pájaro” y, por otra parte, lo que denomina “capacidades de reconocimiento” me permiten reconocer que lo que allí hay es un gorrión. De acuerdo a esta distinción entre ‘contenido empírico’ y ‘capacidades de reconocimiento’ no es necesario suponer que mis capacidades de reconocimiento formen parte del contenido de mi experiencia. Pero como consecuencia de la

división se infiere que aun teniendo la habilidad de reconocimiento aguda para, en este caso, –empleando la célebre expresión wittgensteiniana– ‘llegar a ver algo como algo’ solamente necesito del concepto de ‘pájaro’. Al menos ese es el contenido de mi experiencia. Esto explica en qué sentido los que afirman (1), (2) y (3) parten de ver lo mismo aun cuando algunos posean mayor capacidad de reconocimiento que otros. Y esta conclusión es problemática.

McDowell no es claro respecto de este punto. A veces sugiere que quien posee una mayor carga conceptual de todos modos ve el gorrión sólo como un pájaro –así afirma “aún cuando sigamos asumiendo que mi experiencia tiene contenido, no hay necesidad de suponer que el concepto bajo el cual mi capacidad de reconocimiento me permite obtener lo que veo figure en el contenido” (McDowell, J., 2008: 4). En otro pasaje reconoce que para quien ese pájaro es un gorrión el concepto ‘gorrión’ forma parte del contenido de su experiencia.

Creo que una forma adecuada de simplificar su punto de vista es ésta: la experiencia de cada agente *varía* en función de sus capacidades de reconocimiento. Ahora bien, esa variabilidad tiene un punto de partida común, en el ejemplo sería el concepto de ‘pájaro’. Podemos tener luego otros conceptos que enriquezcan la experiencia pero todos ellos establecerán relaciones lógico-materiales con proposiciones que contengan pájaro (i.e. quien ve un gorrión está obligado a decir que vio un pájaro). En cualquier caso, todo indica que no puede haber una distinción entre experiencia y capacidades de reconocimiento. Un agente que tiene el concepto de gorrión serrano joven como el de (3) percibe un gorrión serrano joven y no meramente un pájaro al cuál después ‘enriquece’ con sus capacidades de reconocimiento si decide hacer un juicio en base a lo que percibe.

Así presentadas las cosas, sin embargo, podría suceder que la experiencia siga teniendo contenido proposicional pero que ahora ese contenido pueda no incluir los conceptos de las capacidades de reconocimiento. Pero para McDowell este compromiso es innecesario. Sólo necesitamos una noción de contenido intuicional para dar cuenta de la experiencia. En respaldo de ella menciona, en principio, que Kant plantea que la misma unidad de síntesis de juicio está presente en la intuición sensible. Luego para explicar el ‘contenido intuicional’ desarrolla una argumentación propia que depende de dos pares conceptuales fundamentales: discursivo y no discursivo y articulado e inarticulado. Valoremos ambos aspectos argumentativos en las siguientes dos secciones.



## 5. Problemas con la interpretación de intuición en Kant

McDowell, en respaldo de la noción de contenido intuicional, cita a Kant quien, según su interpretación, en *Crítica de la razón pura* sostiene que la percepción es conceptual y que se diferencia de los juicios al decir que,

La misma función que da unidad a las distintas representaciones en un juicio proporciona también a la mera síntesis de diferentes representaciones en una intuición en una unidad que, en términos generales, se llama concepto puro del entendimiento A79/B 104-105<sup>32</sup> (Kant, I. 1781/7- 2004: 112/3)

Esta, no obstante, es una argumentación casi por la autoridad ya que hay otras secciones –muy próximas a ésta por cierto– en donde Kant no parece estar de acuerdo con que la intuición tenga las características que McDowell le atribuye y en particular parece descargar –si se nos permite el término– de contenido conceptual a la intuición y abrirle camino a que podamos percibir objetos con independencia de las “funciones del entendimiento”. Leamos estos dos pasajes.

Las categorías del entendimiento no nos representan, en cambio, las condiciones bajo las cuales se nos dan objetos en la intuición. Por consiguiente, se nos pueden manifestar objetos sin que tengan que referirse forzosamente a funciones del entendimiento y sin que, por tanto, el entendimiento contenga a priori las condiciones de los mismos. A 89-B 122/A 90 (Kant, I. 2004: 123/4)

[...] cómo pueden [las condiciones subjetivas del pensar] proporcionar las condiciones de posibilidad de todo conocimiento de los objetos, ya que, desde luego, pueden darse fenómenos en la intuición con independencia de las funciones del entendimiento. A 90-B 123 (Kant, I. 2004: 124).

Así, contrariamente a lo sugerido por McDowell, estos pasajes permiten ajustar la filosofía de la experiencia de Kant a una matriz noconceptualista.<sup>33</sup>

Con este comentario no concluimos que McDowell se equivoque en relación con Kant; nos inclinamos a pensar que está en lo cierto. Pero se halla fuera de nuestro trabajo todo propósito exegético a este respecto. Reconocemos, por otra parte, que la cita que menciona la “unidad de síntesis” parece ajustar con un enfoque conceptualista. Lo que señalamos es que otros pasajes alimentan la

<sup>32</sup> Indicamos la citación con la usual referencia a la primera y segunda ediciones alemanas A y B respectivamente. Aclaramos que el año de publicación de la primera edición de esta primera *Crítica* de Kant es 1781 y el de la segunda 1789.

<sup>33</sup> Agradezco a mi evaluador por darme precisiones importantes sobre este punto.

interpretación noconceptualista. Con lo cual la remisión a Kant no logra ser contundente en relación al contenido intuicional (cf. Pelaez, A, 2013).

## 6. La naturaleza del contenido intuicional para determinar el rol justificatorio de la experiencia

Como buen racionalista McDowell cree que el territorio de los conceptos son los juicios. Los juicios son una actividad básicamente discursiva. Podemos hacer juicios internos o privados pero la función del juicio es comprometernos con un contenido de una afirmación frente a una comunidad. En otras palabras hacer una movida en lo que Sellars llamó ‘el juego de dar y pedir razones’. Willhem DeVries, uno de los máximos especialistas en la obra de Sellars recuerda que los elementos que para éste último constituyen nuestra racionalidad no son proposiciones –a la forma en que el reino del *Sinn* fregeano– sino agentes comprometidos con proposiciones.<sup>34</sup>

La característica, por otra parte, de lo discursivo es que posee un tipo –nos dice McDowell– de “articulación”. Todo lo discursivo está articulado sin dudas pero no todo lo conceptual es discursivo ni tampoco, por tanto, es articulado. ¿Qué quiere decir entonces con que no es articulado? ¿Quiere decir que podemos pensar un rasgo de la experiencia por fuera de los juicios? ¿Siendo así por qué considerar la experiencia como conceptual y no, en su lugar, adoptar el coherentismo epistemológico que no precisa enfrentarse al problema de cómo articulamos judicativamente lo que la experiencia nos presenta de manera no-articulada? ¿Siendo así, por ende, por qué no ser un noconceptualista?

Para despejar estas objeciones encuentro tres razones:

1) Porque cada aspecto del contenido intuicional está presente de una forma en la cual ya está disponible para el contenido asociado a una capacidad discursiva, si de hecho no se halla ya asociado. Veamos: yo veo una gama de color rojo que no conozco, me la

<sup>34</sup> “Sellars no caracteriza el espacio lógico de las razones (ELR) –afirma DeVries– como meramente el reino de lo evaluable en términos de verdad; explícitamente [lo] describe como constituido por justificaciones potenciales y efectivas. Esto introduce un condimento pragmático considerable, por varias razones. Primero, la justificación es ante todo una actividad; anti-platónico como es, Sellars entiende que hablar acerca de justificaciones debe en última instancia efectivizarse en términos de gente justificando. Segundo, el objeto primordial de la justificación, de acuerdo a Sellars, es él mismo también una actividad, o mejor, una conducta” (DeVries, W., 2005: 126).

represento en función de que, entre otras cosas, tengo el concepto de ‘color’ y de ‘rojo’ aunque no el concepto de ‘escarlata’. Hoy el mejor juicio que puedo hacer frente a esta muestra de escarlata es ‘Ve algo rojo’. En un futuro si aprendo a discriminar entre variedades de rojo más finamente podré realizar otro juicio “veo algo escarlata”. Sin embargo, mi contenido intuicional no es que cambió de un momento a otro. Antes, cuando no tenía el concepto de escarlata, el contenido intuicional tenía la potencia para desplegar ese concepto en un juicio correspondiente.

1. a) Si un sujeto no tiene una capacidad discursiva asociada con el contenido de su intuición lo que hace es referenciarlo demostrativamente para que se incluya en el marco de un juicio. El ejemplo paradigmático es precisamente “esa gama de color” frente a un aspecto de nuestra experiencia para el cual no contamos con una capacidad discursiva.

2) La intuición no es un tipo de capacidad pre-discursiva. Nosotros no nos representamos *más* en el juicio de lo que nos representamos en la percepción.

3) En la intuición aparece de forma potencial lo que en el juicio se expresa de manera efectiva.

McDowell traza una línea dentro del ámbito de lo conceptual entre lo discursivo-articulado y lo no discursivo-inarticulado. Esta distinción, a su vez, garantiza que la experiencia pueda ser una capacidad para el conocimiento debido a que el contenido perceptivo tiene un potencial para explotar contenidos proposicionales sin ser él mismo proposicional.

Pero de nuevo: habiendo trazado la línea de esta forma ¿qué razones me impedirían decir que el carácter inarticulado de la percepción es prueba de que su contenido es un CNC? Si la falta de articulación del contenido intuicional sólo se explica en función de su *potencialidad* para respaldar juicios sería necesario, entiendo, *especificar* ese contenido habida cuenta de que sin esa especificación empieza a correr el célebre argumento de la fineza de grano. La idea de ‘capacidades de reconocimiento’, por otra parte, explica la diferencia perceptiva entre varios agentes pero, siguiendo la misma línea de razonamiento que asocia mi capacidad de percibir a los conceptos que poseo ¿cuáles serían los conceptos básicos amén de los cuáles se puede decir que yo percibo con un mínimo de sentido? Sin este trabajo de especificación parece que el conceptualismo está destinado a ese vocabulario dinámico o modal que, insisto, corre a favor tanto del conceptualismo como del noconceptualismo ¿Si yo no exploto los juicios posibles que podría realizar en base a una experiencia eso no quiere decir precisamente que percibo con un grado de percepción *mayor*

al de los conceptos que poseo (con la advertencia de que la posesión de mis conceptos sólo se expone en mis juicios efectivos)?

Lo que se destaca del conceptualismo McDowelliano sobre otras versiones es su aceptación de que hay una diferencia entre percepción y juicio sin que eso niegue la capacidad representacional de la experiencia. En efecto, el criterio de articulación parece respaldar esto: percibir es una actividad que no está articulada y que asimismo tiene un carácter potencial innegable para los juicios. A este respecto cabe recordar cierta característica que Kant le adscribe a la percepción en la primera *Crítica* en cuanto a su carácter complejo. La complejidad puede ajustarse con la falta de articulación concreta en lo que respecta a que al percibir no hacemos juicios pero tenemos una capacidad indefinida para realizar juicios. Una característica notable de la relación entre percibir y juzgar, que supo interesar particularmente a Sellars, es que “podemos tener un conocimiento directo (no inferencial) de un hecho pasado que no hayamos conceptualizado cuando nos fuese presente” (Sellars, W, 1956: n 13). Cualquier ejercicio de memoria inmediata muestra que puedo en efecto juzgar algo sobre lo cual no juzgué en su momento presente.

## 7. La conciencia sensorial

Uno podría aceptar que nuestra conciencia sensorial es un logro conceptual. Puede aceptar que si vemos un mundo de objetos discretos lo hacemos porque, en efecto, tenemos conceptos. Esto en principio no niega que haya factores noconceptuales que constituyan la percepción tal como en los últimos años Athanassios Raftopoulos lo plantea, por caso, a nivel de la “visión temprana” (cf. Raftopoulos, A., 2009, 2015). Sin embargo, toda la argumentación de McDowell no nos obliga a aceptar la tesis más problemática de su conceptualismo, a saber, que la percepción justifique los juicios. En esta medida vale separar:

- La percepción es de carácter conceptual (EMpercepción)
- La percepción justifica los juicios (EM justificatoria)

La argumentación de McDowell no permite tratar estas cuestiones (EMpercepción/EMjustificatoria) de manera lógicamente independiente. Pero separando ambos puntos la especificación del contenido intuicional se muestra como un problema para el conceptualismo bajo el supuesto de que la percepción justifica los juicios y no, por el contrario, limitándose al interés por el sólo carácter conceptual de la experiencia.

## 8. Conclusiones

El conceptualismo de John McDowell tiene una ventaja: apelar a la noción de contenido intuicional permite trazar la distinción entre percepción y juicio dentro del ámbito de lo conceptual. Sin embargo, esta distinción es inviable por su compromiso epistemológico con el rol justificatorio de la experiencia. Por otra parte, la referencia a Kant en apoyo de la noción de intuición es, cuanto menos, cuestionable. Sin embargo, tomando en cuenta el programa general de su conceptualismo y la viabilidad de una distinción entre percepción y juicio dentro del ámbito de lo conceptual negando la tesis EM justificatoria se abre un panorama auspicioso.

La separación entre (EMpercepción/EMjustificatoria) no está exenta de cuestionamientos: ¿cómo la percepción podría ser conceptual y no justificar los juicios? Mi respuesta, que no pretendo desarrollar aquí, es que nosotros adquirimos conceptos a través de juicios y son los juicios en

todo caso los que determinan nuestra capacidad de percibir. Así que en lugar de defender cómo es que la percepción justifica los juicios creo que el conceptualismo podría abocarse a explicar cómo los juicios determinan racionalmente la percepción. En cuanto a la cuestión epistemológica esto resulta una especie de paso atrás a favor del coherentismo. Todo conocimiento sensorial se da a través de juicios. Tal vez, y de esto McDowell fue consciente, el vocabulario de creencias impida darle fuerza suficiente al coherentismo. Hay creencias empíricas muy básicas que no tienen la característica de cualquier creencia, a saber, que pueden ser falsas. Pero esto ya forma parte de otra discusión.

Para seguir leyendo:

<https://plato.stanford.edu/entries/content-nonconceptual/>

<https://voices.uchicago.edu/germanphilosophy/files/2010/09/mcdowell-Avoiding-the-Myth-of-the-Given1.pdf>

<https://cordoba.academia.edu/JuanSaharrea>

## Bibliografía

- Austin, J. (1948) "Other minds" en (1970) *Philosophical Papers*, (76-116). Oxford University Press, Oxford.
- Armstrong, D. (1968). *A materialist theory of the mind*, London: Routledge.
- Ayers, M. (2004). "Sense experience, concepts, and content—objections to Davidson and McDowell" en R. Schumacher (Ed.), *Perception and Reality: From Descartes to the Present*, (239-262) Paderborn: Mentis, pp.
- Brandom, R. (1994). *Making It Explicit, Reasoning, representing and discursive commitment*, Cambridge Mass, London, England, Harvard University Press.
- Brewer, B. (1999). *Perception and Reason*: Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_ (2002): Précis of Perception and Reason, and response to commentator (Michael Ayers), *Philosophical Books*, 43(1): 1-4, 18- 22.
- \_\_\_\_ (2005) "Perceptual experience has conceptual content" en E. Sosa and M. Steup (Eds.) (2010), *Contemporary Debates in Epistemology*, (217-230), Oxford: Blackwell.
- \_\_\_\_ (2011). "Perception and Content" in Lindgaard (comp.) (2009) *John McDowell. Norm, experience and Nature* (15-31) Uk, Usa, Australia: Blackwell,
- Bermúdez, J. (1995). "Nonconceptual content: From perceptual experience to subpersonal computational states", *Mind and Language*, 10: 333-369" \_\_\_\_\_ (1995).
- (1998). *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge MA: MIT Press.
- (2003). *Thinking Without Words*, New York: Oxford University Press.
- (2007) "What is at stake in the debate about nonconceptual content?" *Philosophical Perspectives*, 21(1): 55-72.
- Bermudez, J. Cohen A. (2015). "Nonconceptual Mental Content" <http://plato.stanford.edu/archives/fall2015/entries/content-nonconceptual/> entry in Stanford Encyclopedia. Bajado del academia.edu en la entrada de José Luis Bermudez.
- Bermudez, J. (1995). "Nonconceptual content: From perceptual experience to subpersonal computational states", *Mind and Language*, 10: 333-369.
- Byrne, A. (2005). 'Perception and Conceptual Content'. In E. Sosa and M. Steup (Eds), *Contemporary Debates in Epistemology*, (231-50), Oxford: Blackwell.
- Collins, A. (1998). "Beastly experience". *Philosophy and Phenomenological Research*, 375-80.
- Davidson, D. (1999). "Reply to John McDowell" in Hans, L.; (comp) *The philosophy of Donald Davidson* (105-107). Chicago and La Salle Illianois: Southern Illianois University.
- Dreyfus, H. (2013) The myth of the mind as detached en J. Schear (ed.). *Mind, reason and being-the-world. The Dreyfus-McDowell debate*. New York: Routledge.
- Evans, G. (1982) *The varieties of reference*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Heck, R. (2000). "Nonconceptual content and the space of reasons". *Philosophical Review*. 109: 483-523.
- Kant, I. (1772-2012). "Cartas a Marcus Hertz", *Estudios de Filosofía*, 10: 165-172.
- \_\_\_\_ (1781/7- 2004). *Crítica de la razón pura*. Madrid: RBA

- Kelly, S. (2001). "Demonstrative concepts and experience". in *The Philosophical Review*. 110(3): 397–420.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (1998) "Having the world in view", en (2009) *Having the world in view* en Cambridge, Mass. and London England: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (2005): "Conceptual capacities in perception". En Abel, G. (Ed.) *Kreativität: 2005. Congress of the Deutsche Gessenschaft für philosophie*, 1065-79-
- \_\_\_\_\_ (2008): "Avoiding the myth of the Given" en Lindgaard (comp.) en *John McDowell. Norm, experience and Nature* (1-14). Uk, Usa, Australia: Blackwell un año más tarde en *Having the world in view* (256-265) Cambridge, Mass. and London England: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (2011) "Perception as a capacity for Knowledge". Milwaukee, Wisconsin: Marquette University Press
- Peacocke, C. (1983). *Sense and Content*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1986). "Analogue content". *Proceedings of the Aristotelian Society*, 60: 1–17.
- \_\_\_\_\_ (1989): "Perceptual content" en J. Almog, J. Perry, and H. Wettstein (Eds.), *Themes from Kaplan*, New York: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (1992). *A Study of Concepts*, Cambridge MA: MIT Press.
- \_\_\_\_\_ (1994). "Nonconceptual content: Kinds, rationales and relations", *Mind and Language*, 9: 419–429.
- \_\_\_\_\_ (1998). "Nonconceptual content defended". *Philosophy and Phenomenological Research*, 58: 381–388.
- \_\_\_\_\_ (2001). "Does perception have a nonconceptual content?" *Journal of Philosophy*, 98: 239–264.
- Raftopoulos, A. (2009): *Cognition and perception*. Cambridge Mass: MIT Press.
- \_\_\_\_\_ (2015): "The cognitive impenetrability of the content of early vision is a necessary and sufficient condition for purely non conceptual content". *Philosophical Psychology*, 27 (5), 601-620 DOI: 10.1080/09515089.2015.10729486.
- Sedivy, S. (1996). Must conceptually informed perceptual experience involve non-conceptual content? *Canadian Journal of Philosophy*. 26: 413–431.
- \_\_\_\_\_ (2006): Nonconceptual epicycles. *European Review of Philosophy*, 6: 33-66.
- Sellars, W. (1956) "Empiricism and the Philosophy of Mind". In *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. I, H. Feigl & M. Scriven (Eds.) (253–329), Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Stalnaker, R. "What might the nonconceptual content be?" En Y. Gunther (Ed.), (2003) *Essays on non conceptual content*. (95-106), Cambridge, Mass, London England: MIT Press.
- Stroud, B. (2002). "Sense-experience and the grounding of thought" in Smyth, N (Ed.), (2002) *Reading McDowell. On Mind and World*, (79-91) London and New York: Routledge.
- Tye, M. (2006). "Nonconceptual content, richness, and fineness of grain". In T. G. Szabo and J. Hawthorne (eds.), *Perceptual Experience*. (36-72) Oxford: Oxford University Press.
- Travis, C. (2004). "The silence of senses". *Mind*, Vol. 113, No 449, January 2004, 57-94.

Juan Manuel Saharrea: Licenciado y Doctorando por la Fac. de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nac. de Córdoba (UNC), Becario Doctoral IDH, CONICET, Docente de Filosofía en Educación Especial en la Fac. de Ciencias Humanas de la Universidad Nac. de San Luis (UNSL). Publicó artículos sobre filosofía del lenguaje, epistemología y educación, y el ensayo *Comprender sin dificultades. Una mirada filosófica sobre el concepto de comprensión* (en prensa) en co-autoría con el doctor Gustavo Agüero.



Recibido: 15/4/2017. Aprobado: 12/5/2017. VB: 21/5/2017.-

# LA PROBLEMÁTICA DE LA CATEGORIZACIÓN EIDÉTICA A PARTIR DE DOS PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS: LA CRÍTICA AL PLATONISMO FRENTE A LA INEVITABLE COGNICIÓN CORPÓREA

Mariano González Leoni

[mgonzalezleoni@gmail.com](mailto:mgonzalezleoni@gmail.com)

El presente trabajo busca profundizar en la problemática de la categorización eidética a partir de dos perspectivas contemporáneas y novedosas. En primer lugar, la crítica que Nassim Nicholas Taleb realiza a la platonidad, la tendencia equivocada que los hombres tienen de buscar formas puras y elegantes que colaboren con la comprensión de un mundo esencialmente aleatorio y desordenado. Y en segundo lugar, el embodiment o cognición encarnada, teoría que sostiene que los procesos mentales se ven determinados por cada parte del cuerpo del sujeto, rivalizando con la dualidad cartesiana clásica, e insistiendo en que la categorización es una actividad no sólo necesaria, sino que también inconsciente.

Palabras claves: Categorización eidética; Platonidad; Formas puras; Embodiment; Cerebro.

## THE PROBLEM OF EIDETIC CATEGORIZATION FROM TWO CONTEMPORARY PERSPECTIVES: THE CRITICISM OF PLATONICITY AND THE INEVITABLE EMBODIMENT

This article intends to examine the problem surrounding eidetic categorization from two contemporary and innovative perspectives. First, the criticism Nassim Nicholas Taleb directs at platonicity, the mistaken tendency common in men to search for pure and elegant forms that help with the comprehension of a random and unorganized world. And second, the embodiment thesis that insists that mental processes are determined by every part of the individual's body, confronting with the classic Cartesian duality, and defending that categorization is an activity, not only necessary, but also unconscious.

Keywords: Eidetic Categorization; Platonicity; Pure Forms; Embodiment; Brain.

### I.

La cuestión filosófica de la categorización eidética nos puede remitir hasta tiempos antiguos. Ha sido un tema de debate a lo largo de toda la historia de la filosofía occidental. De todas maneras, este trabajo pretende analizar la temática desde dos puntos de vistas novedosos.

La primera perspectiva a la que vamos a hacer referencia es la que presenta Nassim Nicholas Taleb en su obra "El cisne negro". De allí obtenemos la siguiente cita:

En los inicios de la revuelta de los judíos en el siglo I de nuestra era, la causa de gran parte de la ira de estos fue la insistencia de los romanos en colocar una estatua de Calígula en el templo de Jerusalén, a cambio de levantar una estatua del dios judío Yahvé en los templos romanos. Los romanos no se daban cuenta de que lo que los judíos (y los posteriores monoteístas de oriente) querían decir con *dios* era algo abstracto, que lo abarcaba todo, y que nada tenía que ver con la representación antropomórfica y excesivamente

humana en que ellos pensaban cuando decían *deus*. (Taleb, 2009:32)

### II.

La problemática aquí denunciada es bautizada por el mismo Taleb como *platonidad*<sup>35</sup>, y se refiere a la tendencia del hombre a focalizar su atención en "formas" puras y bien definidas (Taleb, 2009:33), sin contemplar las diferencias que éstas contienen en su misma clasificación. Lo que hacemos con frecuencia según el autor es "confundir el mapa con el territorio", eligiendo pensar en ideas fácilmente discernibles en lugar de tener en cuenta las realidades menos elegantes que aparecen frente a nosotros.

Taleb sostiene que la razón por la que hacemos esto es que las ideas completas son

<sup>35</sup> Este término es un uso propio del autor, por lo que será respetado a lo largo del texto siempre que sea adecuado hacerlo.

menos confusas que la realidad que se nos presenta día a día, por lo que elegimos concentrarnos en las primeras para simplificar la información que queremos recolectar. Lo que estamos haciendo es pensar con la versión más simple que podamos encontrar, y concentrar en ella todo lo que se pueda, lo cual es en cierta medida comprensible: existe demasiada información, y para poder guardarla de la manera más efectiva, es mejor emplear categorías y clasificaciones generales que abarquen muchos casos particulares, aunque estos no sean idénticos entre sí.

### III.

Entonces según Taleb, el problema está en nuestro “deseo de dividir la realidad en piezas nítidas” (Taleb, 2009:57) que podamos clasificar con mayor facilidad. Él plantea un ejemplo de periodistas provenientes de diferentes lugares, pero informando sobre un mismo evento mientras conviven en una misma locación, que terminan por caer en la platonidad que denuncia:

Necesitamos la categorización, pero ésta se hace patológica cuando se entiende que la categoría es definitiva, impidiendo así que los individuos consideren las borrosas fronteras de la misma, y no digamos que puedan revisar sus categorías. El contagio [es] el culpable. Si se escogieran cien periodistas independientes capaces de ver los factores aislados entre sí, nos encontraríamos con cien opiniones diferentes. Pero al hacer que esas personas informaran hombro con hombro, en marcha cerrada, la dimensionalidad de la opinión se vio reducida considerablemente: coincidían en las ideas y utilizaban los mismos temas como causas. (Taleb, 2009:58)

Así, el problema de la platonidad está en pretender simplificar algo: “el hecho de categorizar siempre produce una reducción de la auténtica complejidad... ya que descarta algunas fuentes de incertidumbre, y nos empuja a malinterpretar el tejido del mundo” (Taleb, 2009:59). Al categorizar eidéticamente nos es más fácil comprender, pero al hacerlo, estamos comprendiendo algo distinto a lo que el mundo nos presenta.

Taleb insiste que la categorización es en muchos casos una elección innecesaria que hacemos para ahorrar tiempo o esfuerzo. Lo grave de esta elección es que al hacerla estamos eliminando la verdadera complejidad de la realidad, la estamos simplificando para poder aprehenderla de forma más eficiente, pero sacrificando una infinidad de detalles que en muchos casos pueden marcar una gran diferencia entre lo que “es” y lo que nosotros decidimos que “debería ser”.

Taleb insiste que la platonidad es lo que nos hace pensar que entendemos más de lo que en realidad entendemos. Según el autor,

esta práctica nos genera lo que él denomina “arrogancia epistémica”, aumentando nuestra confianza en el conocimiento, que si bien va en aumento, aún está lejos de ser suficiente como para comprender al mundo. (Taleb, 2009:208)

Es precisamente esta arrogancia la que expone cada vez más al hombre a situaciones que nos resultan inesperadas, pero que únicamente lo son por como desestimamos las diferencias al categorizar o clasificar. Es allí donde aparece el concepto que Taleb ha bautizado como el Cisne Negro, que posee tres características principales:

- es un evento altamente improbable
- provoca importantes consecuencias,
- visto en retrospectiva siempre nos parece que debió ser predecible, mientras que en el momento de su aparición no lo era. (Taleb, 2009:23)

Es la naturaleza del Cisne Negro permanecer escondido ante los ojos de los expertos que, obsesionados por comprender y explicar lo sucedido, están dispuestos a platonizar narraciones que sean suficientes como para justificar racionalmente la realidad, erradicando de nuestra mente el siempre presente factor aleatorio del mundo, y brindándonos la tranquilidad que el creer comprender nos provee. Terminamos utilizando al conocimiento y la seguridad que éste nos brinda como terapia, en lugar de intentar acercarnos a la verdad, por más inquietante que esta sea.

La necesidad de categorizar eidéticamente también tiene otras consecuencias en como entendemos al mundo. La forma elegante de algo va a plantear ciertos parámetros de cómo esa cosa es, pero al hacerlo también va a señalar en qué punto esa cosa deja de ser esa forma elegante definida en primera instancia para pasar a ser otra. Es decir, si nos referimos al largo de un tiburón tigre, la media sería la forma elegante, mientras que variaciones significativas en su longitud serían vistas como otra categoría o especie, en lugar de simples variaciones de la misma. Así terminaríamos señalando la monstruosidad de determinado tiburón por superar en un cuarenta por ciento la longitud esperada de la especie, o pensando que uno no clasifica en la especie por tener la mitad del largo esperado. Serían una más de tantas mutaciones de la misma especie, pero nos veríamos tentados a categorizarlos de otra manera, ya que no se adaptan al modelo establecido.

Así, las variaciones inevitables que aparecen en la realidad y que deberían estar en una misma categoría son desestimadas con tal de mantener la coherencia de la misma. Ya sea que éstas sean ignoradas o clasificadas bajo otro

rótulo, el resultado buscado es el mismo: mantener la forma o idea lo más pura e incorruptible posible. Se puede vislumbrar también como esto es un atentado contra la noción de cambio en sí misma, dado que la base de la selección natural y la evolución de las especies radica en las mutaciones aleatorias que los seres vivos tengan a lo largo de generaciones. Y lo mismo podríamos decir de innumerables ideas e instituciones sociales. Taleb agrega que al buscar esta “media áurea” (Taleb, 2009:331), estamos dejando de lado lo que en realidad debería ser el foco de nuestra atención.

Hay dos formas posibles de abordar un fenómeno. La primera es descartar lo extraordinario y centrarse en lo “normal”. El examinador deja de lado las “rarezas” y estudia los casos corrientes. El segundo enfoque es considerar que, para entender un fenómeno, en primer lugar es necesario considerar los extremos, sobre todo si, como ocurre con el Cisne Negro, conllevan un efecto acumulativo extraordinario... No hay duda que, a menudo, lo normal es irrelevante. (Taleb, 2009:31)

Al buscar el promedio, lo normal, la media, dejamos de lado aquello que eventualmente tendrá más relevancia y consecuencias más significativas. Si algo me va a afectar sin que yo lo pueda prever, esto va a ser lo inusual, no lo esperado. Su crítica es que constantemente nos estamos preparando para lo que ya sabemos que va a venir, para la forma pura que comprendemos a través de nuestra necesidad de platonizar, y no hacemos esfuerzo alguno por intentar prevenir lo que excede estas formas elegantes.

Las acusaciones de Taleb entonces se basan en centrar nuestra atención en objetos puros, bien definidos y fácilmente discernibles, con el costo de pasar por alto objetos con estructuras más confusas y menos manejables, pero más realistas. Este tipo de categorización platónica afecta todo lo que nosotros conocemos y clasificamos, desde objetos inertes como los triángulos, seres vivos, o inclusive teorías e hipótesis científicas y sociales. Es este amor cegador por ciertas formas abstractas nítidas y escuetas el que nos impide ver el desorden propio de la realidad (Taleb, 2013:368), y su obra intenta alejarnos de esta necesidad categorizadora que aqueja al hombre.

#### IV.

Ahora bien, la segunda parte del presente trabajo hace referencia a otro concepto que, si bien no contradice lo planteado por Taleb, sí presenta un problema frente a las pretensiones de éste. El concepto al que nos referimos es el *embodiment*, y a pesar de que su traducción literal sería “encarnación”, aquí

vamos a usar el concepto “cognición encarnada” para referirnos al mismo, buscando evitar confusiones.

La tesis de la *cognición encarnada* sostiene que la mente depende, fundamentalmente, de las características físicas del sujeto. Es decir, que los aspectos físicos del individuo juegan un rol significativo en el proceso cognitivo (Wilson, 2017). Esta postura disputa, entre otras teorías, al dualismo cartesiano que separa la mente del cuerpo, sosteniendo que la primera no posee materialidad alguna. Esta y otras posturas sostienen que el cuerpo tiene un rol secundario en los procesos cognitivos en general, pero aquellos que defienden el *embodiment* señalan, cada vez con más fuerza y evidencia científica, que todo el cuerpo participa de lo que nosotros reconocemos como procesos mentales.

Entonces, la tesis esencial del *embodiment* dice que las criaturas con mentes conscientes e intencionales, son completa y necesariamente dependientes de su cuerpo, por lo que sus procesos mentales se basan en una cognición encarnada (Hanna & Maiese, 2009:15). Si bien la teoría tiene un sinnúmero de consecuencias filosóficas en relación con los fundamentos de la filosofía occidental, nosotros nos vamos a centrar específicamente en lo que esta teoría sostiene en relación con la categorización.

Lo primero que hay que comprender es que si aceptamos esta teoría, el razonamiento surge de la propia composición de nuestro cerebro, cuerpo y experiencias corpóreas. Lo que se sostiene no es que necesitamos del cuerpo para razonar, sino que la estructura misma del razonamiento surge a partir de detalles de nuestra corporalidad.

Otra cuestión fundamental que señala esta teoría es que nuestra capacidad de razonamiento es una consecuencia evolutiva, y esto tiene dos implicancias sumamente importantes: la primera es que la razón ya no es una característica esencial que separa a los hombres del resto de los animales, sino que únicamente nos coloca en una posición evolutiva ulterior con respecto a ellos. Y la segunda es que la razón es universal entre los hombres por las características corporales que compartimos como especie. (Lakoff & Johnson, 1999:3)

Pero probablemente lo más relevante de la teoría en cuanto a la problemática que aquí planteamos radica en las características que una cognición encarnada conlleva con respecto al razonamiento humano. En primer lugar, este razonamiento no es completamente consciente. Es más, se estima que el noventa y cinco por ciento de todo pensamiento es inconsciente

(Lakoff & Johnson, 1999:12). Y en segundo lugar, el razonamiento no es puramente literal, sino que es en gran parte metafórico, emocionalmente afectado e imaginativo. Todas estas características presentarán un escollo más al momento de categorizar.

De todas maneras, el problema fundamental en lo que respecta a la categorización radica en un punto que Lakoff y Johnson plantean de la siguiente manera: *todo ser neural debe categorizar*. Lo que se está remarcando con esta idea es que todo ser vivo necesariamente categoriza:

Inclusive una ameba categoriza las cosas que se encuentra en comida o no comida, si se mueve hacia ella o alejándose de ella. La ameba no puede elegir si categorizar o no, simplemente lo hace. Lo mismo es cierto en cada nivel del mundo animal. Los animales categorizan comida, depredadores, posibles parejas, miembros de su misma especie, etc. Cómo los animales categorizan dependerá de sus sistemas sensitivos, y su habilidad para moverse a sí mismos y manipular objetos. (Lakoff & Johnson, 1999:16)

Por el simple hecho de ser seres vivos neurales los hombres necesariamente categorizan. No es una elección consciente, sino que es una predisposición corporal inevitable. Es una consecuencia de su cognición encarnada, que es en sí misma consecuencia de cómo ha evolucionado nuestra especie. Categorizamos como lo hacemos porque tenemos los cerebros y cuerpos que tenemos, y por cómo interactuamos con el mundo. Centrémonos por un momento en el cerebro humano, y cómo la composición del mismo determina nuestra necesidad de clasificar como lo hacemos:

Cada uno de nuestros cerebros posee cien mil millones de neuronas y cien billones de conexiones sinápticas. Es normal que en el cerebro se pase información de un denso grupo de neuronas a otro a través de una relativamente escasa cantidad conexiones. Cuando esto sucede, el patrón de activación distribuido a través del primer grupo de neuronas es demasiado grande como para ser representadas en una relación de una a una por las escasas conexiones. Consecuentemente, el escaso grupo de conexiones necesariamente agrupa ciertos patrones de entrada y los mapea a un conjunto neuronal de salida. Cuando un grupo de neuronas provee el mismo patrón de salida con diferentes patrones de entrada, hay una categorización neuronal. (Lakoff & Johnson, 1999:16)

El ejemplo que los autores presentan en su obra se refiere a que existe una relación de cien a uno entre células sensitivas a la luz en los ojos y las fibras que llevan la información al cerebro. Así, cada información captada por las mismas deberá ser reducida en esa relación, por lo que cien datos visuales deberán ser

categorizados en uno solo. Esta misma situación tendría lugar en todo el cerebro, y en todos los niveles de categorización que se nos puedan ocurrir.

Podemos comprender entonces porqué es necesario afirmar que sólo un pequeño porcentaje de las categorías que formamos son actos conscientes. La mayoría de las categorías que utilizamos responden a este proceso descripto, es decir a una actividad inconsciente y automática, que es el resultado de nuestro funcionamiento en el mundo, y no hay nada que podamos hacer con respecto a ellas.

A pesar de que estamos aprendiendo nuevas categorías de manera constante, no tenemos la capacidad para realizar cambios masivos en nuestro sistema de categorías existentes mediante actos conscientes de recategorización (aunque, a través de nuestra experiencia en el mundo, nuestras categorías están sujetas a reformas inconscientes y cambios parciales). No podemos tener control total sobre como categorizamos. Aún cuando pensamos que estamos deliberadamente formando nuevas categorías, nuestras categorías inconscientes entran en nuestra elección de posibles categorías conscientes. (Lakoff & Johnson, 1999:18)

Resumiendo un poco lo que Lakoff y Johnson sostienen, podemos afirmar que no sólo nuestros cuerpos nos obligan a categorizar, sino que además éstos van a determinar qué tipos de categorías vamos a utilizar. Todo lo que constituye nuestro cuerpo será artífice de las mismas, y lo será a pesar de nuestras pretensiones, ya que en su mayoría, se generarán de manera inconsciente. La teoría de la cognición encarnada directamente sugiere que serán las particularidades de nuestro cuerpo las que darán forma a nuestra capacidad de conceptualizar y categorizar, y que nuestro control sobre estas actividades es notablemente inferior al que pensaríamos que es.

## V. Conclusión

Presentadas las posturas, podemos decir que ambas perspectivas convergen en una misma conclusión: el hombre se encuentra constantemente categorizando la realidad que lo rodea. Taleb plantea nuestro deseo de hacerlo, la necesidad constante del hombre de clasificar todo lo que se nos presenta en una de nuestras preciadas categorías, buscando ordenar al mundo. Y de cierta manera Lakoff y Johnson sostienen la misma tendencia: la búsqueda de nuestra mente, definida por la estructura de nuestros cuerpos, que para realizar sus funciones, categoriza en cada oportunidad que puede. Los autores plantean cuestiones similares, pero el problema está en que, mientras el primero recomienda alejarse de esta tendencia, los segundos señalan nuestra imposibilidad de hacerlo.



Entonces, ésta es la paradoja con la que nos encontramos. Siguiendo la línea de pensamiento de Taleb, si realmente pretendemos conocer a la realidad tal como es, debemos aceptarla con la aleatoriedad que ésta implica, y para lograrlo, debemos deshacernos de esta necesidad de platonizar, de categorizar eidéticamente al mundo, simplificándolo en cada oportunidad que tenemos para facilitarnos la tarea de aprehenderlo. Si no lo hacemos, nos estaremos exponiendo en demasía a situaciones que podrían ser previstas y evitadas, si tan sólo dejáramos de minimizar las diferencias que la realidad nos presenta. Lo que debemos hacer es evitar estas formas puras y elegantes para empezar a percibir las singularidades que dan forma al mundo aleatorio en el que habitamos.

Pero por otro lado, la teoría del embodiment nos plantea que la categorización no es una elección para animal alguno, incluido el hombre. No sólo no podemos elegir no categorizar, sino que la mayoría de las veces lo hacemos sin siquiera ser conscientes de ello. Se podría decir que no tenemos control alguno sobre nuestras categorizaciones, ya que estas se forman de manera automática e inconsciente.

Resumiendo un poco el dilema, para poder conocer al mundo de una manera más

precisa, debemos dejar de hacer algo que no podemos elegir no hacer, algo para lo que estamos evolutivamente predeterminados desde nuestro nacimiento. Podemos comprender qué sería lo que nos conviene, pero en este caso no podríamos actuar en nuestro propio beneficio: únicamente nos quedaría aceptar nuestra realidad encarnada, con los beneficios y perjuicios que ella trae consigo, e intentar dominar nuestro excesivo deseo de categorizar eidéticamente en las escasas oportunidades en las que podemos, ya que la aleatoriedad y el desorden de la realidad parece ser lo único irrefutable en el mundo.

**Para seguir leyendo:**

\*Kahneman, Daniel (2011). *Thinking, fast and slow*. Nueva York: Farrar, Straus and Giroux.

\*Lakoff, G. & Johnson (2003). *Metaphors We Live By*. London: University of Chicago Press.

\*Rowland, M., (2010). *The New Science of Mind: From Extended Mind to Embodied Phenomenology*. Cambridge: The MIT Press.

## Bibliografía

Hanna, R., & Maiese, M. (2009). *Embodied Minds in Action*. New York: Oxford University Press.

Lakoff, G., & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh. The embodied mind and its challenge to western thought*. New York: Basic Books.

Taleb, N. N. (2013). *Antifrágil: las cosas que se benefician del desorden*. Buenos Aires: Paidós.

Taleb, N. N. (2009). *El cisne negro*. Buenos Aires: Paidós.

Wilson, R. A. (21 de Marzo de 2017). *Embodied Cognition*. Obtenido de The Stanford Encyclopedia of Philosophy: <https://plato.stanford.edu/entries/embodied-cognition/>

Mariano Gonzalez Leoni, licenciado en filosofía recibido de la Universidad del Salvador, abogado recibido de la Universidad Católica Argentina, doctorando en filosofía en la Universidad Nacional de Lanús. Actualmente docente a cargo de 12 materias en la Universidad del Salvador (filosofía, ética, derecho y filosofía política) e investigador en la misma institución con dos proyectos en ejecución.



Recibido: 19/4/2017. Aprobado 17/5/2017. VB 21/5/2017.-



Estatua de Temístocles en Pireo.  
Fuente: [https://en.wikipedia.org/wiki/File:Statue\\_de\\_Thémistocle.JPG](https://en.wikipedia.org/wiki/File:Statue_de_Thémistocle.JPG)

## LA PROPIEDAD DE LA CULTURA: EN BUSCA DE UNA REPARACIÓN

Cecilia Molinari de Rennie  
[cecilia.rennie@hotmail.com](mailto:cecilia.rennie@hotmail.com)

A partir de una conferencia de Enrique Puchet sobre el lugar de la filosofía en el contexto de la dicotomía entre conocimiento profesional y conocimiento humanístico, sigo las fuentes citadas en su texto y la red intertextual que éstas entretejen para continuar reflexionando sobre los problemas relativos a la adquisición de *cultura* en el contexto educativo actual.

Palabras clave: epistemología; humanidades; capital cultural; Alfred Toynbee; Enrique Puchet

### THE *PROPERTY* OF CULTURE: IN SEARCH OF REPARATION

Taking as my point of departure a conference by Enrique Puchet on the place of humanistic studies in the context of the dichotomy between professional and humanistic knowledge, I retrace the sources he cites in this text and the intertextual net they weave to reflect on some problems related to the acquisition of culture in present-day education.

Keywords: epistemology; humanities; cultural capital; Alfred Toynbee; Enrique Puchet

#### PRESENTACIÓN

En su conferencia “Cultura general, un lugar para la filosofía”, Enrique Puchet (2016)<sup>36</sup> se refiere a la dicotomía entre actividad profesional (asociada en el mundo helénico a la *banausía*) y cultura general, advirtiendo el riesgo de que ésta desemboque en “una inaceptable apología de la in-utilidad que sólo se comprende desde la perspectiva social de una clase ociosa”. A pesar de que se suele citar a Platón como uno de los propulsores de esta dicotomía, Puchet sostiene, remitiéndose al

*Primer Alcibíades*, que Platón también destaca el valor de la filosofía en la actividad política, como un saber necesario para orientar el conocimiento y la acción a los valores éticos y estéticos de la humanidad.

#### CONCEPTO(S) DE “CULTURA”

Desde sus orígenes latinos, término *cultura* no deja de reconocer las raíces de la actividad humana: además de referir a los productos de la alta cultura y a las prácticas y actividades de la cultura popular (Williams, 1985), despliega en su historia una red de sentidos que entretejen actividades agropecuarias (**cultivo** de la tierra o ganado), ocupaciones territoriales (de ahí la palabra **colono**), industrias artesanales (de

<sup>36</sup> Conferencia inédita del 29 de octubre de 2016, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, Uruguay.

donde **couture**), y procesos de desarrollo biológico (el **cultivo** de un micro-organismo en un laboratorio), entre otros.

Sin embargo la llamada *alta cultura* — particularmente a partir de la revolución industrial— aparece como *propiedad* de un grupo sociocultural específico: los varones de clase ociosa, que según Platón (*Rep. VI.x*) son los únicos que pueden “entregarse dignamente a la filosofía”. En particular, en el estado más noble y mejor constituido los ciudadanos no deben vivir “una vida mecánica o mercantil”, ni —irónicamente dada la etimología de “cultura”— dedicarse a cultivar la tierra, ya que “el ocio es necesario tanto para el desarrollo de la virtud como para la participación activa en la política” (Aristóteles, *Pol.* 1328b- 1329a) — las actividades incompatibles llegarán a incluir actividades atléticas y deportivas, aun cuando los premios no fueran objetos de valor material (Toynbee, 1946:240).

### LA PROPIEDAD DE LA CULTURA Y LA FIGURA DEL BANÁUSOS

Platón (*Rep. VI. ix*) ridiculiza ferozmente las aspiraciones de dedicarse a la filosofía de artesanos y comerciantes, a quienes compara con “aquel calderero calvo y pequeño que, liberado poco ha de sus cadenas y disponiendo de algún dinero, intenta casarse con la hija de su dueño, ya recién salido del baño y peripuesto como un novio”: la figura representativa de esta aspiración *desubicada* es la del *banáusos* —un término que, según el diccionario de Bailly, en su forma de sustantivo refiere al obrero o artesano, y como adjetivo al perezoso, negligente, irreflexivo<sup>37</sup>, pero que, para el Oxford Latin Dictionary también significaba tranquilidad, paz, seguridad pública o privada. Toynbee (1946: 241), en el pasaje que menciona Puchet (2016), ilustra los problemas de la concepción helénica de cultura apelando al personaje del general griego Temístocles.

Plutarco (*Them.* 1.2 -1.4) describe a Temístocles como un joven proveniente de estrato social bajo pero sagaz y hábil para conectarse con miembros de clases superiores. Interesado en la vida pública por elección aunque no por cuna, rechazaba las disciplinas orientadas a formar el carácter o a la gratificación “liberal”. Plutarco (*Them.* 2-II.3), que suele utilizar anécdotas para describir en un pantallazo el carácter de sus sujetos (Duff, 2003:90), relata que en reuniones sociales refinadas, algunos hombres supuestamente cultos se mofaban de Temístocles, quien respondía con cierta grosería que si bien no

sabía afinar una lira ni tocar el arpa, si tomaba el control de una ciudad pequeña y oscura podía volverla gloriosa y grande.<sup>38</sup> Sin embargo, matizando esta censura, Plutarco (*Them.* 3.1-2) retrata a Temístocles en su madurez como un líder carismático y sagaz, con una necesidad insaciable de poder y gloria (ibid., 5. 1 y ss), pero capaz de entenderse con la gente común “en parte porque sabía los nombres de cada ciudadano, y en parte porque actuaba como árbitro seguro e imparcial” (ibid. 5.4) guiando exitosamente a Atenas en un período de turbulencia política y militar. También Tucídides (*Hist.* 1.138.2)<sup>39</sup> lo describe como un hombre admirable, alguien capaz de demostrar en numerosas ocasiones su inteligencia natural, que le permitía emitir juicios acertados aún en cuestiones que no entraban en su experiencia inmediata; relata que impresionó al rey persa aprendiendo su lengua para poder comunicarse sin intermediarios.

### CULTURA GENERAL Y CONOCIMIENTO PROFESIONAL: EL DEBATE EN EL S. XIX

Por medio del ejemplo de Temístocles, Toynbee (1946:240), critica una postura que desembocará en “a deep mistrust of all professionalism” y que, como señala Puchet (2016) en la conferencia que da lugar a estas reflexiones, plantea una dicotomía aún no resuelta entre conocimiento profesional y cultura general, que recrudece en los debates sobre educación del siglo XIX en Inglaterra. Precisamente, su discusión sobre la *banausia* se encuentra en la sección titulada “The impact of democracy upon education” (Toynbee, 1946: 192 y ss.), que discute en profundidad los obstáculos que enfrentó el proyecto de universalización de la educación desde sus comienzos en el siglo XIX. En este momento, la discusión se centraba en si la mayor parte de los contenidos curriculares de la educación popular debían ser humanísticos o científicos. Dos figuras representativas de este debate fueron

<sup>38</sup> Las traducciones al inglés de Toynbee (1943:241), seguramente del original griego, y la de Perrin de la Loeb Classical Library (1968:7) no difieren en esencia, por lo cual es ocioso citarlas in extenso.

<sup>39</sup> Alcibíades, por el contrario, aparece representado en Platón como una figura “en el umbral de la filosofía” (MacIsaac, 2011:36), un joven que a pesar de pertenecer a la clase de varones con derecho a la cultura, cree que ésta no es necesaria ya que no es algo común entre los otros políticos atenienses. Plutarco también dedica un volumen de sus *Vidas* a Alcibíades, deteniéndose como es habitual en la belleza y numerosos amantes del joven, y en el lugar privilegiado que Sócrates ocupó entre ellos (por ejemplo, en Alc.). Una lectura comparada de las vidas de Temístocles y Alcibíades revela una consideración mucho menor por parte de Plutarco por este último.

<sup>37</sup> (Dictionnaire Grec-Français de M. Bailly)

Matthew Arnold y Thomas H. Huxley. Matthew Arnold, poeta y crítico literario, fue desde 1851 inspector general de escuelas de Inglaterra. Un profundo conocedor del contexto escolar de su época, Matthew Arnold (1822-1888) consideraba que la escuela popular debía ofrecer una educación humanista que coexistiera con contenidos “científicos”. Thomas H. Huxley (1825-1895), biólogo inglés evolucionista y apasionado popularizador de la ciencia<sup>40</sup>, creía que la educación humanística debía estar acotada al ámbito de los estudios clásicos en las universidades, y consideraba que en la escuela popular constituía una pérdida de tiempo valioso que debía dedicarse a los contenidos científico-tecnológicos que exigía el mundo contemporáneo.

El debate entre Arnold y Huxley tiene dos dimensiones: por una parte, se discute qué es *cultura*: Huxley (1881:16 y ss.) defiende que el conocimiento contenido en los textos clásicos es obsoleto, por lo cual ya no constituye “cultura”, mientras que Arnold (1869:35) sostiene que las humanidades incluyen “the best that is known and thought in the world”, incluyendo las ciencias. Por otra parte, se debate cómo se adquiere el conocimiento en las humanidades y en las ciencias: para Huxley (1881:9)<sup>41</sup> el mundo moderno requiere una postura epistémica pragmática, que acepta la imperfección y transitoriedad de las interpretaciones de los fenómenos naturales y está abierta a cambiar a medida que progresa el conocimiento de la naturaleza.<sup>42</sup> Para Arnold (1881, 1903), independientemente del momento histórico, sólo un aprendizaje que pueda vincular lo cognitivo con lo afectivo es capaz de cumplir los objetivos de la educación.

Arnold (1903:317 y ss.) responde en un discurso de 1885. Comienza refiriéndose al pasaje donde Platón (*Rep.* VI.ix) critica los intentos de autoeducación de quienes tienen “sus cuerpos y sus almas manchadas por sus

---

<sup>40</sup> Huxley es conocido entre otras cosas por haber acuñado el término “agnosticismo” que consideraba no una creencia (como lo era el ateísmo) sino “el axioma fundamental de la ciencia moderna”

<sup>41</sup> Huxley argumenta que si bien durante el renacimiento el conocimiento sólo podía legitimarse en base a las “auctoritas”, en el mundo moderno “la crítica científica de la vida” (p.21) no apela a la autoridad sino a la naturaleza, buscando la verdad entre las cosas, no las palabras.[1] Afirma que si bien la cultura es única (24) hay varios caminos para llegar a ella, y que una educación exclusivamente científica es al menos tan efectiva como una educación exclusivamente literaria a la hora de obtener “real culture”.

<sup>42</sup> “admits that all our interpretations of natural fact are more or less imperfect and symbolic, and bids the learner seek for truth not among words but among things. It warns us that the assertion which outstrips evidence is not only a blunder but a crime” (p.22)

actividades vulgares”. En el contexto donde se pronuncian estas palabras, una ciudad industrial de los Estados Unidos, es más que evidente que, como reconoce Arnold (1903:320), esta postura no tiene cabida en la sociedad de ese momento, sino que debe comprenderse en el contexto sociohistórico de Atenas del siglo V AC. Sin embargo, esto no invalida otros aspectos del pensamiento de Platón que continúan siendo relevantes— en particular, su concepción del hombre inteligente como aquel que valora los estudios que lo ayudan a obtener más sobriedad, justicia y sabiduría — algo que, para Arnold (1903:320) puede considerarse una buena definición de educación. La cuestión entonces es saber si la educación, que hasta el momento había sido eminentemente literaria, aún cumple con este objetivo o si hay otros contenidos más apropiados para alcanzarlos, y más específicamente si es necesario que los contenidos de la educación pasen de las letras a las ciencias (ibid.).

El argumento de Arnold (1903: 341) es que, si bien conocer los resultados del estudio científico de la naturaleza es tan necesario como conocer los productos del arte para ser una persona culta, sólo los estudios humanísticos contribuyen a conectar lo puramente cognitivo con lo afectivo, y de este modo pueden no sólo deleitarnos sino también fortalecernos y elevarnos, al relacionar los resultados de la ciencia moderna con nuestra necesidad de justicia y belleza. Para mostrar esta diferencia hace una distinción entre dos tipos de conocimiento, que pueden llamarse conocimiento instrumental y conocimiento crítico. El conocimiento instrumental nos proporciona información — “pieces of knowledge”; estos elementos de conocimiento instrumental nos dan acceso a otras “piezas” de información, cada vez más complejas. Esta información puede ser importante, útil o interesante, pero por sí misma sólo puede llevar a acumular más información. Sólo las humanidades pueden satisfacer la necesidad intrínseca del ser humano de relacionar la información con nuestro sentido de ética, de belleza, de emoción. (1903:336). No importa si el conocimiento que contienen estos textos es perecedero; en el momento en que se hace obsoleto, su poder de involucrar las emociones va a desaparecer; pero lo que no desaparece es la necesidad humana de que el conocimiento apele a las emociones. (1903: 339) De este modo, la enseñanza de las humanidades promueve el desarrollo de la capacidad crítica, que como define Arnold (1895:81) en un texto anterior, es “a disinterested endeavour to learn

and propagate the best that is known and thought in the world.”<sup>43</sup>

Esto es justamente lo que señala Puchet (2016) en relación con la filosofía: la necesidad de descubrir “en el seno mismo de la vocación política, una necesidad fundadora de otro carácter: la reflexión crítica sobre los valores humanos primordiales (lo justo, lo verdadero...) y, consecuentemente, la jerarquía de los bienes que merecen ser cuidados con predilección.”

## UN DILEMA PARA LA EDUCACIÓN CONTEMPORÁNEA

El cumplimiento de esta promesa de la educación, sin embargo, ha enfrentado escollos imprevistos en el momento de su concepción. Toynbee (1946: 193-194) señalaba específicamente el empobrecimiento de los contenidos que tiene lugar cuando la educación se desvincula de su contexto sociocultural tradicional: por una parte el “espíritu utilitarista” que contamina los frutos de una educación al alcance de todos, y por otra la forma en que “los empresarios” aprovechan la educación recién adquirida de un pueblo para su propio beneficio. — Toynbee ofrece como ejemplo del fracaso de la educación popular en desarrollar la capacidad crítica de los ciudadanos la aparición sobre fines del siglo XIX de la prensa amarilla, justamente cuando la primera generación de niños egresados de la escuela pública ingresa al mercado laboral y comienza a tener algún poder adquisitivo (ibid. 193).

Considerar “la cultura” no como ideal humanista sino como una forma más de capital (Bourdieu 1987) que se transmite en forma hereditaria es útil para comprender el fracaso de la educación en cuanto a lograr el ideal que Toynbee (1946:197) llama “cultivo de las masas”. Bourdieu (ibid.) distingue tres estados del capital cultural: incorporado (ligado al cuerpo del poseedor y adquirido al precio su tiempo), objetivado (en artefactos como libros, obras de arte, etc) e institucionalizado (títulos expedidos por instituciones educativas).

Por una parte, la adquisición de “cultura” (capital cultural incorporado) está ligada a la persona — cada uno sólo puede acumularlo de acuerdo a sus capacidades, cada uno lo “paga” con su propio tiempo, no puede comprarse ni intercambiarse; muere con su portador (Bourdieu 1987). Estos rasgos de incorporación disimulan que el capital cultural incorporado sí es objeto de una transmisión hereditaria que,

como dice Bourdieu (ibid.) es “altamente encubierta y hasta invisible”, ya que forma parte de las propiedades que el individuo suma a su patrimonio hereditario, funcionando como capital simbólico por ejemplo “en el mercado matrimonial o en el mercado de bienes culturales en los que el capital económico no está plenamente reconocido” (ibid.), proporcionando a sus poseedores ventajas simbólicas y materiales. Su acumulación inicial, de la cual depende la acumulación posterior, comienza desde la socialización primaria y abarca todo el tiempo de socialización (ibid.), lo cual en los casos de familias con fuerte capital cultural, incrementa el tiempo total de acumulación de capital cultural incorporado. Por lo tanto, concluye Bourdieu (ibid.) las diferencias en el capital cultural familiar impactan no sólo en el momento de inicio de transmisión y acumulación, sino en las posibilidades de “satisfacer las exigencias propiamente culturales de una empresa de adquisición prolongada” (ibid.). Más aún, el capital cultural objetivado sólo puede ser apropiado simbólicamente por quienes ya poseen capital cultural incorporado. Como afirma Bourdieu (ibid.) alcanza tener capital económico para comprar una máquina, pero poder utilizarla es necesario poseer capital incorporado.

Quienes tienen acotado el período de acumulación de capital cultural incorporado a los años de escolarización formal tienen limitaciones no sólo en cuanto al volumen de contenidos que pueden adquirir sino, como señala Toynbee (1946:193) “la cultura” que integra estos contenidos — el capital objetivado en productos literarios, científicos, artísticos de la alta cultura del mundo occidental— pertenece a un mundo alejado de su contexto sociocultural, resultando en un empobrecimiento de los contenidos en el proceso de recontextualización pedagógica que obstaculiza aún más la adquisición de capital incorporado.

## CONSIDERACIONES FINALES

A partir del surgimiento de los primeros proyectos de universalización de la educación, se plantea la cuestión de qué conocimientos deben impartirse en la escuela popular. Ya en ese momento, el debate se plantea en términos utilitaristas: dado el escaso tiempo de permanencia en el sistema educativo, se trata de seleccionar los contenidos que serán más útiles a los estudiantes en su vida futura. En el contexto sociocultural de ese momento -- y también en el nuestro-- los conocimientos científicos pasan a ocupar el lugar prioritario en

<sup>43</sup> “Un emprendimiento desinteresado para aprender y propagar lo mejor que se ha conocido y pensado en el mundo”. (Trad. del articulista)

el currículo, desplazando así, como señala Puchet (2016), los "asuntos mayores": lo bello, lo bueno, lo justo. Los saberes humanísticos continúan ocupando un lugar central solamente en las universidades prestigiosas, en las escuelas de teología, en los colegios privados más prestigiosos. Sin embargo, subyacente a la discusión sobre si los contenidos escolares deben ser mayormente humanísticos o científicos, hay una cuestión encubierta sobre quiénes deben (o pueden) tener cultura: si se acepta la hipótesis de Bourdieu de los tres estados del capital cultural, la afirmación de que la adquisición de cultura es algo *propio* de la clase ociosa sería verdadera en el sentido que los miembros de este grupo pueden proporcionar a sus hijos mejores condiciones para adquirir capital incorporado, al comenzar el proceso de acumulación más tempranamente

y al poder liberar más tiempo de vida para esta acumulación. Desde esta perspectiva, el desafío de la educación popular radica en ofrecer condiciones favorables para la adquisición de capital cultural incorporado, tanto por medio de la selección de contenidos curriculares que promuevan el desarrollo del pensamiento crítico - la posibilidad de establecer y problematizar los vínculos entre lo cognitivo, lo ético y lo estético— como en asegurar la mayor cantidad de tiempo posible para su adquisición.

**Para seguir leyendo:**

\*Platón (Trad. 1986) *La República*. In *Obras Completas Madrid: Aguilar*

\*Arnold, M. (1865). *The function of criticism at the present time*. In *Essays in criticism*. London: Ticknor and Fields. Pp. 1-41

**Referencias**

- Arnold, M. (1865). *The function of criticism at the present time*. In *Essays in criticism*. London: Ticknor and Fields. Pp. 1-41
- Arnold, M. (1903) "Literature and Science" In *Essays in Criticism, Second Series* (1903), pp. 317-348
- BANÁUSOS - *Dictionnaire Grec-Français* de M. Bailly
- Bloom, H. (2014). *The western canon*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Bourdieu, P. (1987). *Los tres estados del capital cultural*. Sociológica (año 2, num.5).
- Duff, T. E. (2003). *Plutarch on the childhood of Alcibiades (Alk. 2–3)*. In *Proceedings of the Cambridge Philological Society* (Vol. 49, pp. 89-117). Cambridge University Press.
- Hobsbawm, E. (1987). *Age of Empire: 1875-1914*. New York: Random House.
- Huxley, T. H. (1881). *Science and culture, and other essays*. London: Macmillan.
- MacIsaac, D. G. (2011). *Te Nous of the Partial Soul in Proclus' Commentary on the First Alcibiades of Plato*. *Dionysius*, 29, 29-60.
- Platón (Trad. 1986) *La República*. In *Obras Completas Madrid: Aguilar*
- Plutarch (Trans. B. Perrin, 1968) *Life of Alcibiades* In *Alcibiades and Coriolanus, Lysander and Sulla*. London & Harvard: Harvard University Press, pp. 1-116
- Plutarch (Trans. B. Perrin, 1968) *Life of Themistocles* In *Themistocles and Camillus; Aristides and Cato Major; Cimon and Luculus*. London & Harvard: Harvard University Press, pp. 1-92
- Puchet, E. (2016) "Cultura general, un lugar para la filosofía". Conferencia inédita del 29 de octubre de 2016, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Montevideo, Uruguay.
- Snow, C. P. (2012). *The two cultures*: Cambridge University Press.
- Toynbee, A. J. (1946). *A Study Of History (Vol Iv)*. London: Oxford University Press
- Williams, R. (1985). *Keywords: A vocabulary of culture and society*: Oxford University Press.

**Cecilia Molinari de Rennie. Dra en Educación (UDE); Mag. en Educación (Univ. ORT); Lic. en Letras (UDELAR); Lic. en Filosofía (UDELAR). Post-doctoranda en Semiótica (Universidad de Brasilia - UnB). Inscripción Institucional: Cecilia Molinari de Rennie (Depto. de Historia y Filosofía de la Ciencia, FHUCE-UDELAR).**



Recibido: 15/4/2017. Aprobado 19/5/2017. VB: 20/5/2017.



Frente al vacío. Obra anónima.

## HACIA UNA REVALORACIÓN DEL ABORDAJE FILOSÓFICO DE LA NADA ENTRECRUCES NIHILISTAS DESDE LEIBNIZ A MAINLÄNDER

Héctor Sevilla Godínez  
[hectorsevilla@hotmail.com](mailto:hectorsevilla@hotmail.com)

Se realiza un breve recorrido a través de distintas posturas filosóficas y teológicas que han configurado el pensamiento antiguo y moderno. Iniciando con Leibniz y terminando con la propuesta de Mainländer, en un recorrido que abarca del s. XVII al XIX, el artículo ofrece un conjunto de vinculaciones que refieren con claridad el protagonismo del concepto de la nada como sustento y fundamento de varios filósofos y pensadores. La intención del texto es mostrar que la nada, a través de su negación o en su afirmación, se consolida como sustento del ser y ocupa un lugar central, que es necesario recuperar, en la disputa filosófica de todos los tiempos.

Palabras Clave: Nada, Divinidad, Uno, Ser, Negación.

### TOWARDS A REVALUATION OF THE PHILOSOPHICAL UNDERSTANDING OF NOTHINGNESS NIHILIST LINKS FROM LEIBNIZ TO MAINLÄNDER.

A brief journey is undergone through distinct philosophical and theological postures that have configured ancient and modern thought. Beginning with Leibniz and ending with Mainländer's proposal, in a route that encompasses centuries XVII to XIX, the article offers a set of connections that clearly refer to the prominence of the concept of nothingness as the sustainment and fundament of various philosophers and thinkers. The intention of the text is to demonstrate that nothingness, through its denial or in its affirmation, is consolidated as the sustainment of the being and occupies a central place, which is necessary to recover, in the philosophical dispute of all times.

Key Words: Nothingness, Deity, One, Being, Negation.

#### Introducción

Para mostrar las similitudes y vínculos en las concepciones de la nada de algunos autores occidentales, se realizarán breves alusiones en torno a su pensamiento. Inicialmente, se abordará la negación de la nada que, sometido a la sensación de desamparo metafísico, realizó

Leibniz. Posteriormente, en coincidencia con Jacobi, se mostrará la irrealidad de nuestro conocimiento, debido a que ha sido centrado exclusivamente en el ser. Bajo esa óptica, el pensamiento de Leopardi permite conjeturar que la nada no sólo es, sino que además constituye el inicio y fuente de todo lo que existe; de tal modo, desde la óptica de

Schopenhauer, la nada queda excluida de nuestra voluntad por su existencia y obtiene un carácter independiente a la visión humana del mundo. Finalmente, una vez referida la importancia de la nada y su posible protagonismo en la definición de las motivaciones de vida de todo pensador interesado en el tema, el artículo abordará dos posiciones contrarias y contrapuestas que son conclusivas ante lo absoluto de la nada: la teísta, que a través de la nada y la angustia que deriva retorna a la creencia en Dios, representada por Kierkegaard, y la no teísta, que encuentra en Nietzsche su principal representante, sin olvidar a Mainländer, cuyo estandarte de precursor del pensamiento nietzscheano le será reconocido en este texto.

Conviene, de manera introductoria, separar dos vías de comprensión de la nada que han sido usuales en el ámbito filosófico; la primera de ellas, la que implica la comprensión de la nada en su sentido de sustracción, haciendo referencia a la ausencia de algo como cuando decimos “no tengo dinero”; la segunda, alude a una nada como atribución, es decir, la que advierte la imposibilidad de utilizar el conocimiento para describir a lo absoluto, reconociendo la limitación y la carencia en términos epistémicos. Es en el segundo de los casos cuando la nada se convierte en un hilo hacia lo trascendente, en una especie de puente que no está sujeto a algo y que, no obstante, es el consecuente de la superación de lo establecido.

## **1. LA NEGACIÓN DE LA NADA EN LEIBNIZ.**

Una de las afirmaciones más radicales a favor de la prevalencia prioritaria de Dios (y en contra de la posibilidad de la nada) es la que aporta Leibniz (1646-1716), el filósofo de Leipzig. Contrario a Eckhart, que encontró la posibilidad de unir las concepciones de la Deidad con la de nada, Leibniz las contrapone. En realidad, este autor no se pregunta realmente por la posibilidad de la nada sino que, más bien, se centra en la pregunta del por qué las cosas son como son y no son de otro modo. Pero la alteridad no es lo mismo a la nada de la que hablamos. Para él, detrás de la realidad no hay ni puede haber una nada ya que, si así fuera, entonces en ello estaría la razón de ser de las cosas, lo cual, según Leibniz, implica desacreditar a quien él llama el Creador, Dios y origen de todo lo existente. La contraposición entre Dios y la nada es resuelta por Leibniz negando a la nada, pero con ello mostró la relevancia de la misma en el problema religioso, ya sea que se le nominalice o desacredite.

Leibniz (2011: 72) señala que “es imposible la noción doble compuesta por aquello que no tiene esencia y aquello que no tiene existencia, o que nunca fue ni será, lo cual es incompatible con Dios, es decir, con la existencia o la razón que hace que las cosas sean más bien que no sean”. Más adelante refiere contundentemente que “no hay vacío de formas, así como no hay vacío en el espacio y en el tiempo, en la medida en que ello es posible” (2011: 76). En ese sentido, de acuerdo a Givone (1995: 243), “plantear que detrás de la realidad pueda haber la nada, como alternativa a la realidad misma, significa admitir que la realidad es abismalmente infundada, con todo lo que esto implica. Es decir, la realidad no estaría sobre la razón última y sobre el ser necesario como sobre su propio fundamento, sino sobre el abismo”.

Lo anterior es una de las cuestiones que propongo en este estudio, a pesar de ser una perspectiva que resultaba inadmisibles para Leibniz. La postura teísta del filósofo alemán obstruyó la consideración de tal posibilidad, por lo que —encerrado en sus propias estructuras devocionales— afirmó la imposibilidad de la nada como algo irrefutable. Como Givone sugiere, habría que considerar la posibilidad de “llamar Dios al abismo” (1995: 243), antes que exorcizar al abismo para luego negarlo. No perdamos de vista, además, que la factibilidad de la negación es posible debido precisamente a la existencia de aquello que se busca negar.

En Leibniz se muestra, claramente, la intención de desvirtuar a la nada y entenderle imposible ante el ser. Por ello, “¿cómo no pensar que su filosofía es un baluarte elevado contra aquella amenaza terrible, una visión de luz contra aquella que debía parecerle una visión de tinieblas?” (Givone, S, 1995: 245). Al final, la pregunta leibniziana no fue por el ser de la nada, sino por el ser de lo Uno, de lo que él entendía como el fundamento último del ser.

Naturalmente, no sería posible el reconocimiento de la nada absoluta sin el rompimiento de las creencias de los ídolos o la fragmentación sana de tales cosmovisiones parciales sobre lo absoluto.

## **2. JACOBI Y EL CONOCIMIENTO IRREAL DE LO QUE ES.**

Con un punto de partida distinto, más cercano a las intuiciones de Eckhart, Friedrich Jacobi (1743-1819), llegó a la conclusión de que la creación a partir de la nada se da en el yo, que basado en sus propias estructuras genera un conocimiento que nunca podrá ser completo ni absoluto. Para Jacobi, la nada de la realidad es lo que nos es dado a saber, pues lo que



conocemos no está relacionado a lo real, sino sólo superficialmente. De tal manera que no se conoce a Dios, a menos que lo que se conozca de Él sea —por el hecho de conocerlo— falso. Se observa en ello la paradoja del conocimiento que supone que “para conocer algo tal como es en su verdad, es preciso aferrarlo conceptualmente, pero realizar esto significa aniquilarlo, reducir a la nada su ser por sí y, por lo tanto, invertir lo objetivo en lo subjetivo” (Givone, S, 1995: 219).

Si el conocimiento supone que lo conocido es una deformación de la realidad y, por ello, la realidad es un terreno inexplorado, se podría afirmar que tal realidad es similar a la nada, pues no está nunca a merced de una conceptualización que la haga factible de ser conocida.

El conocimiento es el engaño que el hombre asume para suponer que su dominio conceptual de la realidad no necesita ser cuestionado; paradójicamente, la realidad está fuera de todo conocimiento. La Verdad como tal no está al alcance del hombre que intenta concebirla, por lo que debe buscarse desesperadamente la propia aniquilación conceptual; es el yo el que impide alcanzar la realidad. Cuando el hombre deje de serlo se integrará a la nada y podrá confundirse con ella.

Jacobi identifica la esencia del yo como una reacción ante la nada; En su interpretación, Givone lo expresa del modo siguiente:

El yo que se constituye en su perfecta autonomía no es sino una función reactiva frente al vértigo de la nada: cubriéndose se hace prisionero de sí mismo, una verdadera maldición. En cambio, si la libertad del yo tiene su origen no ya en la capacidad de autodeterminación sino en lo indeterminado, en lo absoluto, entonces la experiencia que realizamos aquí y ahora, toda vez que remitimos lo otro a lo idéntico, será cifra metafísica de una real trascendencia (1995: 226).

Por todo lo anterior, se vislumbra que Jacobi asumió a la nada como una acompañante ineludible en el terreno del conocimiento. Sin embargo, no hay en el filósofo alemán una unión conceptual plena entre Dios y la nada tal como sugirió Meister Eckhart.

### **3. LA NADA COMO INICIO Y FUENTE EN LEOPARDI**

Más radical que otros filósofos es Giacomo Leopardi (1798-1837) quien no duda en reconocer en la nada el origen y el principio de todas las cosas. Para él, la nada es aquello hacia lo cual todo tiende, abismo final de todo lo existente. Considera que el principio de Dios

mismo es la nada. Las cosas “emergen del regazo de la nada y advienen al ser” (Givone, S, 1995: 186) con la única intención de retornar a la nada; por ello, emerger de la nada y sumergirse ahí es la naturaleza propia de lo existente.

No hay razón para que algo que es no sea tal como es o no sea absolutamente. Lo absoluto es un abismo horrendo capaz de aniquilarlo todo; la nada del fin es la misma que la nada del inicio. Es por ello que “la nada hace que las cosas sean como son: frágiles, efímeras, mortales, pero justamente por ello dignas de ser amadas en su realidad suspendida sobre una doble negación” (Givone, S, 1995: 195), la cual implica que pueden no ser o que pueden no ser un no-ser. Incluso lo que entendemos como verdad coincide con la no-verdad y se convierten la una en la otra, tal como coinciden hasta su interdependencia el ser y la nada.

Muy apreciable es el siguiente texto extraído de su obra *Diálogo entre Tristán y un amigo* (Leopardi, G, 1968: 28-36):

El género humano no creará nunca no saber nada, no ser nada, no poder llegar a alcanzar nada. Ningún filósofo que enseñase una de estas tres cosas haría fortuna ni haría secta, especialmente entre el pueblo, porque estas tres cosas son poco a propósito para quien quiera vivir; las dos primeras ofenden la soberbia de los hombres, la tercera, aunque después de las otras, requiere coraje y fortaleza de ánimo para ser creída.

La cita refiere con claridad tres aspectos que el erudito filósofo italiano asumió imposibles de reconocer sin una revisión pertinente: que en realidad sabemos sólo fantasías, que somos naturalmente nada y que nada hemos de alcanzar. El poco reconocimiento que en el mundo occidental tuvo el pensamiento de Leopardi comprueba, paradójicamente, la veracidad de sus palabras. Será comprensible que la suerte de este libro sea la misma.

Tras los comentarios de Leopardi sobre la prevalencia de la nada, el lector común podría quedarse estupefacto considerando incluso el sentido de continuar la presente lectura bajo el riesgo de considerarlo una pérdida de tiempo o una aparente invitación al suicidio para la más rápida unión con la nada descrita. A diferencia de ello, propondré más adelante una vía alternativa al humanismo partiendo de estas concepciones radicales de la nada. Se entenderá, por tanto, que la intención de la vinculación de la nada con la realización de la persona no es imposibilitar a esta última sino, inversamente, posibilitar un entendimiento nuevo de sí. De hecho, según Givone (1995: 207), en Leopardi “el desencanto

llevado hasta sus últimas consecuencias constituye la única oportunidad [...] de la ultrafilosofía que es la llave del ultranihilismo”.

Leopardi entendió la ultrafilosofía como una reconciliación del hombre con la naturaleza y con lo íntimo de las cosas, “conociendo la nada de la que provienen y en la que se abisman” (Givone, S, 1995: 207); de tal modo, la nada es una oportunidad para entender el mundo que nos rodea, para dar un nuevo sentido a la vida que nos interpela, para comprender mejor a los entes que nos circundan y, en una palabra, para forjar el camino que nuestros pies han de recorrer en nuestra velada existencia.

#### **4. LA NADA AJENA A LA VOLUNTAD EN SCHOPENHAUER**

Naturalmente, he de referirme también a Arthur Schopenhauer (1788-1860) quien, una vez que ha considerado a la voluntad del individuo como el principio de las representaciones del mundo, reconoce que lo que vemos no constituye en realidad, de ninguna manera, lo que es. El mundo es, entonces, una representación que constituye también la representación de cada individuo de forma particular. La única realidad es la voluntad, ésa que condiciona nuestra concepción del mundo.

La nada, desde esta perspectiva, es precisamente aquello que queda una vez que hemos desterrado a la voluntad. Es decir, fuera del mundo de las representaciones la nada es lo que permanece, quedando desligada de nuestra misma representación. La representación es “la realidad que se ha construido desde un determinado sistema cognitivo, con unas coordenadas y unos límites propios” (Sáez, L, 2007: 39); por tanto, la nada está fuera de la representación por ser antecedente a la representación y posterior al mundo de las representaciones. Al ser limitada la voluntad humana, también serán limitadas, contextuadas y parciales las tendencias o las líneas en que se construyen las representaciones.

La voluntad es el principio metafísico que identifica al yo, por lo que Schopenhauer entendió que todo yo tiene voluntad, más aún, que el yo es voluntad. Por tanto, cuando se afirma que la nada es lo que está más allá de la voluntad, se asume también que la misma nada está más allá del yo y que el yo, como voluntad, es un obstáculo a la comprensión de la nada de la que hablo.

Debido a que el mundo mismo es la manifestación de las voluntades humanas y éstas son el obstáculo a la nada, podría parecer que el suicidio es digno de consideración al ser un escape del mundo de la voluntad. Contrario

a ello, Schopenhauer aseguró que es posible encontrar una salvación al tedio y aburrimiento por la vida. La contemplación desinteresada del arte, a la vez fundamento de su estética, es una de las cosas que el filósofo alemán propuso para la erradicación del tedio; asimismo, otro camino es la práctica de la compasión, la cual es sustento de su propuesta ética. Además, sugirió la superación del yo mediante una vida ascética centrada en el autocontrol. Por tanto, si hablamos de las consecuencias que para el hombre contemporáneo tiene la comprensión de la nada, hemos de referirnos a estas aportaciones más que a un anhelo de escape por medio de la muerte.

Schopenhauer es claro al respecto de la importancia de la consideración de la nada en el pensamiento filosófico, de tal modo que en su *Parerga y Paralipómena*, dedica el capítulo once a lo que llamó la teoría de la nihilidad de la existencia y abre diciendo: “la nihilidad encuentra su expresión en toda la forma de la existencia, en la infinitud del tiempo y el espacio frente a la finitud del individuo en ambos; en el presente sin duración en cuanto única forma de existencia de la realidad; en la dependencia y relatividad de todas las cosas; en el constante devenir sin ser; en el continuo deseo sin satisfacción; en el incesante retardo de la muerte por el que se mantiene la vida; hasta que termina por ser vencido” (Schopenhauer, A, 2014: 299). El afán por mostrar la nihilidad de las cosas fue un sello característico del pensamiento del filósofo alemán, y al cual tiene sentido retornar, no para justificar la desgracia de la existencia particular, sino para rescatar la opción de encontrar en la tiniebla un nuevo modo de comprender la luz.

#### **5. LA NADA COMO PREÁMBULO AL TODO EN KIERKEGAARD**

Este melancólico filósofo danés (1813-1855) escribió, entre otras, una obra fundamental titulada *El concepto de la angustia*, en la cual expone un peculiar concepto antropológico: el hombre está angustiado por su propia soledad. Desde luego, Kierkegaard enfrenta la voluntad a la simple razón. Supone, también, que las teorías éticas pecan por excesos cargados de muestras de racionalismo, por lo cual el hombre no puede ajustar a ellas su propia existencia. La vida no satisface las complejidades intelectuales, no se ajusta a ellas. Además, desde esta perspectiva, la explicación racional de las cosas no logra darnos tranquilidad ante la angustia existencial, tal como sí lo favorece la relación con Dios, lo cual es algo que fluye —según el danés— del interior del alma.

La religión desde el enfoque kierkegaardiano no implica asambleas o comunidades, sino una comunicación o ligación con el Ser Supremo. Esto coincide con Rusell (1964: 255) cuando afirma que: “la existencia de Dios, ha de ser captada existencialmente porque las demostraciones que se mueven en el reino de la esencia no pueden establecer esa existencia, por abundantes que sean”.

De tal forma, el hombre se encuentra solo frente a sí mismo. De esta soledad fluye la angustia que preside su existencia. Höffding (1951) afirmó que la contribución más importante de Kierkegaard a la ética es su descripción de lo que llama estadios de la vida. Estos estadios son tres: el estético, el ético y el religioso; el tránsito de uno a otro se realiza por un salto categorial y por la virtud de un impulso a pensar subjetivamente, cada vez con mayor fuerza y en función de la existencia.

Kierkegaard aseguró que el conocimiento no puede agotar ni abarcar siquiera la existencia y que, por ello, en el mundo del pensamiento, hay que acometer continuamente nuevas empresas. En *las Migajas filosóficas* podemos leer su crítica al intento racionalista de tratar de explicar las cosas perdiendo lo más esencial. De tal modo, Kierkegaard supone que lo esencial está vinculado a la relación con la divinidad y al mensaje salvador que ahí se encuentra.

Lo que pudiéramos llamar impregnación vital del pensamiento es, pues, una de las tesis más características de la filosofía de Kierkegaard. Además, reconoció que la verdad sólo puede ser captada y afirmada de manera subjetiva y personal, es decir: la verdad es la subjetividad. En ese sentido, “la subjetividad es la verdad porque solamente aquello que es aprehendido con pasión y energía subjetiva puede ser verdad” (Höffding, H, 1951: 99).

Esta tesis de Kierkegaard entraña la afirmación existencialista de que la verdad tiene valor únicamente cuando nos la apropiamos afirmándola, a virtud de un impulso o un sentimiento personal. Desde este enfoque, el valor subjetivo de la verdad es una cuestión decisiva. El criterio consiste en el movimiento que se despierta en la vida interior. En esa lógica, la contemplación de la Nada, a través de la nada, sólo puede ser vivida como experiencia subjetiva, íntimamente personal.

Para Kierkegaard, lo religioso se amplía a lo ético-religioso: lo que corresponde al dogma es un presupuesto; pero lo fundamental no es ni el dogma ni la contemplación o la mística, sino el problema de la voluntad del hombre frente a los designios divinos. Todo esto nos revela, entre otras cosas, la originalidad de la posición de Kierkegaard, la cual es demasiado

amplia como para poder ser sintetizada en unas pocas líneas.

En su obra *Temor y temblor*, el hombre que rechazó a Regine Olsen por el miedo a dañarla por su propio estado de vida melancólico, nos dice:

Toda la vida de la humanidad se redondea entonces y toma la forma de una esfera perfecta donde la moral es, a la vez, el límite y el contenido. Dios se transforma en un punto invisible y se disipa como un pensamiento sin fuerza; su poder sólo se ejerce en la moral que llena la vida. Por lo tanto, si un hombre se imagina amar a Dios en un sentido diferente a éste que se acaba de indicar, desvaría, ama a un fantasma (Kierkegaard, S, 1990: 76).

Lo anterior muestra que Kierkegaard enunció una manera específica de relación con Dios mediante la práctica de una moral personal que implica un sentido de vida existencial. Una moral que llena la vida es el punto ético de la existencia que lleva, con ánimo y disposición plena, al estado religioso, el punto kierkegaardiano más alto de la existencia humana. En esta concepción, Dios es un punto invisible. En mi perspectiva, el hombre es el punto visible en la invisibilidad de la nada que nos posee. Esa nada sólo es captable en un estado de contemplación. Tal estado no supone la exención de las dificultades. Por supuesto, Kierkegaard se identificaba a sí mismo como un caballero de la fe (1990: 89); respecto a las dificultades de este proceso, reconoce así la dureza del camino: “El caballero de la fe no tiene otro apoyo que él mismo; sufre por no poder hacerse comprender, pero no siente ninguna vana necesidad de guiar a otros. Su dolor es su seguridad; ignora el deseo vano, su alma es demasiado seria para eso” (1990: 90).

## 6. LA NADA COMO PAUTA DEL PODER EN NIETZSCHE<sup>44</sup>

En contraste con lo mostrado en Kierkegaard, con Friedrich Nietzsche (1844-1900) encontramos un enfrentamiento a la

<sup>44</sup> Existe una edición crítica digital de las obras y correspondencia de Nietzsche, revisada por Paolo D'Iorio, que ha sido publicada por la Nietzsche Source (eKGWB) tomando como punto de partida el texto crítico de Giorgio Colli y Mazzino Montinari (KGW y KGB). La indiscutible calidad de esa edición se ha regido por la transcripción del texto de la edición impresa a la edición digital. En el presente artículo se han referido ediciones en español de la obra de Nietzsche, no obstante, para una revisión mayormente pormenorizada de la misma, puede consultarse la edición en francés, italiano, alemán e inglés que se encuentra en el link siguiente: <http://www.nietzschsource.org/documentation/en/eKGWB.html>

presencia de la fe, la cual es considerada como un estorbo para el desarrollo de uno mismo. En Nietzsche se muestra la influencia de Schopenhauer y es quizás el más representativo de los pensadores nihilistas; su actividad concluyó en 1889 cuando perdió la razón.

Schopenhauer formuló la teoría de la voluntad de vivir, afirmando que tal voluntad es un mal, algo que daña al hombre al condicionarlo. Nietzsche parte de esta tesis y deriva de ella una conclusión opuesta: el valor definitivo que debe buscar el hombre es la intensificación y elevación de su propia existencia. Nietzsche vuelve sobre la tesis de Heráclito, relativa al eterno retorno de los acontecimientos, pero sin conceder un contenido fatalista, puesto que el hombre puede transformar el mundo en que vive y a sí mismo. Este último impulso habrá de aproximar al superhombre, es decir, el hombre liberado de la angustia, dotado de una individualidad poderosa, capaz de superarse a sí mismo y de sobrepasar sus propias limitaciones.

Para alcanzar este estadio supremo es preciso cambiar la “moral de los esclavos” por una nueva y opuesta moral aristocrática. De esto se desprende la crítica nietzscheana a la ética cristiana, así como la afirmación de los valores vitales, es decir, aquellos que engrandecen la personalidad humana. Nietzsche encontró en el cristianismo el mejor ejemplo de la moralidad del esclavo, ya que alimenta esperanzas de una vida mejor en otro mundo y tiene en estima las virtudes de la sumisión tales como la mansedumbre y la compasión. No sólo se contentó con desaprobar al cristianismo, sino que afirmó que el hombre libre debe reconocer que Dios está muerto; se comprende, por tanto, que a lo que debemos aspirar no es a Dios, sino a un tipo de hombre más elevado. Nuevamente, la conciencia de la nihilidad es la fuente de las conclusiones de un pensador filosófico.

La voluntad del poderío es un camino hacia el conocimiento verdadero. ¿Qué significa el nihilismo? De acuerdo a Nietzsche (1981: 33) “es una consecuencia de la forma en que se han interpretado hasta ahora los valores de la existencia”; por ende, en el desmenuzamiento de los valores supremos, éstos pierden validez. El nihilismo radical es la creencia en una absoluta desvalorización de la existencia. Mientras creemos en la moral, condenamos la vida.

La conclusión de las premisas que Nietzsche expone en la primera parte de *La voluntad de poder* están sostenidas, igualmente, en una clara conciencia de nihilidad: “Todos los valores por los que hemos tratado hasta ahora de hacer estimable el mundo para nosotros, y por los cuales

precisamente lo hemos despreciado cuando se mostraron inaplicables, todos estos valores son, desde el punto de vista psicológico, los resultados de ciertas perspectivas de utilidad, establecidas para mantener y aumentar los campos de la dominación humana, pero proyectadas falsamente en la esencia de las cosas” (1981: 38-39).

Nietzsche afirmó que el conocimiento es la consecuencia de buscar una justificación ante cualquier moral determinada. Las explicaciones, aún las más argumentadas, son una manera de dar razón de nuestra manera personal de pensar y, por tanto, no están sostenidas de forma confiable. Nos dice el filósofo alemán: “Poco a poco he llegado a comprender que toda filosofía no es otra cosa que la profesión de fe de quien la crea; una especie de memorias involuntarias” (Nietzsche, F, 1999: 9).

De esta manera, el escritor de *Así habló Zaratustra* nos induce a concluir que el hombre es, en su intención de dar razón de sus pensamientos, quien construye el conocimiento y que tal es, a la vez, condicionado. Unos años más tarde, Paul Feyerabend se apoyó en elementos parecidos para postular su propuesta de anarquismo epistemológico.

Nietzsche sustentó la visión nihilista y se compadeció de la condición humana derivada del engaño, puesto que “desde cualquier punto de vista filosófico que se quiera considerar el mundo en que creemos vivir, la cosa más segura y más estable es su erroneidad; en confirmación de esto militan muchas razones, las cuales nos incitan a conjeturar que existe un principio engañador en la esencia de las cosas” (1999: 38).

Tal principio engañador es, en realidad, la distorsión que nuestra interpretación hace de las cosas debido a que éstas están en continua relación con la nada, a través de una dialéctica constante. El pensamiento que nos deja Nietzsche es una invitación a la liberación total, incluyendo nuestras esperanzas y nuestros anhelos más íntimos. Tal liberación sólo es posible por el hombre que evoluciona hacia un ser de mayor voluntad y poderío.

La influencia de Nietzsche es notable en el resto de la historia de la filosofía, atrajo y atrae rechazos a la vez que reconocimientos. Por ello, puede considerarse que su pensamiento “ha tocado puntos neurálgicos de nuestra condición histórica: la muerte de Dios y el desvanecimiento de los valores tradicionales, la pérdida del centro y el despedazamiento de las antiguas identidades, la radical experiencia de lo negativo y la impracticabilidad de toda síntesis dialéctica; por último, la imposibilidad de dar un nombre a la totalidad” (Volpi, F, 2005: 86). No obstante, el nombre de la totalidad, al menos el más cercano

a tal noción, es el de la nada. En esto coincide el filósofo dionisiaco cuando observa que “las características que son atribuidas al <verdadero ser> de las cosas son precisamente los rasgos distintivos del no ser, de la nada” (Nietzsche, F, 2004: 37).

Cabe obviamente la opción de que cualquier filósofo o pensador contemporáneo busque centrar sus intereses en cuestiones y aspectos fundados en el ser, pero aún para tales casos tiene Nietzsche una conclusión contundente: “Si un filósofo pudiera ser nihilista, lo sería porque detrás de todos los ideales del hombre encuentra la nada; o ni siquiera la nada, sino lo que carece de valor, lo absurdo, lo enfermo, lo cobarde, lo cansado, todas aquellas heces que han quedado en el fondo de la copa ya bebida de su existencia” (2004: 112).

## 7. PHILIPP MAINLÄNDER Y PAUL BOURGET

Por otro lado —y necesariamente incluidos en el presente estudio por estar entre los más representativos pensadores del nihilismo en el siglo XIX— encontramos a Philipp Mainländer (1841-1876) y a Paul Bourget (1852-1935). El primero de ellos sobresale principalmente por su obra *Die Philosophie der Erlösung* o *Filosofía de la Redención* en la que, influido por Schopenhauer, asume la nada partiendo de la premisa que el no-ser es preferible al ser, de modo que concluye que lo existente está llamado a la muerte como una tendencia natural, más que incluso la propia vida. Pocos saben, por ejemplo, que la afirmación sobre la muerte de Dios y la consecuente vida del mundo no es originaria de Nietzsche, sino que previamente fue referida por Mainländer, quien decidió suicidarse una vez publicada su obra. Justamente, el suicidio es señalado en su obra como una práctica de congruencia, en función de que “el supremo cumplimiento, que ha de atreverse a acometer el suicida, es la abdicación en pro de la nada, cuyo llegar a ser lo anula él mismo, anulándose a sí mismo como resultado de una avidez vital de la nada que se trasciende a sí misma” (Mainländer, P, 2013: 17).

Contrario a las opiniones de su época, Mainländer se centra en una esencia de nihilidad que estuvo por encima de la noción de Dios: “El universo no surgió por un deseo de creación divina, sino que fue el resultado de un agotamiento de voluntad divina. La descomposición de Dios, a saber: la desintegración de una unidad precósmica denominada Dios, que tiende hacia la multiplicidad inmanente llamada humanidad,

no es infinita. El tránsito del ser a la nada finaliza, por consiguiente, en el no ser y nuestra vida sólo es consecuencia o secuela de un Dios que resolvió suicidarse” (20-21). Visto así, la nihilidad está por encima de la divinidad.

Por su parte, Paul Bourget enfatizó algunas de las consecuencias fatales de la vida contemporánea e ilustró con precisión la decadencia de los modelos sociales de su época. Asumió que tal decadencia social consiste en la independencia de los individuos, la cual permite que sobresalgan los valores estéticos y la productividad artística personal. El artista decadente extrae su alimento espiritual y estético a través de las mortecinas manifestaciones sociales. De alguna manera, la perdición del mundo permite contactar con un ámbito personal imperturbable que, a la vez, sensibiliza a realidades superiores.

Finalmente, de acuerdo a la crítica contemporánea realizada por Severino, lo que ha solido considerarse como nihilismo aún no llega al punto de refrendar su esencia, la cual consiste en “la convicción de que el ente, en cuanto tal, es nada” (Severino, E, 1991: 342). Una interesante incursión en un planteamiento como tal, es el propuesto por la metafísica negativa derivada de la escuela de Kyoto, principalmente a través de Nishida (2006), Tanabe (2014) o Nishitani (2003), quienes han expuesto, desde su implícita comprensión filosófica oriental, otras alternativas de comprensión de la nada. Si bien el rigor y sentido de estos autores conviene que sea considerado, exceden por razones de espacio, los alcances de este texto.

## CONCLUSIÓN

La reconsideración del nihilismo es fundamental para dar respuesta a nuestra existencia justamente porque poco ha quedado de las anteriores respuestas que antaño satisfacían. Es oportuno notar que “el nihilismo no es tanto el oscuro experimento de extravagantes vanguardias intelectuales, sino que forma parte ya del aire mismo que respiramos” (Volpi, F, 2005: 16). Quizá así podamos notar, junto con Leopardi, que el principio de las cosas, y de Dios mismo, es la nada. Una verdadera comprensión del hombre no puede estar centrada únicamente en ontologías sustentadas en el ser, sino que es irrenunciable una ontología inversa, el advenimiento de un nuevo nihilismo, más vital que derrotista, que esté sustentando en la idea de que la filosofía que intente llegar a las últimas consecuencias no puede desentenderse de pensar en la nada. Esa ha sido, justamente, la invitación del presente texto.

### Para seguir leyendo:

\*Mainländer, P. (2015). *Diario de un poeta*. Trad. Carlos González, Madrid: Plaza y Valdés.  
\*Sevilla, H. (coord.) (2015). *Analogías alternantes de la nada*. México: Ítaca.

\*Stanley, R. (1969). *Nihilism a Philosophical Essay*. New Haven and London: Yale University Press.

### Referencias

Givone, S. (1995). *Historia de la Nada*. Buenos Aires: AH Editora.  
Höfding, H. (1951). *Soren Kierkegaard*. Madrid: Revista de Occidente.  
Kierkegaard, S. (1990). *Temor y Temblor*. Buenos Aires: Losada.  
Leibniz, W. (2011). "Escritos Filosóficos". En: Leibniz. Trad. Javier Echeverría, Madrid: Gredos.  
Leopardi, G. (1990). *Zibaldone de pensamientos*. Barcelona: Tusquets.  
Leopardi, G. (1968). "Dialogo di Tristano e di un Amico". En Flora, F. (Ed.), *Tutte le Opere*. Milano: Mondadori.  
Mainländer, P. (2013). *Filosofía de la redención*. Trad. Baquedano Jer Sandra, FCE: Santiago.  
Nietzsche F. (1981). *La voluntad de poder*. Madrid: Edaf.  
Nietzsche F. (1999). *Más allá del bien y del mal*. Madrid: Alba.  
Nietzsche, F. (2004). *Cómo se filosofa a martillazos*. México: Grupo Editorial Tomo.  
Nishida, K. (2006). *Pensar desde la nada*. Salamanca: Sígueme.  
Nishitani, K. (2003). *Le religión y la nada*. Madrid: Siruela.  
Russell, B. (1964). *La sabiduría de occidente*. Madrid, Ediciones Madrid.  
Sáez, L. (2007). *Pensar desde la Nada: Ensayos sobre filosofía y nihilismo*. Madrid: Biblioteca Nueva.  
Severino, E. (1991). *La esencia del nihilismo*. Madrid: Taurus.  
Schopenhauer, A. (2014). *Parerga y Paralipómena II*. Trad. Pilar López, Madrid: Trotta.  
Tanabe, H. (2014). *Filosofía como metanoética*. Barcelona: Herder.  
Volpi, F. (2005). *El nihilismo*. Buenos Aires: Biblos.

**Héctor Sevilla Godínez (México, 1976):** Doctor en Filosofía por la UIA. Cd. de México; Miembro de la Asociación Filosófica de México y Miembro Fundador de la Asociación Transpersonal Iberoamericana. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT (Nivel 1). Es profesor e investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades del Centro Universitario de los Valles en la Universidad de Guadalajara. Sus líneas de investigación centrales son el nihilismo, la mística y la metafísica.



Recibido: 16/4/2017. Aprobado: 19/5/2017. VB: 24/5/2017.-



## SUJECIÓN SUBJETIVADA

Guido Arditì

[ardotieluno@hotmail.com](mailto:ardotieluno@hotmail.com)

Este trabajo está centrado en las consecuencias culturales del sistema capitalista; principalmente la manera en que la empresa se erige como la institución dominante en tanto sus principios marcan la pauta del carácter de nuestra sociedad; propiciando una reificación por parte de los hombres y mujeres que comienzan a concebirse a sí mismos como su propio capital. Sin embargo, este espíritu de *maximización* no se limita al ámbito laboral sino que se extiende al del *disfrute*, por lo que, paradójicamente; el goce deviene *imperativo*. Desde aquí es que se nos ocurre esbozar la posibilidad de una salida al régimen capitalista.

Palabras clave: Homo faber- reificación- gerente de sí- imperativo del goce- capitalismo

## SUBJECTIVIZED SUBJECTION

This work is centered around the cultural consequences of the capitalist system; mainly in the way the corporation becomes the dominating institution that determines the spirit of our times; fostering men and women to undergo a process or reification by viewing themselves as their own capital. However, this spirit is not limited to the labor sphere, but it is expanded towards the pleasure principle, therefore, as paradoxical as it may seem, enjoying becomes *compulsory*. From here is that we would like to present a possible escape to the capitalist system.

Key Words: Homo faber – reification- self-management – compulsory enjoyment- capitalism

En el presente trabajo no se entenderá al Capitalismo como meramente un sistema económico-productivo, sino que lo pensaremos también como un modo de organizar la cultura; capaz de generar marcos de conducta, encuadramientos mentales, y toda

una organización cognitiva de la vida que se corresponde con el modo de producción", (Thompson, E, 1992), pues se coincidirá con Giddens en que "todos y cada uno de los fenómenos 'económicos' son al mismo tiempo fenómenos sociales, y la existencia de un determinado tipo de 'economía' presupone un determinado tipo de sociedad" (Giddens, A, 1977: 45).

El mundo económico globalizado en el que vivimos resulta cada vez menos previsible, y es por eso que, en nuestros días "*el porvenir del individuo depende cada vez menos de su propia previsión y cada vez más de las luchas nacionales e internacionales libradas por los colosos del poder*" (Horkheimer, M, 1973: 150) tal como ejemplifica Drucker:

Un hombre puede ser el mejor laminador del país. Pero si el laminado del acero cambia y deja de ser un proceso manual para convertirse en un proceso

mecánico, o si el único taller de laminar de su comunidad se traslada a quinientas millas de distancia, se acabó su trabajo, no importa cuán buen obrero sea" (Drucker, P, 1954: 125).

Así, las trayectorias profesionales se tornan volubles, sin empleos fijos ni caminos profesionales confiables. El mercado laboral toma un carácter cada vez más fluido; las habilidades y competencias adquiridas no garantizan ningún tipo de estabilidad futura, pues pueden pasar a la obsolescencia en cualquier momento y sin previo aviso. Esto genera un sentimiento de fragilidad respecto a las propias conquistas y posición social, al propio lugar en el mundo. La independencia pierde así su base económica, y el ámbito de acción y decisión del individuo se ve mermado. En fin, muchos hombres y mujeres contemporáneos se encuentran, por un lado, sin saber qué es lo que va a ocurrir, y por el otro; con escaso, si no nulo, poder para modificar esta situación.

Es por todo esto que "el estilo de producción actual requiere mucha más flexibilidad que nunca en el pasado" (Horkheimer, M, 1973: 106); pues este constante cambio de las exigencias requiere un

estado de adaptación *permanente*. Como dice Bauman, hoy en día "la habilidad que necesitamos adquirir en primer lugar y principalmente es la *flexibilidad*" (Bauman, Z, 2009: 85).

Sin embargo, se da la paradójica situación que, ante esta coyuntura en la que los sentimientos de impotencia e incertidumbre no hacen más que crecer; tiene lugar una responsabilidad *total* en la propia autocreación, autoconstitución y autoafirmación. Ahora tenemos que ser nuestros propios demiurgos, debemos erigirnos en nuestros propios puntos de referencia en el mundo de la personalidad.

Se coincidirá con Drucker en que la *empresa* es la institución más representativa de nuestra sociedad, y por ello es la que marca la pauta; en tanto "*las creencias, valores y promesas que están llevándose a cabo en la institución representativa son las creencias y promesas verdaderas de una sociedad; constituyen su carácter y su orden*" (Drucker, P, 1954: 224); sus principios y normas son las que determinan el carácter general de nuestra sociedad. De la misma forma en que el capitalismo se impone prácticamente a escala planetaria como sistema mundial, la propia lógica empresarial termina por, en primer lugar, subsumir a otros modos de existencia a sus dictámenes, y, tras esto, expandirse a la totalidad de los ámbitos de la vida. El *tipo subjetivo* por ella propiciado es el que ha de imponerse en todos los ámbitos de la vida; afectando incluso la forma en que los individuos constituyen y establecen su relación consigo mismos; adoptando como modelo aquello que en este punto ya constituye su matriz cognitiva; a saber, la empresa y el *mercado*.

Los criterios empresariales se convierten, -parafraseando a Protágoras-, en la nueva *medida de todas las cosas*; al punto en que el propio "*hombre moderno se ha transformado en un artículo; experimenta su energía vital como una inversión de la que debe obtener el máximo beneficio*" (Fromm, E, 2012: 139). En esta etapa de la historia, las personas comienzan a manejarse de manera gerencial para consigo mismos, buscando la maximización de su propio rendimiento y *capital humano*. Todo cuanto se haga tiene que servir para incrementar el capital personal; la mismísima existencia es juzgada a partir del criterio empresarial hegemónico; el del *crecimiento*, que termina por erigirse en una presión interiorizada a elevar *siempre* la apuesta, a apuntar a más; y este mandato debe ser obedecido compulsivamente, imposibilitándonos a vivir y ver la vida de otra manera.

El valor de la vida, -sea la propia o ajena-, se mide en términos del *éxito*; el cual consiste en el valor de uno mismo en el mercado. Así, los sujetos posmodernos, haciendo un paralelismo del superego freudiano, introyectan los poderes

externos, estableciendo la lógica del *rendimiento* como práctica y política de vida.

Este *empresario de sí* no es alguien que tiene una empresa, sino meramente de un individuo que se maneja a sí mismo como consistiendo *él mismo* en su propio *capital*; y esta misma ideología termina funcionando en principio como propulsora y propagadora de la eficacia y continuidad del propio sistema económico imperante; pues tal como dice Jorge Alemán; *el botín de guerra del Capitalismo son las subjetividades*.

A partir de aquí se hace manifiesto que, pese a su origen *sistémico*, esta autoinfligida opresión no es considerada a modo de una coerción externa, sino que, muy por el contrario, hombres y mujeres se someten a ella con gusto; considerándola parte de sus deseos personales o elecciones más *íntimas*. Este es un claro ejemplo en el que la subjetivación conviene al sistema económico imperante, en la cual lo sujetos se explotan a sí mismos sintiéndose en libertad. La dominación es introyectada, ya no es externa y opresiva sino que deviene interna y constitutiva. Como dice Jorge Alemán, he aquí "*la 'violencia sistémica' del régimen de dominación neoliberal: no necesita de una forma de opresión exterior*" (Alemán, J, 2016: 16).

Si bien esta lógica del rendimiento y obtención del máximo beneficio se trata de una pauta comportamental propia del ámbito empresarial; ésta expande su campo de acción hacia todos los ámbitos de la existencia. Pues los hombres y mujeres de nuestro tiempo, a la vez que persiguen el máximo rendimiento, también persiguen el máximo goce -en tanto que, frente a la incertidumbre imperante bajo este nuevo sistema, la experiencia gana una centralidad inusitada-, por lo que son también los *gestores* de su propia satisfacción. Así, la otra cara del mandamiento del *rendimiento* propio de la ideología imperante, es el de *disfrutar*, en todas las maneras posibles; el autoexplotarse también en la obtención del goce, *optimizando* la totalidad de la existencia y sus posibilidades en términos de obtención de placer. La felicidad entonces deviene un imperativo con todo el carácter y la tipología del *deber*; paradójicamente, deviene una orden compulsiva que *obliga y somete*.

Sin embargo, esta autodisciplina, esta sujeción voluntaria, no sería posible si los sujetos no estuviesen invadidos por el pánico; tal como dice éste autor,

"no puede producirse en otro ámbito que en uno donde uno sienta que está todo puesto en duda, todo puesto en crisis, donde nadie sabe cuánto va a durar en un país, en un trabajo, en una relación" (Alemán, J, 2016: 130). Sólo es posible en "un mundo donde todo se erosiona, donde todo se ha vuelto precario, donde todo se ha vuelto líquido -



como dicen algunos-, donde no hay ningún lazo social que se sostenga, donde no hay ninguna autoridad que lo proteja" (Alemán, J, 2016: 35).

Por todo esto es que este síntoma del empresario de sí no es la única consecuencia de la precarización de la existencia, sino que también sucede que con este vaciamiento del sujeto, actualmente nos hemos quedado con un último y único *datum*, que no es otro que la certeza fenomenológica de la existencia, de la experiencia. Las sensaciones o vivencias son ahora el último reducto de certeza indubitable, y por lo tanto, el centro y eje mismo de la vida posmoderna; tal como dice Beck, hoy en día "*uno presente que no hay alternativa al experimentalismo existencial*" (Beck, U, 2008: 21).

La conjugación del impostergable *deber* de ser feliz con el *experimentalismo existencial* que menciona Beck, genera que los sujetos, dada la incertidumbre imperante, abandonen la apuesta existencial en pos de la adquisición de estabilidad y seguridad, justamente porque comienza a ser pensada como riesgosa, -sino directamente imposible-, por lo que poco a poco se va socavando la racionalidad que sustentaba al sistema.

Es a partir de aquí que en algún punto se nos presenta la posibilidad de pensar una salida a esta situación; pues desde esta mentalidad es que se genera la *obsolescencia programada* por parte del propio empleado; que cada vez se encuentra menos dispuesto a *malgastar* su existencia en trabajos que no le resultan placenteros; pues este gerente de sí *contabiliza* también sus *pérdidas* y *ganancias* de goce y

satisfacción. Así, paradójicamente, la mentalidad empresarial termina viéndose crecientemente presente en el ámbito de la vida personal *por sobre* el laboral; y el trabajo mismo comienza a verse cada vez más subsumido y condicionado por la lógica de la obtención del goce; la permanencia dentro de la *tritadora de carne* capitalista tiene ahora fecha de vencimiento.

En tanto la apuesta a largo plazo se ha vuelto cada vez más insegura e incierta, tiene lugar una sobrevaloración del presente y la experiencia; los sacrificios a largo plazo pierden su atractivo y pierden un número creciente de adeptos. Se procura cada vez más la obtención de placer *incluso* en el ámbito laboral, muchas veces en detrimento de los salarios o la estabilidad (ya que de por sí esta se ha vuelto difícil de obtener), por todo esto es que al priorizar el disfrute, los trabajadores actuales se encuentran menos dispuestos que nunca a someterse al sistema.

Desde aquí podría pensarse una salida al trabajo alienado, ya no desde una *revolución*, producto de una resuelta y consensuada decisión, generada a partir de una toma de conciencia de sí por parte de un determinado estamento del sistema productivo; sino a partir de un cúmulo de decisiones que, -si bien son de raigambre estructural-, son individuales, y en ese sentido van en sintonía con el modo de vida capitalista, porque se trata de un *individualismo de masas* que apuntan en una misma dirección.

**Para seguir leyendo:**  
**Jorge Alemán "Horizontes Neoliberales en la Subjetividad", 2016, Buenos Aires, Grama.**

### **Bibliografía**

- Alemán, J. (2016). Horizontes Neoliberales en la Subjetividad. Buenos Aires. Grama.**  
**Bauman, Z. (2009). El Arte de la Vida. Buenos Aires. Paidós.**  
**Beck, U. (2008). La Sociedad del Riesgo Mundial. Buenos Aires. Paidós.**  
**Drucker, P. (1954). La Nueva Sociedad. Buenos Aires. Sudamericana.**  
**Fromm, E. (2012). El Arte de Amar. Buenos Aires. Paidós.**  
**Giddens, A. (1977). El Capitalismo y la Moderna Teoría Social. Barcelona. Labor,**  
**Horkheimer, M. (1973). Crítica de la Razón Instrumental. Buenos Aires.**  
**Thompson, E. (1992). Folklore, Antropología e Historia Social. Entrepasados. Revista de Historia. Año II, 2. B. Aires.**

**Guido Arditi es estudiante de la carrera de Filosofía en la UBA; ha sido becado para estudiar en el extranjero en la Universidad de la República (Uruguay), y en The Mahindra United World College (India). Ha sido expositor en numerosos Congresos en ciudades argentinas como en el extranjero (Puerto Rico, Nueva York, Montevideo), y también en TEDxUBA. Sus trabajos han sido publicados en revistas de distintos países como Brasil, México y Colombia.**



Recibido: 13/4/2017. Aprobado: 24/5/2017. VB: 28/5/2017.-

# VARIACIONES SOBRE LA ONTOLOGÍA PLATÓNICA. UN COMENTARIO DEL SOFISTA

Alejandro Sánchez Berrocal  
[alejsanchez95@gmail.com](mailto:alejsanchez95@gmail.com)

El objetivo de este artículo es investigar el papel que desempeña un polémico pasaje del Sofista (249a) en el proceso de transformación de la ontología platónica a la altura de este diálogo. En oposición a diversas interpretaciones, debidamente explicitadas al final de nuestro texto, queremos mostrar la importancia fundamental de este fragmento como una de las condiciones que hacen posible “inaugurar” la idea de *symploké* o comunidad de las formas.

Palabras clave: Platón, *symploké*, formas, sofistas, eleatas.

## VARIATIONS ON PLATO'S ONTOLOGY. COMMENTING SOPHIST

The objective of this article is to investigate the role played by a controversial passage of the Sophist (249a) in the process of transformation of the platonic ontology. In opposition to different interpretations, explained at the end of our text, we want to show the fundamental importance of this fragment as one of the conditions that make it possible to "inaugurate" the idea of *symploké* or community of forms.

Keywords: Plato, *symploké*, forms, sophists, eleatics.

*¡Y qué, por Zeus! ¿nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento no están realmente presentes en lo que es totalmente, y que esto no vive, piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático?*  
Platón, *Sofista* (248e7-249a3)

### I. Contra los amigos de las formas. ¿Platón revisando su ontología?

El presente ensayo tiene como objetivo investigar el papel que desempeña un polémico pasaje del Sofista (249a) en el proceso de transformación de la ontología platónica a la altura de este diálogo. En oposición a diversas interpretaciones, debidamente explicitadas al final de nuestro trabajo, queremos hacer mostrar la importancia fundamental de este fragmento como una de las condiciones que hacen posible “inaugurar” la idea de *symploké*. De este modo, se pretende sostener que aquello que el fragmento a estudiar está posibilitando -y el modo en que lo hace será nuestro tema- es una concreción de las formas en su apertura y necesaria comunicación, una objetivación de las mismas formando una “determinada comunidad” que será fundamental para la nueva caracterización que sufre la ontología platónica.

Nuestro fragmento culmina la confrontación con las llamadas “paradojas del ser” y supone un punto de transición, una “bisagra”, para acabar con las tesis de los “amigos de las formas”. Entendemos dicho fragmento, por tanto, como un “momento dialéctico” en el transcurso del diálogo que sólo puede ser

entendido en su desarrollo, por lo que, en esta primera parte de nuestro ensayo, más que “fijarlo”, trataremos de entender su decurso a través del análisis de ciertos fragmentos precedentes y posteriores, así como ciertas referencias en el *Corpus Platonicum* que den cuenta de las variaciones que Platón ejerce sobre su propia filosofía.

Una vez que se han refutado las tesis corporeístas, el Extranjero sugiere llevar el diálogo al otro polo polémico: “vayamos, entonces, a los otros, a los amigos de las formas” (248a4). ¿Qué se nos quiere decir con esta expresión, “los amigos de las formas”? Es posible abrir varias hipótesis, como las que sugieren la posibilidad de que, bajo esa fórmula, puedan agruparse ciertos platónicos con una fuerte influencia eleata o un mal conocimiento de la obra del maestro, los megareos, los pitagóricos o el propio Platón de juventud (Campbell, 1867: 125). Más allá de las referencias histórico-filosóficas o doxográficas implicadas en este fragmento, la filosofía ejercida en el mismo nos exige, ante todo, considerarlo a la luz de una transformación de la propia ontología platónica.

El método para afrontar el análisis de la ontología platónica sobre la que se ejercerán una serie de variaciones fundamentales (primera

parte de nuestro ensayo) será el tratamiento en paralelo de esta parte del diálogo (248a-249a) con los fragmentos de algunas obras de Platón donde se nos ofrecen las tesis principales que suscriben en Sofista “los amigos de las formas”, para así apreciar sus variaciones, esto es, eso que se mantiene y aquello que es puesto en cuestión (Banquete, Fedro, Fedón, Crátilo, República...).

## II. Platón, “amigo de las formas”

El comienzo de la parte que comentamos es inaugurado por el Extranjero, quien pregunta: “¿decís que el devenir está separado de la esencia, no es así?” (248a8-9), y poco después: “¿y que nosotros, gracias al cuerpo, comunicamos con el devenir a través de la sensación, y gracias al alma, a través del razonamiento, con la esencia real. Vosotros decís que ésta es siempre inmutable, mientras que el devenir cambia constantemente?” (248a11-15). La conocida división de la realidad en dos aspectos claramente diferenciados por parte de Platón queda caracterizada del siguiente modo: cuerpo/sensación/devenir y alma/razonamiento/inmutabilidad.

Como vemos, el orden ontológico y el epistemológico quedan entrelazados de modo que la esencia real, las formas, sólo bajo la condición necesaria de su carácter inmutable, permiten un conocimiento verdadero o razonamiento. Esta cuestión de la necesidad de las formas inmutables como garantes del conocimiento se expone por primera vez en el Crátilo (Schmidt, 1988: 14). Hay que entender esta caracterización de las formas -siempre idénticas a sí mismas e inmutables- en el transcurso del citado diálogo (439e-440e), de sus implicaciones epistemológicas y, concretamente, lingüísticas. En efecto, si todo estuviera en movimiento, nada se mantendría igual a sí mismo y huiría ante nuestros ojos antes de poder hablar de ello del mismo modo que desaparece en su devenir el río heraclíteo. El objeto de conocimiento, posterior contenido del enunciado, nunca podrá estar sujeto al flujo que todo lo confunde y transfigura. Inmerso en el “mareo” del movimiento, la misma suerte correrá el sujeto que conoce. Es necesario que las formas estén fijas como condición misma de todo conocimiento. Siendo el devenir la dimensión del no-ser, el objeto y el sujeto del conocimiento necesitan encontrar su garantía de posibilidad en la estabilidad de las formas. Si regresamos al fragmento del Sofista que nos ocupa, el Extranjero establecerá una definición que será inmediatamente aceptada por Teeteto, tal y como acordaron antes, para empezar a atacar el insostenible argumento de los amigos de las formas, con una formulación que es la raíz de la nueva ontología platónica: “en todo está presente la potencia de padecer o de hacer, incluso en mínima medida” (248c). Tanto la comunicación del cuerpo con el devenir o lo aparente a través de

la sensación como el conocimiento del alma de las formas gracias al razonamiento estarán implicados en una actividad y una pasividad sobre la base de una comunicación de ambos elementos. Estos compromisos suponen un nuevo momento en la obra platónica hasta entonces no presente en su doctrina de juventud, el cual puede seguirse, entre otros aportes novedosos y con una serie de cambios, a la luz de una cierta matización y sofisticación de su idea de participación. Si como vimos más arriba, se admite la posibilidad del conocimiento gracias a una estabilidad de las formas, ¿qué implicaciones tiene esa actividad del conocimiento en la pasividad de las formas?

Localizamos en Fedón la resistencia al cambio de las formas que inmediatamente va a ser puesta de algún modo en tensión a la altura del diálogo del que venimos ocupándonos: “¿[lo que es siempre] se mantiene idéntico y en las mismas condiciones, y nunca en ninguna parte de ningún modo acepta variación ninguna?” (78d6-10). Para los amigos de las formas (recordamos, el mismo Platón de juventud) la inmutabilidad es la característica esencial para asegurar el orden y la regularidad de la realidad. Esto es, sostenemos, lo que será inmediatamente puesto en cuestión de un modo muy concreto por el Extranjero en el diálogo que comentamos y, como decimos, no como una mera ocurrencia sino como una revisión de la ontología platónica que se estaba gestando en el interior del desarrollo de sus propios diálogos. ¿Cómo es posible sostener esto? Recordamos que el Sofista forma parte de una serie de diálogos interrelacionados inaugurados por el Parménides, donde encontramos que se abre un camino (129a-135c5) posteriormente recorrido en el Sofista: si el plano del devenir (apariencia) y el plano de la estabilidad (formas) están diferenciados de un modo fuerte por la independencia del cambio, difícilmente podrá haber conocimiento.

En un “ajuste de cuentas” con su doctrina de juventud socrático-eleática, Platón empezará a transformar su ontología a partir de la “dificultad que surge si se caracteriza a las Formas como siendo en sí y por sí” (133a9-11). Si las consecuencias de las dificultades planteadas en este punto han sido tan radicales como tener que admitir la incognoscibilidad de las formas y, con ella, la cancelación de toda posibilidad de ejercer la dialéctica, será necesario orientar la investigación por otra trayectoria, en definitiva, esbozar un hipotético entrelazamiento de las formas, dentro siempre de una estabilidad general, que olvide ese “fijismo” tajante del joven Platón... Y eso nos lleva de nuevo al Sofista.

Al haber localizado y comentado las referencias fundamentales en las que anclar el momento del diálogo del que nos ocupamos, estamos en posición de avanzar y entender con propiedad qué sentido tiene la introducción por parte del Extranjero de la potencia del padecer o de hacer.

Ante el argumento de la comunicación como “una afección o una acción que deriva de cierta potencia originada a partir de un encuentro mutuo” (248b6-7) los amigos de las formas no pueden hacer más que negarlo, al menos parcialmente, esto es, será una definición adecuada para el ámbito del devenir, sin embargo, no para la dimensión formal.

La participación entre lo sensible y lo inteligible siempre ha estado sujeta a una revisión y modificaciones muy sutiles a lo largo del desarrollo autocrítico platónico que es incapaz de plegarse a la caricatura constituida por los “amigos de las formas”, una deformación de su propia filosofía necesaria, sin embargo, para la evolución del argumento, del mismo modo que, si ha querido salir de la ortodoxia eleata, ha tenido que “traicionar” de algún modo a Parménides poco antes del pasaje que venimos comentando. Sobre las fronteras de la escisión sensible/inteligible, en República (585b-586a) vemos que, en el contexto de los placeres, lo menos real, como el pan, la bebida y el alimento, se identifica con lo mortal y el cuerpo, lo que siempre cambia; y lo más real, como el conocimiento científico, al servicio del alma y siempre inmutable. ¡Pero en ambos casos hay una satisfacción! Por un lado, a pesar de su carácter defectuoso, lo sensible por supuesto que proporciona placeres, por otro lado, lo inteligible, a pesar de su sublimidad, se comunica con el alma gracias al razonamiento. El carácter gradual que subyace a la intelección de las formas se presenta de manera explícita en el paradigma de la línea (República, libro VI) y el acaso más famoso pasaje de Banquete (210a-212a), como si se tratase de subir una “escalera” de lo sensible, múltiple y cambiante a las formas inmutables y puras, el amante llega al amor de la Belleza gracias a que dio su primer paso a través del amor a los cuerpos bellos. De nuevo, una gradación tal que nos permite apreciar en diferentes etapas del pensamiento platónico una filosofía más sutil que la caricaturizada, sin embargo, necesariamente, de los amigos de las formas.

### III. La vida, el alma y el pensamiento de las ideas.

Nos acercamos al fragmento central que nos ocupa desde el inicio del ensayo. El Extranjero considerará el conocimiento, en tanto una cierta acción o relación del sujeto y el objeto, bajo la definición de comunicación que comentamos más arriba. Los amigos de las formas sostienen que el intelecto conoce las formas sin cambio alguno, pero “si el conocer es hacer algo, ocurrirá necesariamente que lo conocido padece” (248d10-e), lo que llevaría a afirmar la “trágica” consecuencia de que las formas, esto es, lo conocido, sufre un cierto

padecimiento en virtud de la acción de conocer y, por tanto, sufrirá un cierto movimiento. Platón acaba de introducir la posibilidad de que las formas sean movidas en cierto modo a partir de una investigación que respecta al conocimiento de las cosas. Invertida su doctrina de juventud donde las formas estaban siempre en reposo, a esta altura del diálogo un cierto movimiento será ahora imprescindible para la posibilidad misma de conocimiento. Ahora bien, esto no debe ser interpretado como si la mutabilidad y corrupción propias del ámbito del devenir haya “ocupado” la dimensión formal para dinamizarlo sin control. De lo que se trata, por el contrario, es de hacer ver que las formas necesitan un cierto “movimiento” en el sentido de apertura, comunicación e interrelación entre ellas mismas, un “estar abiertas a”, que sea condición indispensable de su entrelazamiento. Y es así como entendemos la necesidad de que tanto lo que cambia como el cambio existan (249b2-3).

Este es el pórtico de entrada a la ontología relacional constituida por la comunicación de las formas o *symploké* que tendrá lugar poco después. Antes, sin embargo, se nos presenta uno de los pasajes más polémicos del diálogo y al que vamos a dedicar una interpretación que sea capaz de proponer una hipótesis de sentido en el desarrollo del mismo.

Una vez recorrido el enfrentamiento con los amigos de las formas, llegamos al núcleo argumentativo que contiene las consecuencias más importantes contra ellos y, por tanto, para la propia ontología platónica. El célebre y oscuro pasaje (249a) alrededor del cual gira nuestro ensayo, recordamos, viene a introducir polémicamente frente a los amigos de las formas que la vida, el alma y el pensamiento, también el cambio en cierto modo, están presentes en las formas. Animadas por estos nuevos atributos hasta entonces no presentes en ellas, las formas serán ahora susceptibles de una apertura, una interrelación, en definitiva, un cierto cambio dentro de la estabilidad si lo entendemos como capacidad de constituir determinados entrelazamientos.

Más arriba hemos recogido, dado orden y comentado una caracterización de las ideas platónicas que predicaba la absoluta inmutabilidad de las mismas, tal y como en el diálogo se les hace sostener a los amigos de las formas. Sin embargo, hemos visto cómo una lectura lineal que lleve a esta transformación como un “descubrimiento” o “creación” tiene una dudosa consistencia o, dicho de otro modo, hemos sostenido que la doctrina de las formas está en los diálogos platónicos frecuentemente sometida a una cierta variación, ya sea mediante su puesta en hipótesis o a través de la explicitación de sus posibles aporías.

Esto no significa, advertimos, la afirmación de que la nueva ontología relacional del Sofista estaba ya en “germen”, negándole cualquier carácter novedoso. Naturalmente, el hecho de que el movimiento, antes sólo presente en la dimensión del devenir, se haya introducido de una singular manera en el ámbito formal, resulta una variación original e incluso contradictoria en muchos aspectos con la obra anterior de Platón, como hemos tratado de mostrar. Resulta fácil y evidente percibir que ha habido un “cambio”, para lo que basta la mera lectura de los diferentes diálogos aquí expuestos, pero quizás no es tan sencillo entender que el cambio nunca es “total” ni “rompedor”: las formas están, de algún modo, en movimiento (por su relación), pero también están, en cierta medida, fijas (por su necesaria inmutabilidad respecto a la corrupción del devenir) (Bossi, 2013: 165). Se introducen así los conceptos relativos de cambio y reposo contra el absoluto devenir corporeísta y el reposo total de los amigos de las formas.

Se trata ahora de abrir el camino a la hipótesis o interpretación más razonable del fragmento que nos ocupa. Al final del ensayo tendremos ocasión de confrontarla con perspectivas y enfoques tanto alejados como cercanos al nuestro. Para ello, vamos a considerar la siguiente idea de un modo provisional como primera parte de nuestra hipótesis de interpretación: el carácter excelso de las formas, a menudo comparadas con las divinidades en la obra de Platón, por sí mismo exige la inclusión del intelecto, la vida y, por tanto, el alma. No se tratará, sin embargo, de “resolver” fácilmente este pasaje suponiendo que lo que hay en él es un simple “paralelo” con otras ideas similares en los diálogos platónicos de corte cosmológico, ya que esto, más bien, seguiría manteniendo el carácter ciertamente “anómalo” que el lector percibe en el fragmento si tiene en cuenta el posterior desarrollo del diálogo. Por el contrario, a través de las semejanzas y diferencias con ese tratamiento cosmológico-divino de las formas (primera parte de nuestra hipótesis de interpretación), se querrá hacer ver la necesidad de que dichas características (intelecto, vida, alma) tengan una función, además, ontológica y antropológica (segunda parte de nuestra hipótesis de interpretación) que posibilitará el sentido de la presentación, unas páginas después, de la idea de *symploké*.

#### **IV. Sobre el valor ontológico, epistemológico y antropológico del pasaje 249a.**

Las formas han recibido atributos propios de las divinidades e incluso han sido comparadas con ellas en algunos momentos de la obra platónica. En un primer enfrentamiento, esto nos podría hacer pensar en una interpretación inmediata del fragmento del que nos ocupamos

que siga el siguiente razonamiento: si las formas son lo más excelso y divino, ¿cómo negarles el intelecto, la vida y el alma? Si bien esta pregunta no resuelve nada, puede ser un buen punto de partida que abre dos caminos o hipótesis: uno, lo seguiremos a lo largo de este apartado donde trataremos de aportar una interpretación al pasaje; otro, nos parece erróneo en su desarrollo y consecuencias, como veremos al final del ensayo al confrontarnos con una hipótesis que históricamente han defendido las corrientes neoplatónicas.

El carácter divino de las formas (y, por supuesto, del alma) por analogía a los dioses se encuentra en República (380b-382a). Contra la habilidad multiforme de los dioses homéricos, Platón negará la idea de que los dioses se conviertan en hombres y otras figuras ya que, siendo lo más perfecto y sublime, ¿por qué degradarse? Entre las cualidades propias de un dios, lo más perfecto, no puede encontrarse la mutabilidad, puesto que “las cosas mejores son las que menos pueden ser alteradas o modificadas” (380c). Los dioses, nunca dispuestos a engañarse, del mismo modo que las formas deben garantizar un conocimiento estable, no pueden permitirse la transformación, su propia naturaleza divina se lo impediría. La inmutabilidad de las formas, las cuales existen por sí mismas y no están sujetas a transformación, por tanto, eternas, es aquello que las hace tener una condición divina (Casadesús, 2013: 15-29). Del mismo modo, en Fedro las formas son objetos de contemplación de los dioses a las que el hombre iba “encaminado” antes de su caída en la dimensión del devenir, según el mito que se nos expone: “nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad” (249c).

Estas referencias caracterizan superficialmente el carácter divino de las formas. Sin embargo, sostenemos que hay dos momentos fundamentales de un par de diálogos platónicos que entroncan de lleno en la problemática interpretativa de nuestro pasaje. Recordemos que de lo que se trataba era de determinar el sentido de que las formas tuvieran intelecto, vida y alma. En Filebo (30c-e) se nos habla de una causa ordenadora que regula los ciclos de la dimensión del devenir, en suma, una cierta inteligencia que, por ser tal, tiene, además, un alma, como Zeus tiene un intelecto rey y un alma rey. En esta causación universal o intelecto (¡y alma!) que gobierna el universo las formas, como “ideas límite”, se presentan por analogía tal y como se exponen en Sofista suponiendo ellas el “corazón” de la inteligibilidad del mundo mismo. La composición, corrupción y restauración de la que somos testigos en el devenir tiene que responder a una dimensión formal y divina que la asegure

dentro de un cierto orden. La necesidad de admitir el intelecto y el alma de las formas en el fragmento que comentamos se nos hace así algo más clara a la luz de estas indagaciones en Filebo, donde el orden ontológico general que constituyen las formas tienen a posteriori su correlato epistémico en los conceptos de alma e intelecto y, como tal orden, no asegure el devenir de una u otra manera, sino de una muy concreta: lo que en el contexto del Sofista resumimos al decir que ni todo está relacionado con todo ni nada sin relación con nada, sino que las cosas están en relación de una determinada manera. Esa peculiar manera, la cual excluye un monismo absoluto y un pluralismo total, incluye el alma y el intelecto en tanto en el ámbito de lo que es totalmente nada podría faltar, sentándose las bases de su relación y *symploké* en una comunicación tal que no es ni completamente abierta a todo ni cerrada excluyendo cualquier relación, sino siempre de un modo concreto, disponiendo unas posibilidades de aparición de los fenómenos (y de su enunciación) y evitando otras.

El otro aporte esclarecedor al respecto lo hallamos en Timeo (30a-31b). Según se nos cuenta, el demiurgo quiso hacer todas las cosas buenas y para ello tomó la materia caótica y le proporcionó un orden y reposo. Además, como aspiraba a lo más bello también a ésta le aportó un alma. Según este discurso o hipótesis de creación “debemos afirmar que este universo llegó a ser verdaderamente un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina” (30b). Vida, alma e intelecto, los tres atributos que ya vimos presentes en Sofista. Aquello que forma parte de un mito cosmológico en Timeo no debe quedarse exclusivamente en esto si tenemos en cuenta el fragmento de Sofista que venimos interpretando: como sucedió más arriba en nuestro acercamiento a Filebo, el hecho de que la estructura misma de todo lo que es tenga intelecto, vida y alma es una cuestión que afecta al núcleo mismo de su inteligibilidad, es decir, es una cuestión ontológica y epistemológica. Precisamente debido a su estado conjugado de movimiento y reposo que se deduce de la existencia de alma, vida e intelecto en ellas, las formas permiten el conocimiento a las almas humanas. Cualquier razonamiento que niegue la vida, la sabiduría y el alma de las formas debe ser combatido (249c) porque cierra cualquier vía posible de conocimiento al sostener una ontología errónea.

Si recopilamos las consideraciones expuestas más arriba, veremos que los argumentos cosmológicos de Platón no tienen por qué ser considerados como paralelos e incommunicables a sus fundamentos ontológicos, como si se tratara de dos planos distintos que nada tienen en común, ni mucho menos como

“pasajes anómalos” o “juegos retóricos”. La distinción entre ser (Sofista) y mundo (Filebo, Timeo), entre pensamiento (Sofista) y demiurgo (Timeo) no es una distinción entre términos opuestos e irreconciliables sino que trata en planos distintos lo que en un orden ontológico general sí tiene una serie de correspondencias. En otras palabras, la vida, la sabiduría y el alma de las formas, como sus atributos más excelsos y que de ningún modo están en reposo, hacen posible la superación de corporeístas y amigos de las formas ya que, como admite el Extranjero, “debe aceptarse que tanto lo que cambia como el cambio existen” (más arriba ya hicimos referencia a esta cuestión). La inclusión de alma, intelecto y vida de las formas posibilita que se abra la dialéctica del cambio (corporeístas) y el reposo (amigos de las formas), donde el ser trascenderá a ambos conceptos conjugados a través de una comunión muy peculiar: si todo no puede estar mezclado con todo ni tampoco nada está mezclado con nada, la tercera y única solución es que algunas cosas pueden mezclarse y otras no.

Llegados a este punto estamos en posición de arrojar luz sobre la naturaleza polémica del fragmento, el cual, esperamos, ha ido haciéndose menos oscuro a medida que desarrollábamos nuestro ensayo. Si lo tomamos teniendo presente el trasfondo de otros diálogos platónicos y, a su vez, el papel que cumple en este momento del Sofista, vemos que la vida, el alma y el intelecto de las formas es aquello que introduce la superación de la mera alternancia del cambio y el reposo en las mismas, de un modo tal que permitirá su *symploké* y *koinonía* de un modo que, unas se comuniquen con otras y otras sean incompatibles con unas, lo que pertenece a una parte del diálogo que sólo nos hemos limitado a nombrar, ya que no era el fragmento del que se ocupa nuestra interpretación.

En definitiva, concluimos esta sección que comprende nuestra interpretación recapitulando que aquello que en el orden cosmológico era una causa universal o intelecto y alma que gobierna el universo queda atribuido por analogía a las formas de un modo que Platón no termina por explicitar en Sofista pero el cual excede, desde luego, las categorías de lo divino en un sentido estricto, para ser además pilares ontológicos, epistemológicos y antropológicos del “corazón” de la inteligibilidad del mundo y el razonamiento sobre él (primera parte de la hipótesis). La composición, corrupción y restauración de la que somos testigos en el devenir tiene que responder a una dimensión formal que la asegure dentro de un cierto orden. Así como en el devenir siempre hay cambio y corrupción naturales, también hay un ámbito formal que da cuenta de la racionalidad de lo real a través de las leyes físicas. Lo divino no debe entenderse, así, como esa característica trascendente que aleja a las formas

de la realidad, sino todo lo contrario, como lo que les da el estatuto de ser el “núcleo” mismo de su orden e inteligibilidad gracias a la objetivación de una ontología relacional tal que no es cualquiera, sino constituyendo una determinada *koinonía* y *symploké* (segunda parte de a hipótesis).

## V. Las tres grandes hipótesis y diversas interpretaciones sobre el pasaje.

Cerraremos el ensayo repasando otras perspectivas o líneas de interpretación que algunos autores han seguido para esclarecer el pasaje del que nos hemos venido ocupando, señalando sus aciertos y deficiencias. Para ubicar cada una de las posturas que vamos a ilustrar, estableceremos unas coordenadas según las cuales son posibles tres grandes hipótesis interpretativas (P. M. Morel, 2016: 4) ante el pasaje: (1) el pasaje supondría un mero recurso retórico o argumento ad hoc para refutar a los amigos de las formas, sin consecuencias positivas ni efectivas para el resto del diálogo; (2) el pasaje debería ser tomado en sentido literal y en un sentido ontológico fuerte o existencial: las formas realmente piensan, viven y tienen alma; (3) el pasaje debería ser tomado en el sentido de que las formas deben tener alguna relación con el alma, el intelecto y el pensamiento para que sean cognoscibles, esto es, serían atributos esenciales para la posibilidad misma de la *koinonía*.

El primer tipo de hipótesis es realmente pobre porque se limita a caracterizar de “raro” o “anómalo” el pasaje, creyendo haber resuelto su interpretación sin haberla abordado realmente. Al resaltar su carácter excéntrico, no se hace más que eludir el problema, pero lo cierto es que la profundidad y sutileza de toda la obra platónica obligarían por sí solas a desechar cualquier solución de este tipo, es decir, cualquier solución que no se tome en serio al propio Platón. Además, ignorar que ese pasaje cumpla una función clave y se reduzca a un mero ornamento retórico (en el mejor de los casos) haría incoherente el posterior desarrollo del diálogo. A pesar de que parece una hipótesis inusual y que no constituye realmente una solución, algunos autores la han sostenido de un modo explícito (Mohr, 1982: 21-26) o implícito, al devaluar su importancia y no entender su relación con otros momentos de los diálogos platónicos (Cordero, 2015: 421 (n. 203); Y. Lafrance, 1981: 315). Bajo el segundo modelo de hipótesis están las interpretaciones que toman literalmente el pasaje que hemos venido comentando. Como es bien sabido, neoplatónicos como Plotino, San Agustín y Ficino tomaron esa ruta y, en cierto modo, también Aristóteles lo consideró así llevándole a una mala interpretación de las formas platónicas. Sin embargo, son los comentaristas modernos

aquellos de los que nos queremos ocupar en esta sección.

Recordamos que este segundo tipo de hipótesis pasaban por tomar ingenuamente el pasaje en su sentido literal: lejos de cuestionar qué sentido relativo o derivado pueden tener sus palabras, los comentaristas las interpretan exclusivamente como aquello que parecen decir, y por tanto las formas tienen alma, tienen pensamiento y tienen vida. Si bien esta manera de abordar el pasaje tiene, a diferencia de la primera, la virtud de tomárselo en serio, el modo en que lo interpreta es erróneo por varias razones. En primer lugar, el sentido que arroja sobre el fragmento es lo suficientemente extravagante en relación a lo que hubo antes y habrá después en el desarrollo del diálogo que le aporta más sombras que luces. Tan incoherente resulta, por tanto, no tomarlo en serio como afrontarlo de esa peculiar manera que es creyendo que las formas poseen de un modo absoluto los atributos de la vida, el alma y el pensamiento. Esta “salida fácil” fue ejercida por un comentarista clásico como Cornford (1935) y otros le siguieron en esto sin cambiar una coma (Malverne, 1958: 151), a través de una lectura más sofisticada y global de la obra platónica, pero con una excesiva influencia retrospectiva del pensamiento plotiniano (Perll, 2014: 135-160) o adaptándolo a sus intereses teológicos ya que, naturalmente, es fácil pero tramposo apropiarse del pasaje que comentamos en un sentido literal si se hace desde posturas religiosas ajenas al propio Platón (tan equivocado sería, en este sentido, interpretar todas sus referencias a la divinidad en clave mitológico-homérica como escolástico-cristiana).

En cuanto a la tercera vía de hipótesis que señalamos más arriba, donde nos situamos, encontramos a aquellos comentaristas que han optado por tomar el pasaje 249a en un sentido relativo o derivado, esto es, atendiendo a una posibilidad de interpretación tal que aquello presentado bajo la apariencia de un argumento de características “cosmológicas” tenga, a su vez, un significado ontológico, epistemológico y antropológico.

Algunos autores han hecho notar la importancia del pasaje a la hora de conjugar la inmutabilidad de las formas inteligibles con el hecho de que tengan alma, es decir, principio de movimiento (Larose, 2016). También, otros autores (Gili, 2010: 3) han apuntado la importancia de la combinación movimiento y reposo en la actividad de conocimiento sobre las formas, las cuales permanecen las mismas aunque sean objeto de conocimiento y, a la vez, son sometidas a un cierto movimiento ideal. Y dentro de este tercer grupo de hipótesis que planteamos se ha sostenido además que el sentido del pasaje era fundamental para resolver las aporías que se podrían derivar de seguir un

eleatismo radical o un corporeísmo absoluto (Gaudin, 1990: 205) y para entender la comunión de las formas en su peculiar relación donde los cinco géneros superiores tienen una determinada prioridad ontológica (Alves dos Santos, 2001: 283).

En definitiva, hemos acabado este último apartado mostrando las diferentes interpretaciones del polémico pasaje que nos ha venido ocupando a lo largo del ensayo. En él, hemos intentado hacer ver cómo nuestra hipótesis de interpretación es capaz de sostenerse en relación con otros diálogos de Platón, apreciando así sus semejanzas y diferencias, en definitiva, aquello que se desecha y se conserva en la variación sobre la ontología platónica que es el Sofista. Además, se ha tratado de mostrar cómo nuestra hipótesis de interpretación hace que el polémico pasaje sea compatible con el contenido

previo y el desarrollo posterior del diálogo, a diferencia de otras interpretaciones que mantienen el carácter anómalo del mismo o incluso lo oscurecen más. En fin, creemos también que ha permitido apreciar el aspecto ontológico y epistemológico esencial que juega el pasaje como cierre de la refutación de los amigos de las formas y los corporeístas y como posibilitador de la dialéctica que culminará en la presentación de la *symploké*.

**Para seguir leyendo sobre el tema:**

\*<https://plato.stanford.edu/entries/plato/#Do ePlaChaHisMinAboFor>

\*<http://www.anselm.edu/homepage/dbanach/platform.htm>

\*AA.VV., (2003). *Plato's Forms Varieties of Interpretation*, Maryland: Lexington Books.

## Bibliografía:

### Obras platónicas:

Platón (1987), *Diálogos II*, Madrid: Gredos.

Platón (1988), *Diálogos III*, Madrid: Gredos.

Platón (1988), *Diálogos IV*, Madrid: Gredos.

Platón (2015), *Diálogos V*, Madrid: Gredos.

Platón (2000), *Diálogos VI*, Madrid: Gredos.

### Bibliografía secundaria:

Alves dos Santos, Maria Carolina (2001). *A demarcação platônica de novas fronteiras epistêmicas para o discurso filosófico: um estudo sobre o sofista*, Marília: Trans/Form/Ação, vol. 24, nº 1.

Bossi, B. (Ed.) & Robinson, T. (Ed.) (2013). *Plato's "Sophist" Revisited*, Berlín, Boston: De Gruyter.

Bossi, B. *Back to the Point: Plato and Parmenides – Genuine Parricide?*

Casadesús, F. *Why is it so Difficult to Catch a Sophist?* Pl. Sph. 218d3 and 261a5.

Campbell, L. (1867). *Sophistes and Politicus of Plato*, Oxford: Clarendon Press.

Cornford, F. M. (1935). *Plato's Theory of Knowledge*, Londres: Routledge and Kegan Paul.

Gaudin, C. (1990). *Platon et l'alphabet*, París: PUF.

Gili, L. (2010). *Metafísica della sostanza. Partecipazione e analogia entis di padre Tomas Tyn*, Bérgamo: <http://www.arpatto.org/testi/studi/tomas-tyn-metafisica-1-Luca-Gili.pdf> (consultado el 6 de abril 2017).

Lafrance, Y. (1982). *La théorie platonicienne de la Doxa*, Montreal-París: *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 80, nº 45.

Larose, D. (2016). *Le démiurge du Timée de Platon ou la représentation mythique de la causalité paradigmatique de la forme du dieu, Methodos*, 16, *La notion d'Intelligence (nousnoein) dans la Grèce antique*. <http://methodos.revues.org/4516> (consultado el 6 de abril 2017).

Malverne, Y. (1958). *Remarques sur le Sophiste*, *Rev. Métaph. Mor.* 63.

Mohr, R. (1982). *The relation of reason to soul in the platonic cosmogony: Soph. 248e-249c*, *Apeiron*, 16, 1982.

P. M. Morel, P. M. (2016). *La vita delle forme. Su Plotino e Aristotele, a proposito di Platone, Sofista, 248e-249a*, Roma: [www.lettere.uniroma1.it/sites/default/files/719/La vita delle forme. Su Plotino e Aristotele, a proposito di Sofista, 248e-249a.pdf](http://www.lettere.uniroma1.it/sites/default/files/719/La_vita_delle_forme_Su_Plotino_e_Aristotele_a_proposito_di_Sofista_248e-249a.pdf) (consultado el 6 de abril 2017).

Perl, E.D. (2014). *The Motion of Intellect On the Neoplatonic Reading of Sophist 248e249d*, *The International Journal of the Platonic Tradition*, vol. 8, nº 2.

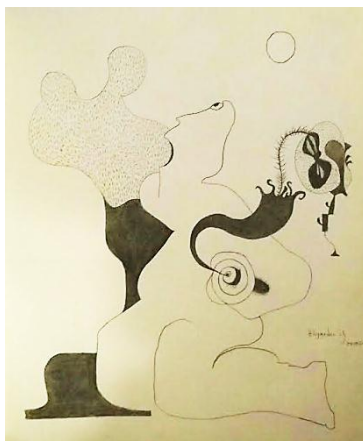
Schmidt, U. (1988). *Citada su Introducción al Crátilo de Platón*, México: UNAM.

Alejandro Sánchez Berrocal (1995, Ceuta) pertenece a la Universidad Complutense de Madrid. Ha publicado en revistas indexadas (*Bajo Palabra*, *La razón histórica*, *Mutatis Mutandis*) sobre diversas cuestiones de historia de la filosofía. Este año lleva a cabo un proyecto de investigación titulado “Motivos estético-políticos de la filosofía barroca española: estructura y recepción”, gracias a una Beca de Colaboración (2016/2017) en el Departamento de Historia de la Filosofía, Estética y Teoría del Conocimiento de la UCM. En el anterior número de *Ariel* (19) publicó un artículo sobre las relaciones entre Hegel y Platón.



Enviado: 6/4/2017. Aprobado 21/5/2017. VB: 29/5/2017.-





Alejandro Sly

## LA IDEA DE *MATERIA ECOLÓGICA*<sup>45</sup> EN EL EMBODIED TURN

Alejandro G Miroli

[alexmir@arnet.com.ar](mailto:alexmir@arnet.com.ar)

Ezequiel Jorge Carranza

[ezequiel.jorgec@gmail.com](mailto:ezequiel.jorgec@gmail.com)

Este trabajo examina la noción de materia que subyace al programa de la cognición encarnada (CE), presentado por George Lakoff y Mark Johnson, en el cual el sujeto encarnado no es sólo el portador, o la condición preexistente de la actividad intencional de la conciencia, sino que esta actividad –racionalidad, abstracción conceptual, uso del lenguaje articulado- tienen su fuente en las actividades encarnadas. A partir de los desarrollos de J. Gibson se presenta la noción de materia ecológica como alternativa a la visión de materia como cuerpo, y se analiza someramente CE a partir de dicha noción de materia.

*Materia, cognición, teoría de la identidad, intencionalidad, ontología.*

### THE IDEA OF *ECOLOGICAL MATTER* IN THE EMBODIED TURN

This paper deals with the notion of matter that underlies the program of incarnated cognition (CE), as presented by George Lakoff and Mark Johnson, in which the incarnated subject is not only the carrier, or the pre-existing condition of the intentional activity of consciousness, but this activity - rationality, conceptual abstraction, use of articulate language- has its source in incarnated activities. From the developments of J. Gibson this paper presents the notion of ecological matter as an alternative to the view of matter as a body, and CE is analyzed briefly from this notion of matter.

*Matter, cognition, theory of identity, intentionality, ontology.*

#### I.

La categoría filosófica de materia es una de las categorías centrales de la ontología o análisis del mobiliario de la realidad:

<sup>45</sup> En este trabajo se hace un uso específico de las expresiones *ecológico* y *cuerpo*. La palabra *ecológica/o* adquiere en James Gibson un sentido preciso, que no supone una relación con la ciencia de la biología, sino una descripción del sistema que conforma el órgano de percepción, su estructura neural y la estructura vincular de ello con el medio del que proviene la información (véase Sección III). Al distinguir entre óptica ecológica y óptica geométrica, James Gibson señala que las entidades – materiales - que examina la primera no se pueden reducir a haces de partículas-ondas y sus propiedades geométricas. Igualmente *cuerpo* designa exclusivamente una concepción de materia: la materia como entidades tridimensionales separadas, con límites físicos y con relaciones de distancia, adyacencia y de contacto en las que se genera una transformación de estado entre el

- i. como ontología general es la categoría básica de una serie de teorías filosóficas –las teorías materialistas- que analiza dicho mobiliario exclusivamente en términos de ella y sus propiedades.
- ii. como ontología particular es una de las dos categorías que definen el problema central de la filosofía de la mente: la relación entre el nivel del cerebro y la actividad neurológica y la conciencia e intencionalidad psíquica.

cuerpo que incide y el cuerpo que es incidido. De ese modo *cuerpo humano* designa la entidad tridimensional compuesta de sistema de órganos, y *corpóreo* designa cualquier propiedad relacionada con el cuerpo. En cambio *encarnado/a* designa las entidades y propiedades que involucran propiedades corpóreas así como relaciones y propiedades que no son corpóreas –en el sentido anterior. Así un concepto podrá ser encarnado pero no corpóreo.

Se pueden señalar al menos tres condiciones básicas que debería cumplir un concepto de materia:

M1: Independencia de los agentes cognitivos; ya formulada por W. Dilthey en un contexto vitalista supone que la materia es resistente a la intencionalidad humana y que sólo puede modificarla una actividad operativa concreta (al respecto véase Navarro Gonzalez, 2005, *passim*)

M2: Las propiedades de las entidades materiales deben ser proyectables y exhibir apoyo inductivo estadísticamente significativo en condiciones de observación controlada o experimentación<sup>46</sup>.

M3. Las entidades materiales deben integrar mecanismos etiológicos.

En la historia de la filosofía se pueden mencionar tres concepciones influyentes de materia.

### Concepción atomista-corporcularista

El principio propuesto por los primeros materialistas griegos es el átomo, es decir, la unidad material mínima e indivisible. Estos átomos se van agrupando mediante necesidad y azar o separando y la variedad de combinaciones da como resultado la multiplicidad de la naturaleza (*physis*).

Todo lo existente (el ser) es explicado a partir de las combinaciones de la materia extensa y su movimiento en el vacío. Así resulta la forma del atomismo. Sobre rieles rectos suspendidos se desplazan próximos entre sí átomos (indivisibles) de distinta configuración. Por azar pueden abandonar su riel (declinamen del átomo) y unirse uno a otro....Todo suceso se puede explicar por transferencia, unión y separación de átomos. Esto trae por consecuencia que el atomismo piense de manera estrictamente mecanicista, en la cual el azar juega un rol de interferencia productiva. (Preußner, 2017).

### Concepción hylemórfica

La concepción hylemórfica partía de un concepto primero, depurado: la materia prima. Ésta es indeterminada y encuentra una configuración particular cuando queda marcada por un sello distintivo. Esta materia signata (sellada) es el principio de determinación. Aristóteles introduce la idea de compuesto de materia y forma. Materia es aquello que simplemente cuenta con la posibilidad de existir. Esta concepción fue central en la

metafísica escolástica porque permitía explicar el papel creativo de la divinidad.

Aristóteles... refiere a la oposición entre materia y forma. La materia, la sustancia, es solamente lo que tiene la posibilidad de existir (*dynamis*); la forma por el contrario es lo real (*energeia*); el cambio es el tránsito de una a otra. (Kirchner & Michaelis, 1907, pág. 347).

### Concepción mágico-natural

De raigambre neoplatónica, la tradición mágico natural conformará una noción de materia como una visión del mundo totalmente integrada, en la cual entidades de la esfera de actividad humana tendrán enlaces constitutivos con entidades de la esfera cósmica:

Según dicha teoría, todas las cosas del mundo natural se componían de cuatro elementos: la tierra, el agua, el aire y el fuego. A ellos correspondían cuatro atributos elementales: el frío, la humedad, la sequedad y el calor que, combinados en medida diferente y con diversas afinidades y contrastes, podían clasificarse y graduarse exactamente. Esta teoría de los elementos se prolongaba al mundo de las estrellas, pues se suponía que los siete planetas y los doce signos del Zodiaco tenían alguna influencia predominantemente fría, húmeda, seca o caliente. (Yates, 2001, págs. 24 - 25).

La tradición atómico-corporcularista reemplazó a la idea de la *materia signata* y proveyó el vocabulario de la renovación de las ciencias físicas y biológicas en la Modernidad: si las partes atómicas actúan por contacto y ensamble, también aquello compuesto por átomos actuarán por contacto y ensamble en compuestos aún más complejos, hasta llegar a la neurofisiología; por otro lado la tradición mágico-natural –si bien expresada en un lenguaje e imagería mítica- anticipó dos nociones que tornarían centrales (i) esbozó una noción no corpórea de materia como la que aparece en la noción de campo y (ii) introdujo propiedades relacionales. De estos rasgos se podría ir esbozando una concepción de materia que superará los problemas de la noción mecanicista de materia como cuerpo, que se había tornado por defecto como noción dominante de materia.

## II.

La concepción de materia dominante en la consideración del psiquismo humano fue influida por el corporcularismo: la materia es cuerpo –entidad tridimensional impenetrable que posee relaciones de adyacencia y contacto- y en ese sentido los problemas se podían interpretar en términos de contactos y de ensamblajes de cuerpos. Esto podría ilustrarse con las concepciones del psiquismo inspiradas por la reflexología neurológica o la psicofísica:

<sup>46</sup> Es posible explicar ciertos patrones extraños de ruidos y movimientos en una casa abandonada por una posesión etérea, pero esta explicación no es proyectable, mientras que la explicación por actividad humana oculta sí lo es.

toda información serían haces de ondas o partículas que llegan al cerebro donde generan series de reflejos y otras asociaciones de elementos corpóreos constituyentes. Sea esta versión reflexológica o en versiones más sofisticadas como la teoría de la identidad mente-cerebro, siempre del lado material aparecería materia como cuerpo. Ello se puede reconocer en la tesis que torna análogos el pensamiento racional con el cálculo: si las operaciones matemáticas son la forma perfecta de racionalidad, entonces:

así como los números pueden ser representados con exactitud por secuencias de símbolos gráficos, también los pensamientos pueden representarse adecuadamente por secuencias de símbolos gráficos. Así como el cálculo matemático es mecánico, el pensamiento también lo sería... la mente produce los pensamientos en forma regular, descriptible, mecánica, paso a paso y cada pensamiento tiene una estructura impuesta por la operación de la mente. ... por supuesto ... esos conceptos son de naturaleza formal y surgen de la capacidad de la mente para generar una estructura formal de tal modo que deriven más estructuras inferidas, formales ... dicha estructura conceptual debe tener una realización neural en el cerebro, que sólo sería un ocupante de un cuerpo. (Lakoff & Johnson, 1999, págs. 246-7, 37).

Y si la racionalidad fuese mecanicista entonces se puede tratar como operaciones de un sistema material con partes discretas relacionadas por ensambles –cuerpos (neuronas) y relaciones de contacto (sinapsis)-cuyos estados mapearían las secuencias de símbolos que expresan contenidos conceptuales en secuencias de contactos paso a paso según leyes neurofisiológicas y configurarían un sistema de compuestos de compuestos: el cerebro<sup>47</sup>. Y en esa dirección las explicaciones seguirían el esquema ascendente o *bottom up*: operaciones en la base reductora –los cuerpos (neuronas) ensamblados- explicarían las propiedades complejas como la racionalidad y la intencionalidad psíquica.

Dicha tesis metafísica –la relación mente-cerebro en términos de pensar = procesamiento de información expresada simbólicamente por series de estados de partes discretas (cuerpos) de un sistema material ha sido objeto de varias críticas:

-desde las neurociencias: el cerebro no opera como un sistema mecánico de estados neuronales específicos sino que opera en asociaciones complejas que no siguen patrones fijos; a esos efectos se introdujo la categoría de neuroplasticidad.

-desde la psicología de la Gestalt: las leyes de organización del material perceptual no serían leyes de cuerpos ni operarían sobre cuerpos.

-desde CE: dado que la actividad racional tiene un componente basal enactivo, no es el cerebro la base material de ella –sea en la visión localizacionista clásica o en la visión de la neuroplasticidad- sino la corporalidad toda.

Como señalan L&J siguiendo argumentos clásicos contra la teoría de la identidad no es posible derivar significados de la manipulación mecánica de símbolos sin significado (Lakoff & Johnson, 1999, pág. 6), por el contrario sería la dimensión enactiva la que permite que la dimensión sintáctica operable mecánicamente adquiera significado.

CE tiene una fuente en el reconocimiento de varias clases de representaciones:

Cualquier dominio de conocimiento...se puede representar de tres maneras: como un conjunto de acciones apropiadas para el logro de cierto resultado (representación enactiva); como un conjunto de imágenes o gráficos simples que presentan un concepto sin definirlo completamente (representación icónica), y como un conjunto de proposiciones simbólicas o lógicas generadas desde un sistema simbólico que es regido por reglas o leyes para formar o transformar proposiciones (representación simbólica) (Brunner, 1966, pág. 44).

Este reconocimiento puede dar origen a diversas teorías según se reconozcan las tres formas de representación en forma concurrente o se presente alguna de ellas como basal; y según CE la representación enactiva sería basal respecto de la representación icónica y simbólica. Lakoff y Johnson presentan CE del siguiente modo:

(CE1) La razón no es desencarnada...surge de la naturaleza de nuestros cerebros, cuerpos, y experiencias encarnadas...la estructura misma de la razón surge de los detalles de nuestra encarnación...para comprender la razón tenemos que comprender los detalles de nuestro sistema visual, nuestro sistema motor, y los mecanismos generales de conexión neural.

(CE2) La razón es evolutiva, en el hecho que la razón abstracta involucra y emplea formas de inferencia motora y perceptual presentes en animales “inferiores”...

(CE3) La razón no es “universal” en un sentido transcendental....Es universal...en el hecho que es una capacidad presente universalmente en todos los seres humanos. Aquello que permite que se compartan puntos comunes es la manera en que nuestras mentes están encarnadas

(CE4) La razón no es completamente consciente, sino mayoritariamente inconsciente.

(CE5) La razón no es básicamente literal, sino mayoritariamente metafórica e imaginativa.

(CE6) La razón no es desapasionada, sino emocionalmente comprometida. (Lakoff & Johnson, 1999, pág. 4)

<sup>47</sup> En un trabajo anterior –publicado en *Ariel*- se hace una presentación del programa mecanicista - (Mioli, 2015, § I)

(CE7) La mente no está meramente encarnada, sino que lo está de tal manera que nuestro sistema conceptual depende básicamente de los puntos comunes de nuestros cuerpos y los medios ambientes en los que vivimos. (Lakoff & Johnson, 1999, pág. 6)

(CE8). Nuestros conceptos abstractos más complejos, desde amor hasta causación o moralidad, están conceptualizados por la vía de múltiples metáforas complejas....Cada metáfora compleja a su vez está conformada por metáforas primarias, y cada metáfora primaria está encarnada en tres modos: (i) está encarnada a través de la experiencia corpórea en el mundo, que aparea experiencia sensoriomotora con experiencia subjetiva. (ii) la fuente de la lógica de dominio surge de la estructura inferencial del sistema sensoriomotor. Y (iii) está instanciado neutralmente en los rangos de interacción de neuronas (pesos sinápticos) asociados con las conexiones neurales. (Lakoff & Johnson, 1999, pág. 73).

Ahora bien: al introducir CE la dimensión encarnada, la cuestión surge: ¿esta dimensión material puede analizarse desde la concepción de materia como cuerpo, o exige una noción alternativa de materia? La mera evolución parece inadecuada: apelar a la evolución no da una respuesta, en tanto los argumentos evolucionistas son compatibles con CE o con no-CE; un defensor de No-CE podría aducir que la selección natural generó cierto tipo de tejido capaz de procesar señales que portan información medio-ambiental e interna –el tejido neural– y que el desarrollo filogenético fue dando estructuras cada vez más complejas y potentes capaces de mayores procesos y de recursividad –procesar información sobre sus propios estados de procesamiento de información. Pero se puede partir de la evolución e introducir una dimensión adicional a la dimensión corpórea que, siguiendo a James Gibson, podemos llamar una **concepción ecológica de materia**. Examinemos dicha noción.

### III.

En sus estudios sobre la percepción visual, James Gibson introdujo el llamado enfoque ecológico de la percepción, el que se definía como:

Sugiero que la visión natural depende de los ojos de la cabeza en un cuerpo apoyado en el suelo, siendo el cerebro sólo el órgano central de un sistema visual completo [en el cual inhiere] la información lumínica que puede activar el sistema. Se requiere la óptica ecológica en lugar de la óptica clásica...*óptica ecológica* se ocupa de la información disponible para la percepción y difiere de la óptica física, de la óptica geométrica y también de la óptica fisiológica. La óptica ecológica atraviesa los límites de estas disciplinas

existentes, tomando prestado de todos, pero va más allá de ellas. (Gibson, 2014, págs. xiii-xiv, 72)

El dominio de la óptica ecológica no está caracterizado en términos de cuerpos, contactos y ensambles, sino que introduce en forma necesaria propiedades relacionales y configuraciones complejas en las cuales los cuerpos –substancias en la terminología de Gibson– son partes pero que no se reduce a ellos ya que :

La óptica ecológica se apoya en varias distinciones que no son básicas en la óptica física: la distinción entre cuerpos iluminados y no iluminados, la diferencia entre luz como radiación y luz como iluminación, y la diferencia entre radiación luminosa, que se propaga hacia fuera desde una fuente, y la luz ambiental, que llega a un punto en un medio en el que podría hallarse un ojo. La ciencia de la energía radiante en física, la ciencia de la óptica instrumental y la ciencia del ojo serían muy diferente (Gibson, 2014, págs. 72, 73)

¿Qué será esa materia disciplinar de la óptica ecológica? En principio no involucrará las propiedades de la materia ondulatoria, las interacciones espaciales de ondas-partículas con espejos y lentes y la materia específica del órgano de la visión; no será ningún promedio o ninguna intersección de propiedades de las entidades disciplinares. Gibson hace un detallado análisis de ello, cuyo examen excede el espacio disponible, pero sí podemos presentar las dos categorías que son exclusivas del enfoque ecológico y que no aparecen en ninguna de las disciplinas mencionadas:

### Medio vs. Espacio

El medio contiene información sobre cosas....Cualquier punto en el medio es un posible punto de observación para cualquier observador que pueda mirar, escuchar, olfatear. Y estos puntos de observación están continuamente conectados uno con otro por senderos de locomoción posible. En vez de puntos y líneas geométricas, tenemos puntos y líneas de observación. Como el observador se mueve de un punto a otro, la información óptica, química y acústica cambia concomitantemente. Cada punto potencial de observación en el medio es único en ese respecto. La noción de medio, por consiguiente no es la misma que la noción de espacio en la medida que los puntos del espacio no son únicos, sino equivalentes uno con otro. Todos estos hechos acerca de cuerpos en movimiento y la transmisión de luz, sonido y olor en un medio son consistentes con la física, mecánica, óptica, acústica y química, pero son hechos de orden superior, que nunca pueden ser explicitados por esas ciencias y que permanecen no reconocidos. La ciencia del medio ambiente tiene sus propios hechos. (Gibson, 2014, págs. 13-14)

El espacio contiene cuerpos, relaciones **externas** cuantitativas en puntos mutuamente equivalentes; el medio es un espacio cualitativo, en el cual cada localización está definida por un plexo de relaciones **internas o constitutivas** que es único; la explicación del comportamiento y la percepción de cualquier organismo involucran dichas relaciones y esos potenciales de percepción en eventos físicos de orden superior a los eventos de la física de campos electromagnéticos, del sonido o de la química del olor. Esos eventos de orden superior no pueden reconocerse en las ciencias fundamentales; son eventos físicos pero no están compuestos por cuerpos y meras ubicaciones –adyacencia, contacto o sea relaciones externas- sino por cuerpos y localizaciones con potenciales de percepción definidos por las relaciones con otros potenciales y localizaciones propios de cada uno o sea relaciones internas; esta presencia de relaciones constitutivas es el motivo por el que Gibson reconoce al medio como un espacio ecológico y no geométrico.

### Superficies

La superficie es donde ocurren la mayoría de las acciones. La superficie es donde la luz es reflejada o absorbida, no el interior de las sustancias. La superficie es lo que toca el animal, no el interior. La superficie es donde ocurren la mayoría de las reacciones químicas. La superficie es donde se produce la vaporización o difusión de las sustancias en el medio. Y la superficie es donde se transmiten las vibraciones de la sustancia al medio. . (Gibson, 2014, pág. 19)

Las superficies separan medios y sustancias, pero tienen propiedades propias que están involucradas en una serie de leyes ecológicas de las superficies relevantes para la explicación del comportamiento y la percepción (al respecto ver Gibson, 2014, pág. 19); estas leyes sobre fenómenos de superficies aparecen en los eventos de grado superior del espacio ecológico.

Así la explicación del comportamiento y la percepción en términos de superficies, medios, sustancias y sus cambios o permanencias corresponderá a un orden de realidad y de materialidad de orden superior a las descripciones en términos de términos de espacio, tiempo, y cuerpos sus formas y sus trayectorias y contactos (Gibson, 2014, pág. 18). Así, siguiendo estas consideraciones se podrá distinguir dos nociones de materia –las cuales son dos nociones físicas que satisfacen las condiciones M1-M3, pero que son estructural y relacionalmente muy diferentes:

**Materia corpórea:** estructuras tridimensionales relativamente indeformables con relaciones de adyacencia, contacto, y

propiedades y trayectorias cuantitativas en espacio geométrico con ubicaciones equivalentes, involucradas en eventos físicos de nivel básico.

**Materia ecológica:** complejos de interfaces entre estructuras tridimensionales relativamente indeformables y medios que determinan potenciales de observación y acción singulares con localizaciones singulares, involucrados en eventos físicos de nivel superior.

### IV

Podemos considerar CE desde la noción de materia ecológica. CE8 desarrolla CE1 y es la condición de racionalidad encarnada y tiene la siguiente estructura basal:

Conceptos abstractos > metáforas primarias ≈ (i) apareamientos sensomotores y subjetivos & (ii) estructura inferencial sensomotora & (iii) rangos de enlaces sinápticos que instancian la dimensión carnal.

Las metáforas primarias son eventos encarnados –y como tal eventos físicos - pero no son eventos corpóreos. Del mismo modo que los eventos visuales se configuran como complejos de relaciones constitutivas entre involucran eventos corpóreos óptico geométricos, electromagnéticos y fisiológicos pero no son idénticos a ellos, los eventos metafóricos primarios se configuran como complejos de relaciones constitutivas entre eventos sensomotores, experiencias subjetivas, conexiones inferenciales sensomotoras y rangos de variación de conexiones sinápticas sin ser idénticos a ellos.

Y ello porque ni la visión ni la razón conceptual son eventos de nivel básico; en ninguno de los dos casos estamos ante una explicación ascendente o *bottom up*; sino que en ambos casos esta estructura básica adquiere su especificidad en el nivel superior: no hay visión por la mera incidencia de ondas lumínicas en receptores celulares específicos y organización de dicha información en una localización cerebral sino que hay visión cuando todo ello configura una experiencia visual del organismo todo, asimismo no hay cognición por el proceso sensomotor e inferencial de información que involucra potenciales de sinapsis; sino cuando hay una experiencia de razonamiento, conceptualización o empleo del lenguaje articulado. Y como en la óptica ecológica los eventos que involucran superficies surgen como eventos de nivel superior de sustancias-en-un-medio, en CE las metáforas primarias también surgen como eventos de nivel superior en un sistema de relaciones como aparecen en CE3-CE7-CE8.

En ambos casos **ver** y **razonar/conceptuar/emplear un lenguaje articulado** exigen una referencia a como la totalidad –el organismo, la experiencia encarnada- opera sobre el nivel basal. Esto es precisamente lo que Gibson denominó hechos de nivel superior: no admiten ningún análisis reductivo en términos de alguna base explicativa sino que exigen simultáneamente considerar los elementos básicos y sus relaciones externas y la estructura completa con sus relaciones internas (o lo que metodológicamente sería una consideración mutua del enfoque ascendente o bottom up y el enfoque descendente o top down).

CE supone una subjetividad encarnada y material; no es una subjetividad intencional o ecológica tampoco y como tal no es mera vida consciente puramente psíquica. Pero podemos considerarla material sólo bajo una concepción de materia ecológica, en la medida que la subjetividad encarnada no es un cuerpo compuesto de cuerpos –tejidos, órganos, sistemas orgánicos- no será material en la concepción de materia corpórea.

La comprensión de la dimensión material de CE es relevante en su aplicación

como un modo de investigar e inquirir en ciencias de la salud, ciencias de la educación y ciencias del comportamiento. En esos tres dominios disciplinares, la noción de evento de nivel superior o ecológico, que integre mecanismos causales y que pueda generar proyectos de investigación es una idea altamente fructífera. Y dicha noción se torna precisa en CE, al señalar que las metáforas primarias no están en una dimensión estilística –como efecto del lenguaje- sino que constituyen una dimensión constitutiva –previa y condicionante de todo lenguaje-, que no son manifestaciones de la actividad intencional de la conciencia sino que conforman la base material en la que pueda haber actividad racional, conceptualización y empleo del lenguaje articulado. En ese sentido la consideración de CE como un enfoque ecológico, permite expandir su aplicación en dichas disciplinas.

**Para seguir leyendo:**

\*<http://www.alvanoe.com/>

\*<http://ontology.buffalo.edu/smyth/>

\*<https://georgelakoff.com/>

#### Bibliografía

- Brunner, J. (1966). *Toward a Theory of Instruction*. Cambridge, MA : Harvard University Press.
- Ferrater Mora, J. (1979). *Diccionario de Filosofía Tomo III*. Madrid: Alianza.
- Gibson, J. G. (2014). *The Ecological Approach to Visual Perception*. Nueva York: Psychology Press.
- Kirchner, F., & Michaelis, C. (1907). *Wörterbuch der Philosophischen Grundbegriffe*. Leipzig: Verlag Der Dürr'schen Buchhandlung.
- Lakoff, G. & Johnson, M. (1999). *Philosophy in the Flesh*. Nueva York: Basic Books.
- Mirolí, A. (2015). La construcción metafórica del determinismo genético. *Ariel* 17, 11-15.
- Navarro Gonzalez, A. (2005). La realidad exterior como resistencia según W. Dilthey. *THEMATA* 35, 361-370.
- Noë, A. (2004). *Action in Perception*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Preußner, A. (31 de marzo de 2017). *UTB Handwörterbuch Philosophie*. Obtenido de [http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?title=Materialismus&tx\\_gbwphilosophie\\_main%5Bentry%5D=543&tx\\_gbwphilosophie\\_main%5Baction%5D=show&tx\\_gbwphilosophie\\_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=4c19f8ce87a28e78f8f18429d2300c8c](http://www.philosophie-woerterbuch.de/online-woerterbuch/?title=Materialismus&tx_gbwphilosophie_main%5Bentry%5D=543&tx_gbwphilosophie_main%5Baction%5D=show&tx_gbwphilosophie_main%5Bcontroller%5D=Lexicon&cHash=4c19f8ce87a28e78f8f18429d2300c8c)
- Wilson, R. &.-c. (21 de 12 de 2016). *Embodied Cognition*. Recuperado el 14 de 03 de 2017, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition),: <https://plato.stanford.edu/cgi-bin/encyclopedia/archinfo.cgi?entry=embodied-cognition>
- Yates, F. A. (2001). *La filosofía oculta en la época isabelina*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.



**Alejandro G Mirolí: Profesor ordinario de Filosofía de la Ciencia y de la Tecnología (USAL); Filosofía (Instituto de Profesorado A-1390 "Alfredo L. Palacios"). Filosofía de la Ciencia (UBA/CBC).**



**Ezequiel Pedro Jorge Carranza: Auxiliar docente de Filosofía I, Introducción a las humanidades, Metodología, Ética y Filosofía de la Naturaleza (USAL).**

Recibido: 144/2017; Aprobado: 24/5/2017. VB: 28/5/2017.

# EL SECUESTRO DEL TIEMPO: ANÁLISIS FOUCAULTIANO ACERCA DE LAS INSTITUCIONES CARCELARIAS

Flavia Trindade  
[flaviatrindade@hotmail.com](mailto:flaviatrindade@hotmail.com)

El presente trabajo tiene por objetivo presentar el concepto de la secuestro del tiempo, con enfoque en las instituciones carcelarias. El problema que se plantea es si tales instituciones surgieron a través de una visión moral o político-económica. Para tal, serán utilizadas las clases de 21 a 28 de marzo de 1973 del curso *La société punitive* y la tercera parte de la obra *Surveiller et punir*, de Michel Foucault. Las formas de cárceles surgidas entre 1840 y 1860 no estaban conectadas a la renovación de la percepción moral, sino a la desaparición progresiva o súbita de los delitos religiosos. La historia del castigo en el inicio del siglo XIX no está esencialmente asociada a una historia de ideas morales, según Foucault, sino que es un capítulo de la historia del cuerpo.

Palabras clave: secuestro, producción, poder disciplinar, reclusión, cárcel.

## THE SEQUESTRATION OF TIME: FOUCAULT'S ANALYSIS OF PRISON INSTITUTIONS

The present article aims to present the concept of time sequestration focusing on prison institutions. The problem we're going to discuss is if the prison institutions were born from a moral or political-economic point of view? To that end, we're going to study the classes of March 21 and 28, 1973, of *La société punitive* and the third part of *Surveiller et punir* by Michel Foucault. The forms of imprisonment between 1860 and 1840 were not linked to the renewal of moral perception, but to the progressive disappearance or occurrence of religious crimes. The history of the penalty in the early nineteenth century is not essentially associated with a history of moral ideas, according to Foucault is a chapter of the history of the body.

Keywords: kidnapping, production, disciplinary power, lockdown, imprisonment.

### 1 INTRODUCCIÓN

Empezamos apuntando las diferencias primordiales entre la reclusión que se tiene en el periodo clásico y aquello que tenemos conocimiento en el siglo XIX. Obtenemos que, en el periodo comprendido como clásico, el control y el establecimiento de los individuos eran obtenidos primeramente en el sometimiento a las castas, comunidades y grupos.

“El individuo perteneciendo a cierto cuerpo social, estaba preso primeramente a un conjunto de reglas que dirigían y, eventualmente, punían su comportamiento; por otro lado, debido al propio grupo, él se encontraba en el interior de una instancia de vigilancia que no era distinta del grupo en cuestión.” (Foucault 2015: 188)<sup>48</sup>

Luego, tal grupo, por medio de sus reglas y vigilancia, se tornaba una forma interna de control. En el siglo XIX, al revés, los individuos fueron de alguna manera presos

externamente por mecanismos a los cuales no se incorporaban.

“Así que nacían eran colocados en una guardería infantil; en la infancia, enviados a una escuela; iban a la fábrica; durante la vida toda pertenecían a una agencia de beneficencia; podían hacer depósitos en una caja económica; acababan en el asilo.”<sup>49</sup> (Foucault 2015:188)

En resumen, durante toda la vida de los individuos era mantenida una variedad de relaciones con una multiplicidad de instituciones y ninguna de esas los representaba exactamente o los constituía como grupo. Se observa que, en aquel momento, surgieron “cuerpos” específicamente nuevos en el espacio social, “...no eran cuerpos sociales, cuerpos de pertenencia, que aparecían como instituciones como las guarderías infantiles, las cajas económicas o de seguridad social y cárceles”.<sup>50</sup> (Foucault 2015: 189) Tampoco eran cuerpos

<sup>48</sup>“O indivíduo pertencendo a certo corpo social, estava preso primeiramente a um conjunto de regras que dirigiam e, eventualmente, puniam seu comportamento; por outro lado, devido ao próprio grupo, ele se encontrava no interior de uma instância de vigilância que não era diferente do grupo em questão”

<sup>49</sup> “Logo que nasciam eram colocados numa creche; na infância, enviados a escola; iam para a fabrica; durante a vida toda, pertenciam a uma agencia de beneficência; podiam fazer depósitos numa caixa econômica; acabavam no asilo.”

<sup>50</sup> “...não eram corpos sociais, corpos de pertencimento, que apareciam como instituições como creches, caixas econômicas ou previdenciárias e prisões”

solamente productores, de igual manera existían conexiones entre el desenvolvimiento del maquinismo y los nuevos cuerpos.

Eran cuerpos con función de multiplicadores del poder, zonas en las cuales el poder estaba más concentrado, era más intenso. En cierto nivel, esas instituciones no pasaban de simples fases del poder ejercidos por una clase sobre otra; pero cuando miramos su funcionamiento con un poco más de atención damos cuenta de que ellas instauraran una verdadera ruptura, que pasó a reinar una especie de poder concentrado, casi autónomo, con una nueva fuerza en el espacio y en la zona de influencia de esas instituciones: el poder del jefe en la industria, el poder del contraamaestre en la fábrica. (Foucault 2015: 189)<sup>51</sup>

Tal poder no era originado solamente ni directamente en las jerarquías de poder piramidal, pues había una instancia de poder casi controlada por el contraamaestre y/o el jefe que, con medidas distintas, podían exponer al operario a acción de la justicia penal.

## 2. INSTITUCIONES DE SECUESTRO

Esas instituciones de secuestro no eran las mismas de la reclusión clásica, pero lo que Foucault denomina secuestro se refiere a la forma de autoridad arbitraria que se apodera de algo, lo retira de la libre circulación y lo mantiene fijado en cierto punto, durante determinado tiempo, aguardando una decisión del tribunal. Todas las instituciones de secuestro son caracterizadas por mantener a los individuos todo el tiempo ocupados en actividades productivas, siendo el control del tiempo un de los puntos fundamentales de ese gran poder que el capitalismo organizaba a través del poder estatal.

Era necesario controlar el ritmo en el cual las personas querían trabajar. Fue necesario llevar el operario a disminuir la casualidad de su existencia: enfermedad y desempleo. Fue necesario enseñarle aquella cualidad que se nombraba de seguridad social, tornándole responsable por sí mismo hasta su muerte, ofreciendo cajas de ahorros. Fue necesario organizar y sujetar el tiempo de existencia de los

hombres a ese sistema temporal del ciclo de la producción. (Foucault 2015: 193)<sup>52</sup>

El secuestro tiene como primera función someter el tiempo de la vida al de la producción. Su segunda función es dada en paradojas proporcionadas por esas instituciones de secuestro, sea esta de forma concentrada o de forma difusa dentro de la sociedad. A primera vista, esas se destinaban a ser “monofuncionales”: la escuela instruye, la cárcel aplica una penalidad, etc. Esas instituciones de secuestro vienen a encargarse del control directo/indirecto de la existencia, retirando de ella algunos aspectos, que, de modo general, eran un cuerpo, una sexualidad, etc. Lo que se encuentra de modo significativo en esas instituciones mencionadas de secuestro es también encontrado en estado propagado en una serie de medios donde el poder pastoral casi siempre buscó controlar algunos elementos de la existencia que, en el fondo, no tenían relación ninguna con la actividad de producción. La institución de secuestro tiene por característica aislar los individuos en relación al resto de la población, asumiendo de esa forma dos riesgos: por un lado, crea una población rara, irreductible a los otros, con ventajas y desventajas, y, por otro, en la propia característica del secuestro, un grupo que se torna una forma de fuerza colectiva basada en formas específicas de existencia.

Foucault contesta para qué serviría ese secuestro, diciendo que, primeramente, su objetivo es someter el tiempo del individuo al sistema productivo, más específicamente a tres esferas suyas, a saber: I) Se hace necesario someter el tiempo de la vida a los mecanismos temporales de la producción; II) También es necesario que los individuos estén conectados a un aparato productivo, con cierta utilización del tiempo, que fija los individuos al desarrollo cronológico de un mecanismo de producción; por fin, III) Es necesario que tales individuos estén sometidos no solamente al tiempo de la producción, sino también a los ciclos de la actividad productiva, o sea, es vital que el tiempo de los individuos este inserto en la cronología del lucro, es así: “que la fuerza del trabajo sea aplicada por lo menos durante el tiempo necesario para que el investimento se

<sup>51</sup> “Eram corpos com função de multiplicadores de poder, zonas nas quais o poder estava mais concentrado, era mais intenso. Em certo nível, essas instituições não passavam de simples estágios do poder exercido por uma classe sobre outra; mas quando olhamos seu funcionamento com um pouco mais de atenção percebemos que elas instauraram uma verdadeira ruptura, que passou a reinar uma espécie de poder concentrado, quase autônomo, com uma força nova no espaço e na zona de influência dessas instituições: o poder do patrão na indústria, o poder do contraamestre na fábrica.”

<sup>52</sup> “Era preciso controlar o ritmo no qual as pessoas queriam trabalhar. Foi preciso levar o operário a diminuir o acaso de sua existência: doença e desemprego. Foi preciso ensinar-lhe aquela qualidade que se dava o nome de previdência. torná-lo responsável por si mesmo até a morte, oferecendo caixas de poupança. Foi preciso organizar e sujeitar o tempo da existência dos homens a esse sistema temporal do ciclo da produção.”



torne rentable”.(Foucault 2015: 211)<sup>53</sup> Para que eso ocurra es necesario que los mismos permanezcan fijados durante determinado tiempo a cierto aparato de producción, lo que resulta en total control de fijación local de los operarios, según Foucault, al sistema de deuda, por ejemplo. El problema de la sociedad industrial es hacer que el tiempo de los individuos, comprado con el salario, pueda ser integrado a el aparato de producción en la forma de fuerza de trabajo, siendo fundamental hacerlo de forma que aquello que el funcionario compra no sea, de forma alguna, tiempo vacío, todavía, fuerza del trabajo.

Eso llevaría a la siguiente conclusión, si es verdad que la estructura económica, caracterizada por la acumulación de capital, tiene la propiedad de poder o asume a forma de secuestro tiene el objetivo de transformar, antes de esa fase, el tiempo de la vida en fuerza de trabajo. (Foucault 2015: 211)<sup>54</sup>

Es necesario que los individuos traigan para al mercado su fuerza de trabajo, lo que es tenido por tal sistema de poder que es lo secuestro, correlativo, hablando de poder, al que, en términos económicos, sería la acumulación del capital.

### **3. LA SOCIEDAD DEL PODER DISCIPLINAR**

Foucault dice que quería llegar al análisis de cierto sistema de poder: el poder disciplinar. Vivimos en una sociedad de poder disciplinar, o sea, centrada de aparatos cuyo su modo de actuar es lo secuestro y cuya finalidad es la construcción de la fuerza del trabajo por un instrumento que es la adquisición de disciplinas o hábitos.

Me parece que desde el siglo XVIII se multiplicaron, refinaron y especificaron incesantemente más aparatos de fabricar disciplinas. Según Foucault, en el periodo que comprende la época clásica, hay un descubrimiento del cuerpo en cuanto “objeto de poder”, el cuerpo es manipulado, modelado, entrenado, teniendo en cuenta sus habilidades y fuerzas. (Foucault 2015: 215)<sup>55</sup>

<sup>53</sup> “...que a força de trabalho seja aplicada pelo menos durante o tempo necessário para que o investimento se torne rentável”.

<sup>54</sup> “Isso levaria a seguinte conclusão se é verdade que a estrutura econômica, caracterizada pela acumulação de capital, tem a propriedade de poder eu assume a forma de sequestração tem o objetivo de transformar, antes desse estagio o tempo da vida em força de trabalho.”

<sup>55</sup> “Parece-me que desde o século XVIII se multiplicaram refinaram e especificaram incessantemente mais aparatos de fabricar disciplinas. Segundo Foucault no período que compreende a época clássica há uma descoberta do corpo enquanto “objeto de poder”, o corpo é manipulado,

En el transcurrir de los siglos XVII y XVIII fueron encontradas fórmulas generales de dominación que fueron llamadas de disciplinas. Es el momento en que nace un arte del cuerpo humano, que objetiva el aumento de su obediencia y de su utilidad (docilidad-utilidad) y se dan a través de la anatómico-política del cuerpo, que fabrica los cuerpos para funcionaren de acuerdo con lo que se espera, de forma mínimamente entrenada y controlada. Es importante apuntar que no es la primera vez que el cuerpo es objeto de inversiones de emergencia. La peculiaridad de las disciplinas está en cómo cada gesto, cada movimiento es estudiado y entrenado para que se encaje en su debido espacio y funcionando en su debido tiempo.

Entonces se forma una política de las coerciones que son un trabajo acerca del cuerpo, una manipulación calculada de sus elementos, de sus gestos, de sus comportamientos. El cuerpo humano entra en una maquinaria de poder que lo escudriña, lo desarticula y lo recompone. (Foucault 2012: 133)<sup>56</sup>

Desde el siglo XVII, las disciplinas ganan espacio como si tuviesen por objetivo dominar todo el cuerpo social, teniendo por características: el aprecio por el detalle, ser una microfísica del poder allá de ser una inversión política y detallada del cuerpo, etc. “La disciplina es una anatomía política del detalle”. (Foucault 2012: 134)<sup>57</sup>

#### **3.1 DIVISIÓN DE LAS DISCIPLINAS**

Foucault expone minuciosamente cómo se da el proceso de las disciplinas, que controlan la distribución de los individuos en los espacios a través de: I) Cerca: impone el modelo de convento en las escuelas; II) Ajedrezado: organiza cada individuo en su lugar y garantiza que cada uno sea ocupado por un individuo; III) Localizaciones funcionales: tiene por objetivo garantizar que todo el espacio sea útil, dividiendo y distribuyendo espacio útil; IV) Fila: tiene la función de crear una “red de relaciones” entre los individuos. Después de la organización del espacio, el próximo paso fue organizar el tiempo, a través de que Foucault llama de control de actividad: I) Horario: las

modelado, treinado, tendo em vista suas habilidades e forças.”

<sup>56</sup> “Forma-se então uma política das coerções que são um trabalho sobre o corpo, uma manipulação calculada de seus elementos, de seus gestos, de seus comportamentos. O corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadriña, o desarticula e o recompõe.”

<sup>57</sup> “A disciplina é uma anatomia política do detalhe”.

horas, minutos y segundos son programados y cronometrados, evitando cualquier perturbación y distracción, además de garantizar una buena utilidad del tiempo; II) Elaboración temporal del acto: esquema anatómico-cronológico de comportamiento que define desde la posición del cuerpo, miembros y articulaciones hasta la dirección, amplitud y duración de los movimientos; III) Utilización exhaustiva: control del tiempo cada vez más fraccionado buscando el máximo de eficiencia de una organización interna mínimamente detallada; IV) Vigilancia jerárquica: que garantiza a total sujeción y exclusión del ocio por medio de la sutil coerción de la mirada del vigilante; V) Sanción normalizadora: visa corregir faltas a través de castigos, creando un padrón y puniendo lo que huye a él; VI) Examen: es un mecanismo objetivo y controlador que clasifica, pune y corrige, y, al mismo tiempo, reúne y tiene en sí todas las técnicas disciplinares.

Foucault aún trabaja la noción de hábito, utilizándola para saber hasta qué punto puede ser fundamentado algo que se presente como institución, autoridad, siendo aquello por medio de que está vinculada a un orden de cosas. Es el complemento del contrato para aquellos que no están vinculados por la propiedad.

Se puede decir entonces como el aparato de secuestro puede efectivamente fijar los individuos al aparato de producción: les fija formando hábitos por medio de un conjunto de coerciones y punitivas, aprendizajes y castigos. Fabrica un tejido de hábitos por medio del cual se define la pertenencia social de los individuos a una sociedad. Fabricar algo como norma es el instrumento por medio del cual los individuos están ligados a ese aparejo de producción. (Foucault 2015: 216-217)<sup>58</sup>

#### 4. LA CÁRCEL COMO INSTITUCIÓN DISCIPLINAR

El ejemplo más significativo de esa transformación del poder interno era la cárcel, pues, primeramente, ella debería ser solo un lugar donde fuese aplicado aquello que hubiese de legal en las instituciones, o sea, las decisiones judiciales. Sin embargo, la cárcel funcionaba como algo ajeno al exterior, tenía su propio poder y naturaleza;

<sup>58</sup> “Pode-se dizer então como o aparato de sequestração pode efetivamente fixar os indivíduos ao aparato de produção fixa-os formando hábitos por meio de um conjunto de coerções e punições aprendizados e castigos. Fabrica um tecido de hábitos por meio do qual se define o pertencimento social dos indivíduos a uma sociedade. Fabrica algo como norma é o instrumento por meio do qual os indivíduos estão ligados a esse aparelho de produção.”

en la sociedad capitalista que se implantaba, exactamente como en la sociedad feudal, existían zonas de poder no exactamente integradas al aparato del Estado, no exactamente formadas por ellos, en cuya territorialidad reinaba un control muy suelto, sin embargo, un poder que era un excedente del poder en relación aquello que sería una sociedad comandada de un punto de vista simplemente jerárquico. (Foucault 2015: 190)<sup>59</sup>

Así la diferencia primaria: las instancias de control, al revés de inmanentes al propio cuerpo social, son transferidas para fuera e ejercidas por algunas regiones y “instituciones de gran poder”. Además, en el siglo XVIII, al lado de la vigilancia interna al propio grupo, se tenía un gran sistema de reclusión (marginal en relación al cuerpo de la sociedad), por otro lado, dirigido aquellos que estaban marginalizados, tanto en el nivel individual, en relación al comportamiento y a las reglas éticas de su ambiente. En esa época, eran encarcelados aquellos que estaban fuera del grupo y, con esa acción, eran puestos durante cierto tiempo fuera de la ley. Con los mecanismos surgidos en el siglo XIX, al revés, la reclusión dejaba de ser una manera de marginalizar los individuos, pero sí de fijar dentro de cierto sistema de transmisión del saber, de la norma, de la productividad.

Se trataba, así, de una reclusión de fijación, de distribución de individuos al largo de y en aparatos sociales. Esas instituciones de reclusión funcionaban, por así decir, como adyacentes a los aparatos de producción, de transmisión del saber, de represión, y ofrecían una especie de suplemento de poder que estos necesitaban para funcionar. (Foucault 2015: 191)<sup>60</sup>

#### 5. CONSIDERACIONES FINALES

Primeramente, pudimos darnos cuenta de que en la edad clásica había una preocupación moral acerca de los individuos, eso se clarifica cuando se piensa en la importancia social de su pertenencia a castas,

<sup>59</sup>,”...na sociedade capitalista que se implantava, exatamente como na sociedade feudal, existiam zonas de poder não exatamente integradas ao aparato do Estado, não exatamente formada por eles, em cuja territorialidade reinava um controle muito frouxo, mas um poder que era um excedente de poder em relação aquilo que seria uma sociedade comandada de um ponto de vista simplesmente hierárquico.”

<sup>60</sup> Tratava-se, portanto; de uma reclusão de fixação, de distribuição de indivíduos ao longo de e em aparatos sociais. Essas instituições de reclusão funcionavam por assim dizer, como adjacentes aos aparatos de produção, de transmissão de saber, de repressão, e ofereciam a espécie de suplemento de poder de que estes precisavam para funciona.”

gremios y grupos en general. Tanto es así que la reclusión se daba por su no pertenencia a las mismas, así queda claro que es una cuestión moral de compromiso con la sociedad. Ya con la llegada del siglo XIX, la cuestión que es planteada como primordial es la producción, quedándose claro, después de este análisis, que lo que está en juego son las cuestiones político-económicas. El tiempo del individuo, mismo fuera del tiempo del trabajo, es controlado, con el propósito de que no se pierda, no pare de producir en ningún instante. Los individuos entran en una maquinaria de poder, en las palabras de Foucault, que les controla por toda su existencia, estando empleados o no, por razones puramente político-económicas.

Pensando la cárcel, que fue el propósito de ese análisis, podemos decir que ella es un

reflejo de la sociedad que se forma y reafirma a los aparatos de poder-saber de esa sociedad. La cárcel es el mejor ejemplo de institución de secuestro pues saca los individuos de circulación, fijándolos en un cierto lugar a espera de un juicio, sin embargo, funciona también como mecanismo disciplinar, pues sujeta los individuos el tiempo todo, con vista a tornarlos, uno a uno, en las palabras de Foucault, dóciles y útiles. “Esa forma-cárcel es mucho más que forma arquitectónica, es una forma social. ...Ese era mi propósito: la cárcel como forma social, o sea, como forma según el poder es ejercido en el interior de una sociedad – la manera como él extrae el saber de lo que se necesita para ejercerlo y la manera como, a partir de ese saber, él va a distribuir órdenes e instrucciones.” (Foucault 2015: 2016)<sup>59</sup>

#### Dónde seguir leyendo sobre el tema:

\*[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0034-76122010000200008](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-76122010000200008)

\*<http://utopiadasgargulas.blogspot.com.br/2013/11/prisao-segundo-michel-foucault-filosofo.html>

\*<http://domtotal.com/direito/pagina/detalhe/25330/a-prisao-como-forma-de-punicao>

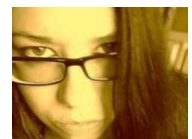
#### Bibliografía

FOUCAULT, M. (2015) *A sociedade punitiva: curso no Collège de France (1972-1973)*. São Paulo: Autêntica.

FOUCAULT, M. (1999) *A verdade e as formas jurídicas*. Rio de Janeiro: Nau Ed.

FOUCAULT, M. (2012) *Vigiar e Punir: nascimento da prisão*. (40 ed.) Petrópolis, RJ: Vozes.

**Flávia Ferreira Trindade: Académica del 8º semestre de la licenciatura plena en filosofía, integrante del Grupo de Estudios Foucault, fue bolsista de investigación en los años de 2013-2016, analizando el concepto de la “Biopolítica” en Michel Foucault. Actúa en investigaciones acerca de los escritos que comprenden el período genealógico – años 1970 – foucaultiano.**



Recibido 9/4/2017. Aprobado: 23/5/2017. VB: 23/5/2017.

<sup>61</sup> “Ora, essa forma-prisão é muito mais que forma arquitetônica, é uma forma social. ...Esse era o meu propósito: a prisão como forma social, ou seja, como forma segundo o qual o poder é exercido no interior de uma sociedade – a maneira como ele extrai o saber de que precisa para se exercer e a maneira como, a partir, desse saber ele, vai distribuir ordens e prescrições.”

# NOTAS PARA UNA FILOSOFÍA DEL DERECHO CONSTITUCIONAL CRÍTICA

**Jaime Araujo Frias**  
jaraujofrias@gmail.com

*“Hemos guardado un silencio bastante parecido a la estupidez”.*  
Eduardo Galeano

En América Latina el Derecho en general y Constitucional en particular, para decirlo con Gargarella, R. (2005), hace 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. Es mucho más expresión de injusticia que de justicia, pero no porque no se aplique, sino que nace de su propia aplicación. Es decir, el criterio del Estado de Derecho actual es que el crimen que se comete tiene que ser cumpliendo la Constitución (Hinkelammert, 2010), para que aparezca ante los ojos de las víctimas como justo. Porque hay una errónea y generalizada concepción de tomar el cumplimiento de la norma como sinónimo de lo justo<sup>62</sup>.

Si esto está ocurriendo ¿qué hacer? La tarea es sin duda investigar, en el sentido de indagar, de ir en pos de una huella que nos permita inferir lo que está sucediendo. Pero se puede investigar para justificar el modelo constitucional vigente o investigar para ponerlo en cuestión. Nuestro propósito tiene como pretensión la crítica del Derecho Constitucional vigente. La crítica no en el sentido decorativo, enunciativo y/o formalista como habitualmente acostumbra la academia dominante, sino, la crítica material, situada y encarnada. La que no parte del yo, sino del otro. De la interpelación del sufrimiento del otro. En el presente caso, de las víctimas del Derecho.

En otras palabras, pretendemos situarnos epistémicamente en el lugar de las víctimas del Derecho Constitucional y desde allí, para decirlo con Cohen, H. (citado por Dussel, E. 2006: 140) “efectuar un diagnóstico de su patología”, para efectos de dar respuesta al problema principal de nuestra investigación, que la formulamos de la siguiente manera: ¿Por qué en nuestro país, como en otros, el Derecho

Constitucional es mucho más expresión de injusticia que de justicia? ¿Por qué la institución que el pueblo se forjó para que le defendiera ha terminado volviendo en su contra?

Interrogantes que debemos dilucidar a partir del marco categorial de la Filosofía del Derecho Constitucional, en razón de que ésta tiene como objeto de estudio, en sus primeras causas y en sus primeros fines, lo que podríamos llamar como “fenómeno Constitucional” (Fabra y García, 2015). Pero no nos debemos quedar en el fenómeno, debemos ir más allá del mero estudio del fenómeno, es decir, hacia una Filosofía del Derecho Constitucional Crítica. Debemos partir del fenómeno, pero no quedarnos en el describir y comentar el fenómeno, mejor dicho, no quedarnos en el aparecer.

El fenómeno es lo que nos aparece a primera vista. Una investigación con pretensión de criticidad de lo que trata es de dar cuenta de lo que está detrás del fenómeno: develar, sacar a la luz aquello que está oculto, encubierto. En otras palabras, de hacer inteligible, explícito aquello que se da por supuesto. Si el fenómeno Constitucional se mostrara tal como es, no sería necesaria una filosofía del Derecho Constitucional Crítica, bastaría con describir lo que se nos aparece a primera vista. Es decir, “si esencia y apariencia coincidieran, no haría falta la ciencia” (Marx, K. citado por Hinkelammert, F, 1984: 234), mucho menos una filosofía crítica.

Por poner algunos ejemplos, siguiendo a Colmenares, K. (2014), el matemático en sus investigaciones necesita partir del supuesto de que hay números, el biólogo de que hay vida, el sociólogo de que hay sociedad, el abogado de que hay normas jurídicas, como la Constitución. El filósofo en general y el filósofo del Derecho Constitucional crítico en particular jamás deben partir de supuestos, sino que debe dar razones de qué es una Constitución y para qué sirve, pero sobre todo, debe dar cuenta de la lógica histórico-cultural que está presupuesta en sus conceptos y categorías.

<sup>62</sup> Cuenta Mario Bunge que una vez le preguntó a su compatriota Carlo Cossio, el afamado profesor de Filosofía del Derecho, creador de la “teoría egológica del derecho” ¿No cree Ud. que hay leyes injustas? A lo que Carlos Cossio le respondió: “No, porque la justicia está definida en la Ley. Justo es aquello que se sujeta en la Ley”.

La filosofía es la única ciencia que se pregunta por su propio comienzo y que da cuenta de sus propios conceptos. Es decir, no sólo qué significa el concepto, sino cómo fue producido, qué relaciones sociales, qué realidad está contenida en dichos conceptos. La fuerza de los argumentos jurídicos, dice Green, L. (2017), siempre depende de las fuentes, la fuerza de los argumentos filosóficos nunca depende de ellas. Por eso los juristas pueden reírse de los filósofos y el filósofo puede estar en la verdad, pueden adular al filósofo y éste estar en el error.

Hans Kelsen, uno de los filósofos del derecho europeo, cuyas ideas tuvieron mucho impacto en la formación de los juristas Latinoamericanos nos advirtió que el punto de partida del Derecho es la Constitución, pero no nos dijo ¿qué está detrás de la Constitución<sup>63</sup>? ¿Qué lógica de relaciones iusfilosóficas están presupuestas en ella? Esa es una tarea que la filosofía del Derecho Constitucional de cada momento histórico y de cada lugar debe dar cuenta. No podemos tomar acríticamente los conceptos y categorías del constitucionalismo de los siglos pasados, mucho menos podemos pedir a otros (alemanes, italianos, estadounidense, etc.) que piensen como nosotros, ellos piensan su realidad. Que nosotros los Latinoamericanos (peruanos, uruguayos, mexicanos, argentinos, etc.) terminemos pensando como ellos no es un problema de ellos, sino de nosotros (Zemelman, H, 2011). Y no por cuestiones chauvinistas, sino por una cuestión epistémica y de honestidad intelectual.

Los filósofos de la ciencia saben muy bien que “así como no se puede dibujar sin líneas ni pintar sin colores, tampoco se puede hablar sin palabras ni pensar sin conceptos” (Mosterín, J, y Torretti, R, 2002: 102). Es decir, los conceptos son los ingredientes básicos de toda actividad de pensamiento. Esto lo entendió muy bien Hegel, F. (2004:19) uno de los más importantes filósofos del Derecho moderno, cuando dice que “la filosofía es su tiempo aprehendido en pensamientos”. Es decir, que los conceptos no son neutrales, llevan la impronta del tiempo en el que se gestaron. Todo pensar es un pensar en situación, no sólo en el tiempo, sino también, como apunta Colmenares, K. (2014) interpretando a Hegel, pero yendo más allá de él, en el espacio cultural, social y geopolítico. De manera que la filosofía

sería su tiempo y su espacio cultural, social y geopolítico aprehendido en pensamientos.

Lo que queremos decir es que los conceptos son como las gafas a través de las cuales miramos y juzgamos la realidad. Por tal razón nosotros sospechamos que los anteojos del constitucionalismo Latinoamericano no nos permiten ver nuestra realidad, porque fueron contruidos para ver otro entorno. Nuestro constitucionalismo se remonta a la segunda década del siglo XIX. Los conceptos y categorías que le sirvieron para construirse fueron en gran medida tomados del Constitucionalismo europeo y estadounidense, es decir, fueron conceptos y categorías para ver otra realidad en un tiempo concreto. Así, cuando nuestros juristas piensan el derecho, el poder, el Estado, la democracia, la justicia, etc., usan los conceptos y categorías ya dados para explicar los problemas, pero no saben cómo ni por qué se han construido esos conceptos y categorías, qué relaciones sociales están presupuestas como contenido ellos.

Nuestra hipótesis es que el contenido de los conceptos y categorías del constitucionalismo Latinoamericano no nos constituye histórico y culturalmente, sino que nos des -constituye. El gran filósofo Latinoamericano Zea, L. (1976) nos había advertido que América Latina estaba fuera de la historia oficial de las ideas. Es decir, de la historia de las ideas elaborada por los dominadores y enseñada acríticamente en nuestro continente como la verdadera historia. De otro lado, Salazar Bondy (1968) sugería que si no hay una filosofía auténtica en nuestra América es porque somos un continente dependiente, es decir, que se piensa así mismo con los conceptos y categorías de quienes nos dominaron<sup>64</sup>. Por tanto, no habrá Filosofía en general y Filosofía del Derecho Constitucional en particular, salvo que nos liberemos de lo que actualmente algunos pensadores latinoamericanos han denominado la colonialidad del saber<sup>65</sup> (Castro; Gómez; Grosfoguel; Maldonado; et al., 2007).

En efecto, Alain Touraine sugería que después de una larga valuación a la Ciencia Social del siglo XX se había dado cuenta que ésta había pensado la realidad del siglo XX con

<sup>63</sup> En Perú la primera Constitución Política (1823) no reconocía a nuestros pueblos originarios, afroamericanos y a las mujeres como ciudadanos, ni siquiera como personas.

<sup>64</sup> El dominado no es solamente el que vive fácticamente bajo el dominio, sino sobre todo, el que ha subjetivado en su conciencia la dominación. El que se ve así mismo, el que vive y se comprende a sí mismo con las categorías, conceptos, teorías e ideologías que el dominador ha construido para dominar. En otras palabras, cuando el dominado respira, como propio, el aire de la cultura del dominio (Bautista, J.J, 2010, 116).

<sup>65</sup> ¿Es posible que un sujeto y/o un pueblo no liberado desarrolle con éxito un pensamiento liberador?

conceptos y categorías del siglo XIX, en cuyos contenidos nunca había estado problematizada América Latina como problema (Bautista, 2012). Y más recientemente Boaventura de Sousa Santos y Ramón Grosfoguel nos señalan que la Ciencia Social y la Filosofía modernas básicamente se habían producido en cinco países: Alemania, Inglaterra, Francia, Italia y EE. UU., (Bautista, 2014). Lo que nos lleva sospechar que seguimos siendo el eco de lo que estos países dicen.

Es decir, la Ciencia Social y la Filosofía que conocemos y usamos principalmente piensa los problemas que estos cinco países se plantean y lo que hace el resto es imitar, copiar y aprender del mejor modo posible lo que ellos producen (Bautista, 2014). Hecho que tiene graves consecuencia, sobre todo, en el campo político y jurídico. Porque con los conocimientos producidos en el ámbito de la Filosofía y las Ciencias Sociales, nuestros juristas elaboraron nuestras Constituciones y demás instituciones jurídicas para enfrentar y resolver los problemas de nuestra realidad Latinoamericana.

Sin embargo, esto no ha ocurrido. Las Constituciones que nuestros pueblos se dieron para que les defendiera ha terminado volviéndose en su contra. ¿Por qué ha ocurrido todo esto? Nuestra hipótesis, siguiendo a Bautista, J.J. (2012), sin duda, parcial y provisional es la siguiente: porque los conceptos y categorías de nuestro constitucionalismo fueron elaborados para enfrentar una realidad distinta a la nuestra, en cuyos contenidos nunca estuvo problematizada nuestra realidad, mucho menos nuestro horizonte histórico-cultural, porque para el pensamiento dominante, América Latina e Indoamérica jamás estuvo en la historia de las ideas.

En otras palabras, lo que queremos decir es que las lentes teóricas que acriticamente usamos para juzgar nuestra realidad no nos permiten ver con claridad nuestros problemas para buscar posibles salidas, porque fueron diseñados con una intencionalidad distinta a la nuestra, incluso contraria a nuestros intereses. Por eso cuando queremos entendernos y conocernos con los conceptos y categorías del Constitucionalismo dominante, lo que generamos es nuestro desconocimiento y, cuando buscamos desarrollarnos, generamos nuestro sub-desarrollo. Por lo tanto, de lo que se trata es de hacer un diagnóstico de esta patología a partir de las víctimas del constitucionalismo actual para corregirlo. Ningún concepto o categoría debe pretender significar hoy lo que antes significó. En razón de que la realidad contenida en dichas lentes teóricas ha cambiado.

En consecuencia, es urgente una investigación crítica de nuestro constitucionalismo a efectos de identificar el mal que padece y nos hace padecer. Que nos permita comprendernos y desarrollarnos como pueblos, países y como continente. Lo cual, pasa por construir otros marcos conceptuales y categoriales en cuyos contenidos esté nuestra realidad histórico-cultural que nos permitan vernos, sentirnos y reconocernos. Porque si la filosofía, como la entendemos, es la aprehensión de la realidad en el tiempo a través de conceptos; la Filosofía del Derecho Constitucional es la aprehensión de la realidad histórico-cultural y político-jurídica en el tiempo y espacio a través de conceptos<sup>66</sup>.

Por ello, pensamos que el camino que necesitamos seguir debe ser el de situarnos epistémicamente en el lugar de las víctimas del constitucionalismo actual y desde allí efectuar un diagnóstico de su patología, para corregirlo. Porque cuando una institución niega la vida de quien lo hizo posible, el pueblo, hay que tener el valor de intervenirla para negarlo con nuestro disenso. A este modo de proceder frente al constitucionalismo actual le llamamos Filosofía del Derecho Constitucional Crítica. Porque consideramos que nuestro constitucionalismo no necesita ser reformado, sino ser transformado desde su raíz, es decir, desde su fundamento. De nada sirve reformarlo si las bases sobre las que se construye nos son extrañas, es decir, no nos permiten reconocernos porque en ella no está contenida nuestra realidad histórico-cultural.

Hacia eso apuntamos. Un trabajo, sin duda, que hay que ir construyendo críticamente a la luz de nuestra lógica histórico-cultural, pero también, a la luz de un criterio de verdad práctica universal: la afirmación de la vida humana (Dussel, E. 2001). Somos de la firme convicción de que la filosofía debe pensar los problemas de nuestra realidad, y sobre todo, los problemas que interesan al pueblo que sufre las consecuencias negativas del modo de organizar nuestra sociedad. No podemos seguir guardando silencio. Silencio culpable, decía Mayor Zaragoza, de quienes sabiendo y debiendo hablar, no lo hacen. ¿Por qué será? ¿Será tal vez, como diagnosticaba el sentipensante Eduardo Galeano, porque la desnudez de los pobres nos viste y su hambre nos da de comer?

---

<sup>66</sup> ¿Cómo puede decirse que una Constitución Política es de tal o cual país, sino parte de la historia cultural en la que se forjó?

## Para seguir leyendo

\*Araujo, J. (2016). “La injusticia del derecho”. *En Derecho y Cambio Social*, N° 47. Disponible en: [http://www.derechocambiosocial.com/revista047/INDICE\\_ES.htm](http://www.derechocambiosocial.com/revista047/INDICE_ES.htm)

\*De la Torre Rangel, J.A. (2006). *El derecho como arma de liberación en América Latina*. México D.F: CENEJUS

## Bibliografía

- Bautista, J. J. (2014). *Qué significa pensar desde América Latina. Hacia una racionalidad transmoderna y postoccidental*. Madrid: Akal
- Bautista, J. J. (2012). *Hacia la descolonización de las ciencias sociales*. La Paz: Rincón.
- Castro Gómez, S.; Grosfoguel, R., Maldonado-Torres, N., et al. (2007). *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre
- Colmenares, K. (2014). *¿Hacia una ciencia de la lógica crítica? Elementos para una crítica de la razón trans-ontológica*. Tesis de Doctorado. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Dussel, E. (2006). *20 tesis de política*. México D.F: Siglo XXI.
- Dussel, E. (2001). “La vida humana como criterio de verdad”. *Revista Devenires*, Vol. II, N° 4, pp. 223-232.
- Fabra, J. L., y García, L. (2015). *Filosofía del derecho Constitucional. Cuestiones fundamentales*. México D.F: Universidad Nacional Autónoma de México
- Gargarella, R. (2005). *El derecho a la protesta. El primer derecho*. Buenos Aires: Ad-hoc
- Green, L. (2017). “Estado del arte y futuro de la filosofía del derecho”. En: *Problema. Anuario de Filosofía y Teoría del Derecho*, Núm. 11, enero-diciembre de 2017, pp. 621-636
- Hegel, F. (2004). *Principios de filosofía del derecho*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Hinkelammert, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley*. San José: Arlekin
- Hinkelammert, F. (1984). *Crítica de la razón utópica*. San José: Departamento Ecuménico de Investigación
- Mosterín, J. y Torretti, R. (2002). *Diccionario de lógica y filosofía de la ciencia*. Madrid: Alianza Editorial
- Salazar Bondy, A. (1968) *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México D.F: Siglo XXI
- Zea, L. (1976). *El pensamiento Latinoamericano*. Barcelona: Ariel
- Zemelman, H. (2011). *Configuraciones críticas. Pensar epistémico sobre la realidad*. México D.F: Siglo XXI.

**Jaime Araujo Frias: (jaraujofrias@gmail.com). Abogado y Filósofo. Estudiante de la maestría en Derecho Constitucional y Derechos Humanos, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima-Perú. Director del Centro de Estudios Disenso, Arequipa-Perú. Blogger en la Revista Iberoamérica Social.**



Presentado: 11/4/2017. Aprobado 20/4/2017. VB: 16/5/2017.-



## DESARROLLO EVOLUTIVO DEL HOMBRE

**Gerardo Schmidt**  
[schmity02@hotmail.com](mailto:schmity02@hotmail.com)

**El hombre es un recién llegado al mundo y ha transcurrido muy poco tiempo entre su vida salvaje y la civilización. En su conducta aún predomina una fuerte influencia instintiva con su consecuente estado de inseguridad agresiva, situación ésta que nos lleva a pensar que a medida que el hombre gana en desarrollo humano, también crece en autodominio, tolerancia y comprensión -condiciones necesarias para que se abra paso una nueva clase de hombre más “inteligente” que conforma lo que podemos llamar “avanzadas de humanidad”.**

**Dichos hombres existen entre nosotros y son quienes liderarán los cambios hacia un mundo mejor, cuando las circunstancias sean favorables. Esto no se dará de un día para otro, sino que será el resultado de un lento proceso en el que intervienen factores genéticos, ambientales y culturales en gran parte fortuitos, pero que pueden recrearse en la realidad de modo de acelerar el tránsito del primitivismo actual hacia una verdadera civilización.**

*Palabras claves: Cultura, Genética y comportamiento social*

### **INTELIGENCIA Y DESARROLLO HUMANO**

Uno de los grandes problemas que enfrenta el hombre actualmente es la brecha entre sus capacidades técnicas (desarrollo tecnológico-científico) y su evolución humana (inteligencia global). La inteligencia global permite un mejor uso de sus capacidades técnicas y la definimos como la capacidad del individuo para mejor utilizar sus condiciones naturales en un medio dado y con arreglo a una ética y moral inherente a su condición.

Hablamos de un hombre verdaderamente inteligente con un caudal de humanidad que le permite comprender sus limitaciones y las de sus semejantes, y actuar en consecuencia, desde la fortaleza que le da el saberse culto. Lamentablemente este hombre es franca minoría en el contexto social actual.

Todos a lo largo de nuestra vida hemos conocido alguna persona con las características señaladas y han llamado nuestra atención por ser distintas y necesarias. Ellas son producto del lento proceso evolutivo que a través del paciente trabajo

cultural ha logrado su máxima expresión hasta el momento. Quizá esos individuos sean más viejos genéticamente aunque tengan la misma edad de sus contemporáneos. Parte de sus genes pueden haber tenido un viaje más largo, un camino menos directo, más horizontal y zigzagueante, y por lo tanto de más largo recorrido y antigüedad. Estos individuos resultan más sabios y desarrollados desde el punto de vista humano; no se trata de super-hombres pues no están ajenos a fallas humanas, simplemente están muy por encima de la media del comportamiento social. Su influencia en el medio social donde se mueven depende del porcentaje que representan en el total de la población; generalmente son minoría y no ocupan cargos de poder dada la flagelante contradicción entre sus condiciones humanas y las exigencias para alcanzar y mantenerse en esos niveles. Esto no quiere decir que no participen activamente del quehacer ciudadano, ni que no estén dispuestos a asumir las responsabilidades a las que son llamados.



Como hemos expresado anteriormente, la evolución humana, entre otras cosas, no es más que un conjunto de conocimientos y costumbres (cultura) transmitido por generaciones a través de los años. A medida que se mantienen en el tiempo, pasan a integrarse a los individuos por medio del proceso genético (herencia). Una vez que ello se concreta en un grupo social determinado, se genera un comportamiento marcado por una mayoría que caracterizará el accionar de esa sociedad.

Desde C. Darwin a hoy día, se sabe de la influencia que han tenido factores fortuitos en el proceso de evolución biológica tales como el clima, los recursos naturales y la capacidad de adaptación de los organismos vivos. Lo mismo podemos decir del fenómeno del desarrollo humano (cultura y civilización) pues hubieron naciones que por determinadas circunstancias favorables, pudieron transmitir y mantener en el tiempo conocimientos y costumbres que luego resultaron en una forma de ser y actuar características.

Estas circunstancias favorables para el desarrollo humano, sumado el azar genético, hicieron que algunas naciones conformaran el medio cultural adecuado que les permitió dar un salto cualitativo de carácter inteligente, en base al cual ampliaron conocimiento, destrezas, resistencia a la adversidad, inquietud por la investigación y el trabajo y sobretodo un gran sentido de Nación y Libertad. Esto los ha llevado a liderar las grandes revoluciones sociales, científicas, industriales y productivas.

## **DIFERENCIA ECONÓMICA ENTRE NACIONES**

Resulta obvio que las condiciones citadas, por distintas razones, no se dieron en tiempo y forma en la mayoría de los intentos que seguramente trataron de llevar a la práctica innumerables pueblos a lo largo de la historia, dando resultado con ello a una notoria diferencia en el desarrollo económico entre naciones.

Afortunadamente nada es definitivo y la historia se ha encargado de demostrar que es muy cambiante el éxito o fracaso en las sociedades humanas, y algunos apuntarán a la civilización egipcia, griega, romana, otomana, etc. que supieron del esplendor y luego decayeron; y más acá España y Portugal que disfrutaron de una larga supremacía que no pudieron mantener. No obstante, lo que nos interesa es marcar la prevalencia de algunos atributos clave como el sentido de nación, cultura, actitud hacia el trabajo, iniciativa, investigación, sentido de libertad y derechos individuales, que se manifiesta claramente en la conducta de algunas sociedades desarrolladas en la actualidad, y cuyo

origen, como hemos visto se encuentra en una mezcla de circunstancias puntuales, procesos culturales y el azar genético.

La diferencia de estas naciones con los viejos imperios radica en que su riqueza y desarrollo se halla en el conocimiento, aunque al principio comenzaran a distanciarse a sangre y fuego. Esto no quiere decir que en el pasado también el conocimiento haya tenido influencia en la supremacía de algunas naciones, sólo que el mismo estaba limitado a innovaciones en el campo de la guerra y el transporte. En cambio la superioridad de hoy está basada en una superestructura de producción industrial y en cuantiosas inversiones en educación e investigación, imposible de asumir por los países sub-desarrollados; empobrecidos por una combinación de factores como la desunión social y la imposición de intereses privados corporativos en perjuicio del beneficio general. A lo que hay que sumar las presiones que ejercen los países centrales para que esa situación de dependencia se mantenga en provecho propio, haciendo jugar en este caso su poder económico.

La supremacía de carácter inteligente de algunas naciones desarrolladas, está ligada a la capacidad de armonizar los diversos intereses contrapuestos de la sociedad, en beneficio de todos sus integrantes. Sin embargo, no siempre el desarrollo inteligente contempla la integridad del ser humano, sino que es utilizado para la producción de riqueza.

No obstante lo que podemos comprobar es que hay un avance y que se pueden crear las condiciones que en su momento fueron casuales, para lograr un carácter más positivo, de forma tal que con el tiempo se fije a través de la herencia, en lo que llamamos evolución y que podríamos resumir en la siguiente fórmula:

$$\text{Medio Cultural} + \text{Tiempo} + \text{Herencia Genética} = \text{Comportamiento} = \text{Evolución}$$

Esta revolución cultural debería ser liderada por individuos de un superior desarrollo humano, integrantes de la citada "avanzada de humanidad" presente en toda sociedad y generalmente marginadas del poder.

Mientras los individuos de carácter predominantemente primitivo que hoy dominan la economía mundial no cedan sus posiciones en aras del bien común, el cambio seguramente vendrá por una necesidad de supervivencia del sistema capitalista, el que, en la urgencia de ampliar sus mercados, no tendrá más remedio que integrar al mismo más naciones con poder de compra y con ello elevar las condiciones de vida de sus habitantes, requisito mínimo para iniciar un cambio profundo

en las costumbres de las personas dado que no es posible seguir saturando de bienes a un sector de la población mundial, mientras la gran mayoría carece de lo elemental.

## **CIENCIA Y GENÉTICA**

No podemos pasar por alto en este artículo sobre la evolución humana los últimos estudios y avances sobre el conocimiento genético del hombre a nivel científico (genoma humano). Como todos los grandes descubrimientos, este tiene su aspecto positivo y su contracara negativa y es, a nuestro entender, el campo más peligroso de todos los que han sido intervenidos el hombre hasta el presente, dado que toca la naturaleza humana modificando su natural evolución, y puede llevar a un camino sin retorno.

La manipulación de la genética humana se plantea hoy a través de los beneficios que pueda tener en la salud, el hecho de influir sobre determinados genes que intervienen en un sin número de enfermedades. Nadie puede estar en contra de esta posibilidad que sin duda mejorará la calidad de vida de millones de personas; la duda surge ante la pregunta de si esa manipulación, además del aspecto ético-moral, no acarreará en el futuro un descontrol en el desarrollo genético.

Por otra parte ya ha habido intentos de clonación con animales y en la medida que se desarrolle esta técnica, se va a intentar, como en el pasado nefasto, trasladarlo al ser humano, porque siempre va a estar latente la tentación de "cortar camino y fabricar hombres perfectos".

Ya sabemos el lento y largo proceso de transformación que ha tenido la naturaleza y lo complejo que resulta modificar a veces un simple curso de agua o un bañado con sus múltiples consecuencias. Del mismo modo, intervenir exteriormente en el paciente camino de la herencia sería como pretender que un niño se desempeñara de golpe con la madurez de un adulto o peor aún, que el hombre de Cromagnon pasara a vivir entre nosotros.

El hombre precisa construirse él mismo como persona y sólo será posible acelerar el proceso de evolución humana fomentando el medio social adecuado sin interrupciones en el tiempo, de modo de lograr el pleno desarrollo físico, intelectual y cultural y por lo tanto espiritual del hombre.

## **INSEGURIDAD E INSTINTOS**

Es obligado introducirse en el túnel del tiempo para imaginar las dificultades de supervivencia y los escollos que debieron sortear nuestros primeros antepasados para que perdurara la especie. La inferioridad manifiesta del hombre

frente a los grandes animales mejor dotados en fuerza y agilidad, lo obligaron, dentro de un medio salvaje, a tomar determinadas formas de organización social imprescindibles para su defensa.

Seguramente en esa organización se habrán tenido en cuenta los cuidados que exige el niño al nacer y el tiempo que necesita para ser autosuficiente, tanto para defender su propia vida como para conseguir su sustento. Por lo tanto era necesario asignar individuos del grupo para su cuidado y alimentación, con lo que se restaban elementos en condiciones útiles para la defensa y la obtención de alimentos.

Todas estas condicionantes deficitarias con respecto a algunas especies del mundo animal, y la propia naturaleza, provocaban en el hombre una gran inseguridad y en consecuencia un marcado desarrollo de los instintos primarios para enfrentarlas con éxito. De modo que desde un principio inseguridad e instintos marcaron con fuerza su existencia y han sido factores influyentes, hasta el presente, en su forma de organización social y comportamiento, así como en el desarrollo de la propia inteligencia, imprescindible para sobrevivir en aquel mundo primitivo adverso.

## **COMUNIDAD PRIMITIVA**

Acerca de los primeros grupos humanos donde todos los objetos se compartían y no existía la propiedad individual, algunas teorías político-ideológicas como el marxismo y luego sus seguidores en tiempos del socialismo real, sostenían una postura favorable a la propiedad común de los bienes de una comunidad, que ésta era una condición natural del hombre, luego deformada con el advenimiento de las prácticas de comercio basadas en la propiedad privada. Sin embargo en la realidad, ocurrió lo contrario; la primitiva organización comunista existió mientras peligraba la existencia de la especie humana y era imprescindible unir esfuerzos y compartir los objetos para mantenerse con vida. Cuando estas urgencias fueron superadas, el hombre estableció sede y con ello las condiciones para el nacimiento de la propiedad privada.

## **INSEGURIDAD Y ACUMULACIÓN**

La acumulación de bienes aporta seguridad al que los posee y su acopio en exceso, más allá de lo necesario, demuestra la debilidad que tiene el hombre en ese sentido, peor aún si pensamos que la organización social y el sistema capitalista tienen su razón de ser en esa carencia o falta humana.

Es decir que a mayor inseguridad, mayor necesidad de lograr beneficios económicos para obtener más posesiones y en consecuencia más poder y

tranquilidad; es claro que aquí no nos referimos a la sana inquietud que tiene el hombre por conocer y descubrir, ni al grado de estímulo material y/o moral que ha sido el motor de muchos avances de la ciencia y la tecnología.

Quizá llegue un tiempo en que un hombre de superior desarrollo humano se sienta suficientemente pago por servir (nueva utopía) y aunque hay personas entre nosotros que lo hacen o lo harían, todavía son absoluta minoría. Hay que apuntar al cambio de las condiciones sociales para que un día sean mayoría.

Como hemos visto, todos los esfuerzos de nuestros antepasados estaban concentrados en preservar la vida y el instinto de conservación, el más fuerte de todos. Todavía se encontraban muy ocupados en esas urgencias como para pensar en su existencia y los misterios universales, temas que el hombre debió abordar ni bien pudo disponer de tiempo para dedicar a ello. De esta forma la vida consciente se enriqueció, a la vez que se hizo más compleja.

## LOS MIEDOS DE AYER Y HOY

Hoy, a pesar del avance de la civilización y sus logros materiales, el hombre continúa influenciado, en gran medida, por los instintos primarios. Su escaso desarrollo humano le ha impedido trascender esos miedos ancestrales que se ven reflejados en los problemas de la comunidad internacional. Así vemos que los países y las regiones representan las tribus de ayer; la lucha por el fuego es sustituida por la disputa por las fuentes de energía, las zonas de caza por los mercados, etc.

La inseguridad que prevalece en el inconsciente del hombre contemporáneo es la fuente de su agresividad y para superarla es menester elevarse sobre su condición animal-instintiva.

Esta tarea es de por sí muy complicada aún en un medio estimulante pues implica, para el hombre de hoy, tener que llevarla a cabo prácticamente solo, en un ambiente desfavorable y sin tiempo para meditar; porque además de superar

las preguntas sobre su propia existencia y las del universo que lo rodea, tiene que hacer frente a un sinnúmero de situaciones de la vida cotidiana como la convivencia social, las relaciones económicas, la inserción laboral, la salud, etc.

## ESCAPES AL MIEDO

Ante semejante reto es natural la tendencia del hombre al escape y al atajo, tomando por el camino más corto para llegar a puerto seguro. Desde el punto de vista individual a la enajenación y la droga, y desde la perspectiva social a la simplificación de los problemas con su consecuente falta de libertades, para citar sus ejemplos extremos más notorios.

Esto explica el éxito y la adhesión que puede despertar en multitud de personas las simplificaciones y las respuestas fáciles (dogmas) ante complejas situaciones: sociales, políticas, religiosas, etc., impartidas por instituciones o líderes con gran poder de convicción, los que aprovechando determinadas coyunturas históricas, han llevado al hombre a embarcarse en las mayores tragedias de la historia.

La clave de este comportamiento se encuentra en la búsqueda incesante de certezas que le den un apoyo seguro, que no va a encontrar mientras no recorra el largo y dificultoso camino del crecimiento personal, única forma de llegar a un hombre con capacidad de optar libremente.

Pero no nos engañemos, mientras el hombre no supere esos miedos instintivos que lo vinculan a su origen remoto, siempre estará dispuesto a tomar amarras en el primer puerto que le proporcione resguardo, aunque ello signifique perder, en gran parte, la gratificación que depara una vida consciente y comprometida, que es por otra parte el único medio hacia una superior convivencia social.

### Para seguir leyendo:

**\*Robinson, G.E., Fernald, R.F., and D.F. Clayton . 2008. Genes and social behaviour. Science 322: 896-900**

**Gerardo Schmitd nace en Montevideo en 1945. Estudió en el Colegio Santa María (Hnos. Maristas). Dibujante Proyectista egresado del Instituto Superior de la Construcción. Se desempeñó como Supervisor en importantes obras civiles e industriales, como la Represa de Salto Grande, Boya Petrolera y Oleoducto, etc. Desde joven se interesó por temas de filosofía, política y religión. En 2009 publica de forma independiente “Suprema Incertidumbre”, libro que reflexiona sobre la vida y la sociedad.**



# EL UNIVERSALISMO EN ÉTICA Y LA ABSTRACCIÓN

Mariela Rodríguez Cabezal  
[marielarczb@hotmail.com](mailto:marielarczb@hotmail.com)

Se tratará en este texto de una reflexión general sobre la abstracción a propósito del razonamiento que conduce a juicios morales.

Se hablará y se discutirá mucho de Ética, pero el criterio kantiano acerca de qué norma erigir en cada circunstancia siempre tendrá sus ganados méritos. Se trata de admitir sólo aquella norma que podamos universalizar en el sentido más cabal del término.

¿Puedo admitir que ayudar a quien lo necesita está bien? Sí, porque si vale para todos, también me ayudarán a mí cuando lo necesite. ¿Puedo admitir que tal y tal otra cosa que afecta a terceros está bien? No, porque si vale para todos, también el perjuicio repercutirá sobre mí y las personas que quiero otras veces. Etcétera, etcétera.

Me sitúo en las antípodas del escepticismo moral. Es cierto que hay que ver la importancia de lo singular de las circunstancias en cada momento, pero lo que señalo es un tema de procedimientos para todas esas circunstancias (singulares). ¿Se debe devolver todo lo que se pidió prestado? Sí, porque de esa manera también me devolverán a mí lo que me pidieron prestado. Ahora bien, viendo una determinada circunstancia en particular: la persona que me prestó un cuchillo no está en su sano juicio cuando estoy por devolvérselo, ¿qué hacer?, qué hacer en esa circunstancia significa qué hacer en todas las circunstancias equivalentes a ésta, significa qué hacer en términos universales, significa actuar en base a un criterio también universalizador porque a cada caso singular le corresponde también una regla de acción universal (esto es lo que se quiere decir al respecto).

Y siguiendo con posibles ejemplos, ¿hay que decir la verdad siempre?, mi parecer es que decir de lo que es que es, y de lo que no es que no es, sólo vale si se hace bien con ello; se podrá estar de acuerdo o no, pero estoy también planteando un criterio universalizador.

Ni se está diciendo nada nuevo ni se está planteando una fórmula mágica para resolver todos los problemas en Ética, sólo subrayo la virtud del encare del tema desde el punto de vista de abordarlo como un problema de procedimientos. Es un punto de vista a tener en cuenta para adoptar normas y resolver conflictos. Y no hay que hacer de los errores de la universalización un hecho que invalide el procedimiento mismo, porque éste se puede aducir habiendo tenido una parcial percepción del bien común, como es el caso de verlo todo desde el punto de vista occidental, por ejemplo. De más está decir que se necesita una óptica lo más ecuánime posible.

También quiero aclarar que comparto con Kant solo el criterio de universalidad, no el que se refiere a que el sujeto -sin atender a factores que van más allá de la razón- tenga que elaborar la máxima de su voluntad. Es decir que estoy de acuerdo con la heteronomía, con fijarse en factores como la afectividad o la sensibilidad o circunstancias empíricas varias para elegir la ley, sobre todo apuesto por la empatía, porque la heteronomía en moral significa que el sujeto está encarnado.

El asunto es que la ley debe estar sujeta al hombre, no al sujeto identificado sólo con su razón, sino al hombre concebido de un modo mucho más completo, entendiendo por esto que pensamos mientras somos también individuos orgánicos y asimismo nos relacionamos con el prójimo. “Pienso lo que pienso, como transformo los alimentos o bate la sangre mi corazón. En los tres casos se trata de necesidades vitales. Entender un fenómeno biológico es mostrar su necesidad para la perduración del individuo, o, lo que es lo mismo, descubrir su utilidad vital.” (Ortega y Gasset)

Pero pueden haber otras opiniones, y pensar en esta posibilidad en términos de cómo hacerla expresable y de cómo llevarla a la práctica, también es algo universalizable: vale la libertad de expresión, entonces, porque si fuera el caso de que yo quisiera discrepar, para mí también sería posible la suerte del disenso y toda otra acción consecuenta.

Bueno, de discrepancias y acuerdos está hecha la madeja de la interrelación humana. Dada esta realidad, lo mejor para negociar cuando hay un conflicto es poner sobre la mesa tanto las discrepancias como los acuerdos, y entonces después ver a qué fórmula que beneficie a las dos partes y a todos se puede llegar. Esto es haber pensado en una solución moral en términos de universalidad hasta donde los humanos pueden llegar. Siempre habrá conflictos morales, por supuesto, intento hacer hincapié en la importancia del criterio kantiano desmarcándome de la pretendida autonomía de la razón.

Por otra parte, quiero hacer un apunte elogioso de la operación de abstracción que supone la Lógica y la Matemática, porque se toca directamente con el carácter procedimental que terminamos de comentar.

La importancia de la Matemática va más allá de permitirnos sumar o restar, etc. Además de servir para entrenarnos al respecto de resolver problemas en abstracto que en la vida se presentan de un modo concreto, y además de servir para la producción tecnológica, desarrolla el pensamiento

abstracto en general, lo que tiene, entre otras cosas, implicancias éticas. Me explico: nadie puede ver un 3, ni se toca ni se ve, es abstracto, representa a la clase de todas las clases de 3 objetos habidos o por haber. Del mismo modo, nadie puede ver a la humanidad, representa a la clase de todas las clases de personas. La humanidad es una abstracción, igual que el número 3 o cualquier otro. Y lo mismo pasa con la idea de solidaridad o felicidad o libertad o tantas otras, indican todas las formas de gestos solidarios o todas las formas de situaciones alegres o todas las formas de estar libres.

Abstraer es muy importante para teorizar, lo que también vale para el campo de la Ética (no circunscribiéndonos a lo que somos solamente como individuos concretos, por ejemplo), y las ciencias formales nos permiten desarrollar esa capacidad. Diré que la Lógica nos ejercita en el poder de la rigurosa ilación entre los pensamientos, facilitando también el poder de fundamentación.

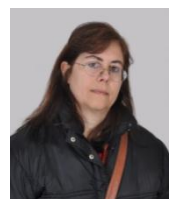
Y los derechos humanos son de todos, haciendo abstracción del lugar de origen, de donde se vive, de la ocupación, del sexo o de la edad. Un organismo internacional, como la ONU no se podría haber creado sin despegar del pensamiento concreto.

Las Matemáticas guardan una íntima relación con la Ética (y el Derecho –desde el entendido de que éste debe fundarse en aquella-). Cuando se demuestra un teorema se está haciendo un ejercicio deductivo importantísimo, porque no está referido a nada en particular. Cuando se está resolviendo un problema que requiere igualar variables, se está manejando la operación de igualar sin referirse a nada concreto, por lo que vale como un pensamiento igualitario que tiene su correlato en Ética aplicada cuando se sostiene a la igualdad como principio entre los hombres. Y cuando se maneja la propiedad de la recíproca también se puede estar contribuyendo a un correlato en el plano de la Ética. Entrenarse para resolver problemas donde hay variables dependientes e independientes, tiene –si se quiere– un paralelo con la praxis cuando de resolver qué factores inciden en la causa de determinados hechos se trata (y no hay hechos de la vida al margen de coordenadas éticas).

## Bibliografía

- M. Kant, *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, 1973, Espasa-Calpe, Madrid.  
J.F. Lyotard, *La Diferencia*, 1999, Gedisa, España.  
J.Ortega y Gasset, *El Tema de Nuestro Tiempo*, 1961, Revista de Occidente, Madrid.

**Mariela Rodríguez Cabezal (nacida en 1964) es 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*.**



La Lógica era considerada por Aristóteles de carácter propedéutico con respecto a las demás disciplinas. Y ahora se me ocurre razonar sobre los aportes que a la abstracción del pensamiento le hace resolver un ejercicio cualquiera que esté previamente formalizado. Razono que ejercitarnos en deducir conclusiones a partir de premisas implica ejercitarnos en abstracto, para lo que luego serán en la práctica problemas concretos que mucho mejor se visualizan si tenemos familiaridad con las reglas.

La abstracción es una condición de posibilidad de los llamados derechos humanos. Y si cambian las premisas, también cambian las chances del derrotero de las reglas. Entrenarse en estas cuestiones, así como desarrollar lo mejor posible el pensamiento matemático –según dijimos– contribuye a la vida en sociedad, porque esto está íntimamente relacionado con pensar en términos universales.

Con respecto al planteo que afirma que siempre va a haber lenguajes inconmensurables, porque siempre va a existir una “diferencia” que no se puede salvar entre lo que piensan dos personas, mi postura es que es posible salvar esa “diferencia” si nos empeñamos en hacerlo, aunque el grado de comprensión no sea total; por eso nada obsta a la concreción de acuerdos en rigor relativos.

Dos posturas políticas como dos culturas disímiles como dos personalidades bien diferentes se pueden encontrar en los hechos, con una conformidad que puede ser parcial –en ciertos casos– a nivel de las ideas. Pero aunque a veces resulte difícil el acuerdo, el camino para hallarlo es posible.

El conocido libro de Lyotard sobre este punto es provocador. Si uno lo aborda con el ánimo de hallar acuerdos se choca con sentencias que abonan a favor de lo contrario. Si uno lo aborda con el ánimo de comprendernos mutuamente, pasa lo mismo. Apunto que desde el vamos tengo algo que decir en contra: para entender qué quiere decir Lyotard con el término “diferencia” se necesita que entre el lector y él haya un fondo común en cuanto a capacidad cognitiva y en cuanto al uso del lenguaje, y esto es bastante.

Recibido: 1/2/2017. Aprobado: 26/4/2017. VB 16/5/2017.-



## EL PROBLEMA DE LA CAUSALIDAD MENTAL

### Introducción: La Causalidad Mental

Los seres humanos tenemos la creencia intuitiva de que somos seres de acción en el mundo y que el modo en que actuamos e interactuamos depende de lo que creemos, deseamos y decidimos hacer. Nuestras experiencias vitales refuerzan esta creencia a lo largo de nuestras vidas. En esto se basan muchos conceptos (libertad, justicia, jurisprudencia, moral, ética, etc.) que solemos utilizar a diario, tanto individual como colectivamente en nuestras interacciones discursivas. Pero también esta creencia forma parte del cuerpo teórico de muchas corrientes filosóficas antiguas y contemporáneas como, por decir un ejemplo, el Existencialismo.

En las ciencias cognitivas, se entiende por *causalidad mental*: “la dependencia causal de nuestra conducta intencional respecto de nuestras creencias, deseos e intenciones”.<sup>67</sup> En otras palabras, nuestra conducta –la forma en que interactuamos con el mundo- tiene una dependencia causal de nuestros estados mentales, i.e. éstos causan nuestras acciones en el mundo físico.

Este tema cae en el viejo problema que ya tuvo en el siglo XVII el dualismo cartesiano y sus seguidores: no poder mostrar la conexión mente-cuerpo o, como se diría contemporáneamente, la interacción psicofísica: encontrar el famoso *missing link* – que aún nos es esquivo.

Actualmente, la inexistencia de este *missing link* da paso a una corriente filosófica, el *epifenomenismo*, cuyos adherentes niegan la existencia de la causalidad mental. Esta corriente afirma que, en realidad, los estados mentales no pueden afectar el mundo físico porque, básicamente, la mente y su entorno se hallan desconectados ontológicamente. Un postulado como éste resulta insatisfactorio, ya que, de existir una teoría que definitivamente dé por terminada la discusión sobre el tema, debe incluir una explicación racional de la creencia que da origen a esta problemática filosófica, de que actuamos de acuerdo a como pensamos. Con el objetivo de buscar una solución Moya define claramente el alcance de la cuestión:

El problema que plantea la causalidad mental no consiste meramente en mostrar

cómo es posible que sucesos o actos que son mentales puedan tener efectos físicos, sino en mostrar cómo es posible que su carácter mental (y en particular su contenido intencional) sea causalmente relevante en la generación de tales efectos. Si un suceso o un acto que es mental causa un determinado efecto físico, pero no en virtud de sus propiedades mentales, sino de otras propiedades de carácter físico, no estamos ante un caso de causalidad mental.<sup>68</sup>

Según este autor, la causalidad mental se enfrenta con obstáculos filosóficos muy importantes, provenientes de tres orígenes principales<sup>69</sup>:

1. Tesis del “carácter anómico del ámbito mental”: representa la postura que afirma que no hay leyes estrictamente psicofísicas o psicológicas que conecten lo mental con el mundo.
2. El “externismo semántico e intencional”: “el significado de nuestras palabras y el contenido de nuestros estados mentales están parcialmente determinados por relaciones extrínsecas con determinados aspectos de nuestro entorno”, i. e. el significado de lo que decimos sobre nuestros estados mentales sobre los cambios que suceden en nuestro entorno, y no las propiedades físicas de los signos que usamos para decirlo, es lo que hace que cambiemos nuestras conductas.
3. Principio de la clausura causal del mundo físico: “todo cambio físico tiene una explicación física completa”. Este es un principio que el mundo físico debe cumplir, por el cual todo lo que sucede físicamente debe tener una explicación completa en términos de propiedades y leyes físicas. Los estados subjetivos que causen cambios sobre el comportamiento por sus propiedades mentales violarían dicho principio.

Veremos a continuación las presuposiciones en que se basa la Causalidad Mental

### Presuposiciones de la Causalidad Mental

La causalidad mental presupone como verdaderas ciertas afirmaciones tanto

<sup>67</sup> Moya (2006:163).

<sup>68</sup> Ib.: 164.

<sup>69</sup> Ib.

ontológicas como epistemológicas. Entre ellas están:

1. Existo porque soy una cosa que está pensando. Es una presuposición ontológica. Suponemos que es tomada de Descartes, aunque la mente (con sus diferentes nombres a través de la historia) ha sido siempre una característica fundamental en la investigación filosófica de nuestra condición de seres humanos.
2. A esa cosa que piensa le llamamos (entre otros sustantivos) *mente*, en un acto específica y simplemente semántico.
3. Existe un mundo exterior a nuestra mente. Otra presuposición ontológica fundamental.
4. Tenemos cierta habilidad de comunicarnos (en sentido amplio) con ese mundo exterior y actuamos en él. Es la presuposición epistemológica fundamental de que podemos conocer el mundo que nos rodea y realizar acciones en él.

En cierto momento histórico, el cartesianismo propuso que la mente y el mundo físico son sustancias independientes, que no tienen contacto entre sí. Esto contradice la intuición de que actuamos en el mundo según nuestros estados mentales, por lo que se ha buscado desde entonces el *link* entre ellas sin éxito. La ciencia, sugerida desde el paradigma que estamos analizando –el realismo fiscalista - como la mejor forma de conocer ese mundo extramental, propone un monismo materialista, lo que derivaría en dos nuevas suposiciones:

5. Este mundo, cuya existencia presupusimos en 3, es un mundo -que llamamos “real”- y puede ser conocido tal cual es, a través del “descubrimiento” y sistematización de las leyes que lo gobiernan.
6. El proceso descrito en 5, lo realizamos por medio de las teorías científicas, especialmente de la física como ciencia básica. Es una presuposición epistemológica que marca el paradigma científico moderno.
7. Nuestra mente reside (de alguna manera) en esa entidad perteneciente al mundo exterior que llamamos *cuerpo* a la que percibimos como conteniéndonos.

De esta manera se presupone un *único mundo material*, donde lo que sucede en el ámbito mental es parte del mundo físico junto con el resto de los objetos que se nos aparecen como existentes fuera de dicho ámbito.

Estar alineado con las teorías científicas nos llevan a aceptar otras suposiciones que son tanto epistemológicas como ontológicas:

8. En nuestro cuerpo existe una red nerviosa (incluyendo al cerebro, entre otros órganos) y nuestra mente está conectada con ella de alguna manera.
9. La mente tiene ciertas funciones y propiedades que “vinieron” junto con ella: no son adquiridas.

Algunos autores consideran que el dualismo cartesiano nos deriva hacia el Epifenomenismo, entre otras corrientes (como el solipsismo), por mencionar una. Esto sucede por causa de la aceptación de otra premisa –sumada a las anteriores- que establece el carácter anómico del ámbito mental:

10. No hay leyes estrictamente psicofísicas o psicológicas.

Sin embargo, que la ciencia no haya encontrado hasta el momento las leyes necesarias para conectar una sustancia con la otra (si las hubiera y fueran independientes entre sí), no quiere decir que no las haya. El primero es un problema epistemológico y el segundo es ontológico. Sin embargo, este no es un detalle menor ya que no permite justificar la presuposición de que lo mental es una forma de manifestación de lo material, y dejaría a lo mental sin injerencia en las cadenas causales del mundo material.

Justamente, el problema de la causalidad mental consiste en mostrar cómo un suceso que ocurre dentro de la mente de un sujeto causa otro suceso fuera de ella, en el mundo *objetivo*, por consecuencia de sus propiedades mentales. Además, parece que las únicas propiedades causalmente relevantes de un suceso mental son sus propiedades físicas y no sus estados mentales.

Otra cuestión a tener en cuenta, es que sólo los eventos particulares pueden intervenir en las relaciones causales, no los estados de cosas (o propiedades de los objetos y sucesos). Estos estados no son nunca causas (o efectos), sólo los sucesos son causas y efectos. Lo que da paso a una nueva presuposición ontológica:

11. Los sucesos son causas y efectos en la cadena causal universal.

### Otros paradigmas diferentes

El problema filosófico de la teoría de causalidad mental se deriva del propósito, incluido en el paradigma de las ciencias cognitivas, por el cual queremos llevar las propiedades mentales al mundo físico. Por

causa de las presuposiciones ontológicas y epistemológicas ya vistas, según esta visión, son mundos ontológicamente separados y no hay leyes que los unifique. La propuesta basada en un monismo materialista físico, que quiere llevar al mundo mental al plano físico, continúa con el problema porque, al no poder encontrar el *missing link*, no puede justificar dicho monismo dejando latente el problema de los dos mundos.

Plantaremos ahora una visión más cercana al idealismo trascendental kantiano o al Constructivismo Radical. En ella, el mundo físico (objeto de estudio de la Física), dejaría de ser *objetivo* para transformarse en *intersubjetivo*: es una construcción mental<sup>70</sup>, un *mundo intersubjetivo* que ha sido creado de común acuerdo entre los sujetos que captan lo que su estructura cognoscitiva les permite. Sin embargo, en contra de lo que se podría pensar, estas visiones no son ni idealistas ni solipsistas.

Según nos dice el propio Kant:

... Nos son dadas cosas, como objetos de nuestra sensibilidad, existentes fuera de nosotros; pero lo que puedan ser en sí, nada sabemos, sino que conocemos sólo sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros, en tanto que afectan nuestros sentidos. ... **fuera de nosotros hay cuerpos**, esto es, cosas, las cuales conocemos por medio de las representaciones que nos proporciona su influjo sobre nuestra sensibilidad, aunque, con respecto a lo que puedan ser en sí, nos son completamente desconocidas, y a las cuales damos la denominación de cuerpo,... que significa meramente la apariencia de objetos para nosotros desconocidos, pero no menos verdaderos. ¿Se puede llamar a esto idealismo? Es precisamente lo contrario.<sup>71</sup>

Sobre la cuestión del solipsismo los defensores del Constructivismo Radical afirman que:

[...] radical constructivists accept epistemic solipsism, in the sense that all knowledge is (and must be) constructed in the mind of the individual knower; however, they reject ontological solipsism, which holds that nothing exists outside our individual minds, since this would make the very notion of knowledge meaningless.<sup>72</sup>

<sup>70</sup> Esta construcción mental está basada en la presuposición ontológica de que existe un mundo independiente de nuestra subjetividad. Esta presuposición coincide con el realismo, aunque la diferencia sería que en la primera propuesta, no tendríamos acceso a ese mundo en su totalidad, (a su ser-en-sí), mientras que en el realismo sí.

<sup>71</sup> Kant (1912:59-60). Negritas mías. Es una posición metafísica asumida por el propio Kant.

<sup>72</sup> Quale (2008:59): “[...] los constructivistas radicales aceptan el solipsismo epistémico, en el sentido en el que todo conocimiento es (y debe ser) construido en la mente del conocedor individual; sin embargo, rechazan el solipsismo ontológico, que sostiene que no existe nada

Dentro de lo planteado en este artículo, estas afirmaciones implicarían que el conocimiento que poseemos, individual y colectivamente, de todos los objetos del mundo –incluyendo nuestra mente y las otras mentes de otros- está dentro del ámbito mental. Sin embargo, esta visión apoya la presuposición 3, de que sí existe un mundo físico fuera de él, pero no la 5, ya que no acuerda con la presuposición de que podamos conocer su *ser-en-sí*.

Por otro lado, tampoco podríamos decir que es una visión radicalmente escéptica en la que no podemos conocer nada, como podría derivarse de la afirmación de Kant citada anteriormente. A través de la comunicación intersubjetiva de esas representaciones y del acuerdo que podamos maximizar sobre los estados y sucesos del mundo construido intersubjetivamente, es que maximizamos nuestros conocimientos de ese mundo, teniendo como instrumento a la ciencia moderna (que concuerda con la presuposición 6); aunque siempre va a haber algo que se nos va a escapar y no vamos a poder conocer, dada la limitación de nuestro aparato cognoscitivo.

### Una propuesta alternativa

De acuerdo a lo planteado, se podría hacer un camino diferente, llevando el mundo físico al plano mental. En el paradigma de las ciencias cognitivas hemos visto que, a pesar de la presuposición de que hay un único mundo material, donde lo mental es una parte y, al no poderse encontrar leyes psicofísicas que nos habiliten a pasar de los estados mentales a los estados físicos, nos hallamos en una posición donde hay dos mundos, uno mental y uno *físico* (objetivo, estudiado por la Física). ¿De qué manera pasaríamos de uno al otro? Si partiéramos de la base de que el mundo *físico* no es objetivo sino *intersubjetivo* (dejando la palabra *objetivo* para el *mundo-en-sí*), producto de un acuerdo (consciente o no) entre sujetos, ese mundo *físico* (sería el mundo fenoménico planteado por Kant) cae dentro de lo mental y no tendríamos el problema de pasar de un mundo al otro. Pero para esto, debemos cambiar algunas presuposiciones que se realizan en este paradigma. Sin embargo, ¿el problema desaparecería?

Según la nueva propuesta, nuestros estados mentales sólo cambian el mundo en la parte intersubjetiva, i. e. en las propiedades de los objetos y sus valores que colectiva e individualmente hemos determinado como existentes, en los cambios percibidos como ocurriendo a través de sucesos en un cierto

fuera de nuestras mentes individuales, ya que esto haría que la propia noción de conocimiento no tuviera sentido.”



orden causal subjetivo e intersubjetivo. Lo que sucede en el resto del mundo-en-sí, que nos es desconocido, puede permanecer inalterado o no, pero no cuenta, porque no tenemos acceso a él, dadas nuestras limitadas posibilidades cognoscitivas.

El problema es más epistemológico que ontológico. Es sobre lo que podemos conocer del mundo y cómo nos manejamos con eso que conocemos para nuestra actividad de supervivencia. No se trata de si existe ese mundo o no, de si hay una verdad absoluta que perseguir, si tenemos razón o no, si la mente afecta algo que no puede conocer o no, o si mente y cuerpo son dos sustancias ontológicamente independientes. En definitiva, se trata de comprender ese mundo construido intersubjetivamente para actuar en él y seguir siendo *cosas que pensamos* por la mayor cantidad de tiempo y de la mejor manera posible, tanto individual como colectivamente.

## Conclusiones

Dada la tesis de la causalidad mental, hemos presentado una posible alternativa a la

tradicionalmente aceptada por las ciencias cognitivas, mediante la premisa de postular un mundo físico intersubjetivo (fenoménico), en lugar de considerarlo objetivo e independiente de nuestra subjetividad. La finalidad de esta propuesta es que la teoría de la causalidad mental sea compatible con la creencia intuitiva de que somos seres de acción en el mundo y el modo en que actuamos e interactuamos en él depende de nuestros estados mentales. Para llegar a ella, hemos partido del análisis del carácter anómico del ámbito mental, la primera de las objeciones planteadas a dicha tesis.

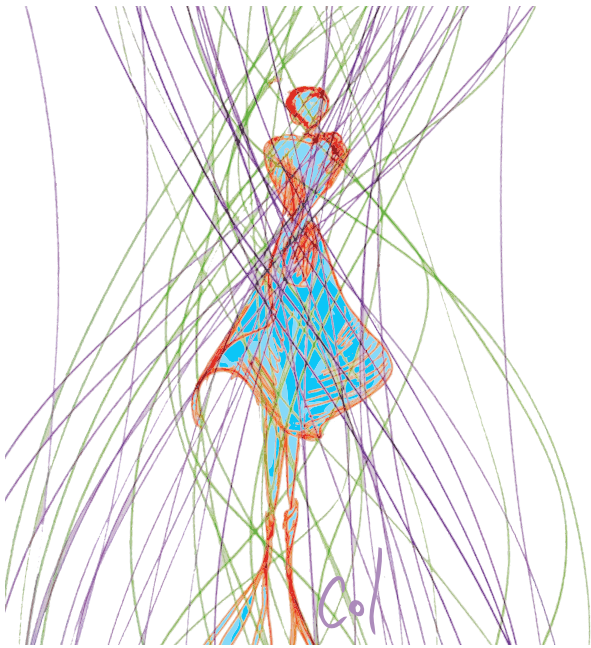
En esta nueva propuesta, nuestros estados mentales sólo cambian el mundo en la parte intersubjetiva, llevando el tema planteado aquí al ámbito epistemológico y lo aparta del ontológico, convirtiéndolo en menos problemático, por tener como foco lo que podemos conocer y hacer en el mundo fenoménico y no en el mundo-en-sí. Así se eliminaría el problema del pasaje de la mente a la materia como si fueran sustancias independientes y la necesidad de leyes-puente.

## BIBLIOGRAFÍA

- Davidson, D. (1982). *Psychology as Philosophy, en Essays on Actions and Events*. Oxford: Clarendon Press.
- Descartes, René (1973). *Meditaciones metafísicas*. Bs. As.: Aguilar S.A.
- Foerster, Heinz von (2000). *Construyendo una realidad*, en Watzlawick, Paul et al. *La Realidad Inventada*. Barcelona: Gedisa. [Acceso 8/5/2012] Disponible en ([http://ciid.politicas.unam.mx/silviamolina\\_docs/docs/Watzlawick\\_la\\_realidad\\_inventada\\_p38\\_56.pdf](http://ciid.politicas.unam.mx/silviamolina_docs/docs/Watzlawick_la_realidad_inventada_p38_56.pdf))
- Hume, David (2004). *Enquiry Concerning Human Understanding*. [Acceso 31/1/2017] Disponible en (<https://es.scribd.com/document/38848254/humeeng>).
- Kant, Emmanuel (1912). *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*. Tr. Julián Besteiro. Madrid: Editor Daniel Jorro.
- Kant, Emmanuel (1996). *Crítica de la razón pura*. México: Editorial Porrúa.
- Moya, Carlos J. (2006). *Filosofía de la mente*. Educació, Materials 77. Universidad de Valencia.
- Quale, Andreas (2008). *The Issue of Reductionism: A Radical Constructivist Approach to the Philosophy of Physics*. En *Constructivist Foundations*, Vol. 4 No. 1, Noviembre 2008, también en *AntiMatters* 3 (4) 2009. [Acceso 6/5/2012] Disponible en (<http://anti-matters.org/o/issue10.htm>).
- Schmidt, Siegfried J. (2005). *God Has Created Reality, We Create Worlds of Experience. A Proposal to Rewrite Radical Constructivism*, en *Constructivist Foundations* (2007), vol. 2, nos. 2-3. [Acceso 8/5/2012] Disponible en: (<http://www.univie.ac.at/constructivism/journal>).

Recibido 29/4/2017. Aprobado 8/9/5/2017. VB: 15/5/2017.-

## ¿LO PRIMERO ES LA UNIDAD CONCRETA O LO PRIMERO ES LA LEY?



En la carátula de Ariel 19 vemos una obra de Carolina Rozas, arquitecta y artista gráfica de Chile. Entonces preguntamos: *¿La forma como generadora de leyes o como resultado del encuentro de leyes?*

Es que, en esta obra gráfica cobra gran importancia el entramado de líneas de referencia que atraviesan el cuadro, y que en ciertos momentos se encuentran con otras y así parecería que surgen formas, colores y finalmente imágenes representativas. Como una normativa previa que, en ciertos lugares, logra convertirse en algo o alguien nuevo.

Para dibujar cosas se usa el papel *cuadrado* (o *milimetrado*, o *pautado*). En el diseño mediante PC se suele apelar a *líneas de referencia*. Es un sustrato no integrante del objeto representado o imaginado, pero que facilita su modulado y limitación. Ayuda a respetar leyes. Pero nadie pretende que sea parte esencial del objeto. Como la estantería no es parte de los documentos que alberga.

Desde hace mucho tiempo estamos acostumbrados a entender que lo concreto (lo particular), la cosa, la unidad real, es lo que está allí, y que ella sustenta sus cualidades (más o menos universales) con sus cuantías, con sus leyes. O sea que lo que existe, lo real, es la *cosa*, la silla y, de ella, se pueden abstraer, de modo realista, sus formas, ubicación, materiales, colores, y todos los aspectos que sean atinentes, siempre en sus escalas del caso. ¡Y no al revés!

Antes de ello, en el número 8 de Ariel presentábamos el caso de las obras del artista



Morellet. En el cuadro “*4 doble trama*” lo que el artista hizo fue trazar simples rectas paralelas en cuatro direcciones diferentes y, ¡sorpresa!, en sus encuentros se formaron figuras nuevas. Sencillas leyes de tramas regulares, con cierta frecuencia espacial, forman nodos tales como estrellas, aros, copos de nieve y otras cosas identificables. Es decir, no estuvo primero la estrella y de ella se sacaron leyes, sino que estuvieron las leyes, y por ellas, emergieron y se concretizaron figuras con cierta unidad reconocible. La integración sencilla de ciertas casi-homogeneidades puede dar casi-heterogeneidades. Curiosamente, cuando uno lo mira de lejos se ven sólo las figuras y desaparecen las líneas rectas del pautado. En este caso el pautado construyó la figura, no fue un simple apoyo para ella.



En el cambiante mar, los vientos, sismos, mareas, naves, y otros hechos producen olas. Son ondas continuas que avanzan. Una ola puede llegar a la costa y en el choque con ésta rompe de un modo más o menos regular. Forma una cresta lineal que no rompe toda a la vez sino un tanto progresivamente pues, ni llega perfectamente de frente, ni lo que la detiene está todo igual. Lo cual es aprovechado por los surfistas. Hay infinidad de obras de arte relacionadas con ondas. Es claro que el rompiente de la ola no es lo que crea la ola, sino que la ola crea la rompiente, aunque es cierto que la ola surge en los hechos del ancho mar, a mayor escala.

El barco más su cavidad en el mar, hace estelas.

Las estelas no hacen barcos... Pero hacen otras cosas.

Si dos olas se encuentran de frente se pueden sumar sus alturas, formándose crestas y hondonadas muy grandes. No es raro ver agua que salta por los aires, debido al encuentro con una piedra u otra ola. Las olas forman cosas en el mar. Y esas cosas lo afectan.



Como los vientos cambian de dirección e intensidad, se producen muchas ondas con diferentes centros, dirección y amplitud de onda. El conjunto de diversas ondas con diversas leyes, al encontrarse en un lugar, construyen, concretan, o concretizan cosas.<sup>73</sup>

Como consecuencia, en el mar “picado” y más en el mar “de capillo”, se forman piquitos o puntas de agua que se coronan con una capucha o espuma. Se forman cosas, por poco que duren. Pero golpéan fuerte a la nave y hasta la pueden quebrar y hundir. Aún una simple ola, si viaja mucho, al ir interaccionando con el mar calmo, va perdiendo su continuidad y empieza a convertirse en un tren de picones discretos, como cosas que se repiten con cierta frecuencia.<sup>74</sup>

Parecería que la causalidad no va solamente de cosa concreta a cosa concreta, o de burbuja a burbuja, o de onda a onda, sino también de onda a cosa y de cosa a onda.

En varios artículos hemos hablado de la corriente del pensamiento, en el ámbito de los físicos, que defiende que, en realidad, no hay

<sup>73</sup> Arregui, Cristina. 1963. *Principio de comunidad de los entes en la filosofía de A. N. Whitehead*. Montevideo. Facultad de Humanidades y Ciencias UdelaR.

<sup>74</sup> Un buen resumen sobre la teoría de picones lo puedes encontrar en Darryl D. Holm, “Peakons,” *Encyclopedia of Mathematical Physics* 4: 12-20, 2006 ([ArXiv preprint, 29 Aug 2009](#)). El artículo original de Roberto Camassa y Darryl D. Holm, “An integrable shallow water equation with peaked solitons,” *Phys. Rev. Lett.* 71: 1661-1664, 1993 ([ArXiv preprint, 13 May 1993](#)).

cosas, sino solamente “perturbaciones” en un campo. Así, lo concreto sería resultado de las leyes del campo. Los univesarles serían lo real primero y lo particular una consecuencia. Las cualidades serían lo que existe, y lo concreto sería un resultado de ellas. Diciéndolo toscamente: lo que realmente existiría sería el campo, y las partículas serían perturbaciones, interferencias, concreciones de esos campos.

La silla no tendría cualidades y cuantías, sino que, las cualidades y cuantías del campo, en cierto lugar y momento, paren la silla. Las propiedades harían la cosa.

Está al alcance de nuestras experiencias cotidianas comprobar que efectivamente muchas realidades son resultado de ondas. Si hay una disminución de presión del aire tenemos un pozo de aire, que, de modo muy real, golpéa la aeronave, y quizá pueda destrozarla. Una simple variación en una ley produce efectos y concreciones, pero **no por ella sola, sino por lo concreto en que cambia.**



Es que tal ley no sale de la nada, ni sucede en la nada. Las ondas, necesariamente deben andar, suceder, cumplirse previamente en algo mayor, por móvil y cambiante que sea. Los “campos” no son lo mismo que nada, y es en el cambiante vacío concreto que ocurren las ondas electromagnéticas, magnéticas, eléctricas y gravitatorias. En la nada, nada puede estar, ni pasar, ni ondear. El vacío es algo, y aunque no sepamos casi nada de él, es en él en que suceden esas perturbaciones dentro de perturbaciones. Es en él en el que estamos, que nos rodea y está dentro de nosotros: es él dónde vivimos. Es decir, las ondas pueden producir concreciones, pero las ondas mismas tienen que suceder en concreciones previas a mayor escala. Y este tema, que se discute entre los físicos, debería alertar a los filósofos pues quizá sea hora de revisar la noción de *concreto*.

En nuestro mundo cotidiano seguramente nos estamos dejando llevar por una “visión” muy visualista y cosificadora de qué es lo concreto.-

Luego de ver el Film "Silencio" de Martín Scorsese caben nuevamente algunas reflexiones sobre la relación entre cine y filosofía. Silencio es un viaje físico y espiritual desde el Portugal del siglo SXVII al Japón profundo de la época, a través del cual, un par de religiosos jesuitas buscarán a su mentor, del que hay rumores oscuros sobre el abandono de la fe cristiana. Allí el ambiente será hostil para todo aquel que pretenda imponer el catolicismo y será castigado y torturado sin piedad.

Es un proyecto pergeñado por Scorsese por más de tres años. Las cuestiones sobre la ausencia de la fe (de ahí ese silencio), las metáforas y las divagaciones filosóficas le dan una densidad al film que impacta.

El cine para bien o para mal en su registro transforma al sujeto, lo recrea, produce conmoción hasta el punto de preguntarse ¿Quién soy? ¿Dónde está mi verdadera identidad?

Cuando una historia es relatada con intensidad, la cinematografía produce conmoción en la jerarquía de los objetos. Cuando eso sucede, los sistemas compartimentados de la realidad resultan desarticulados.

La inteligencia se articula con el instinto y desencadena juegos insospechados.

Jean Epstein(1) afirma ; "Descubrir es siempre aprender que los objetos no son aquello que se creía, conocer más es ante todo abandonar lo más claro y lo más cierto del conocimiento establecido. No es seguro, pero no es increíble que lo que nos parece extraña perversidad, sorprendente inconformismo, desobediencia y falta , en las imágenes animadas de la pantalla, pueda servir para penetrar todavía con un paso más en ese "terrible trasfondo de las cosas".

Los buenos directores logran esos efectos. En todos los dominios ,lo continuo visible, palpable, audible, respirable es sólo una primera apariencia muy superficial ,que posee sin duda su utilidad, es decir su verdadera práctica ,pero que enmascara una organización subyacente ,de aspecto discontinuo, cuyo conocimiento se ha revelado superiormente útil y cuyo grado de realidad puede y debe, por consiguiente, ser tenido también por más profundo.

Podría plantearse la cuestión de otra manera ¿Qué es eso de tener una idea en cine? Si se hace o se quiere hacer cine, ¿qué significa eso de tener una idea?

Michel Tresson(2) expresaba allá por 1995 "...que todo el mundo sabe perfectamente que tener una idea es un acontecimiento que no sucede a menudo, una especie de fiesta, poco corriente. Y luego, por otra porque tener una idea, no tiene nada de general. Nunca se tiene una idea en general. Una idea - al igual que quien tiene una idea -está consagrada a tal o cual dominio. Una idea es ya una idea en cine, ya una idea en novela, ya una idea en filosofía, ya una idea en ciencia. Hay que tratar a las ideas como potenciales ya comprometidos con tal o cual modo de expresión e inseparables de su modo de expresión, de manera que me sea imposible decir que tengo una idea en general. En función de las técnicas que conozco, puedo tener una idea en un dominio determinado, una idea en cine, o bien una idea en filosofía."

Siguiendo un poco a Deleuze. Una cosa es hacer cine y otra cosa es hacer filosofía. Dado que la filosofía está

dispuesta a reflexionar sobre cualquier cosa, no hay razón para que no fuera a hacerlo también sobre el cine.

Pero la filosofía no está hecha para reflexionar sobre cualquier cosa.

Al tratar a la filosofía como un poder de "reflexionar sobre" parece que se le concede mucho, pero, de hecho, se le quita todo. Porque nadie tiene la necesidad de la filosofía para reflexionar. Los únicos que pueden reflexionar sobre el cine son los cineastas o los críticos de cine, o bien los amantes del cine. Toda esa gente, para reflexionar sobre el cine, no tiene ninguna necesidad de la filosofía.

Está claro que Deleuze nos invita a fabricar conceptos, pero los conceptos no se fabrican por arte de magia. Voy a inventar un concepto, o un pintor que un buen día dice "voy a hacer tal cuadro" o un cineasta; " ¡Vaya, voy a hacer tal película!". Es preciso que haya una necesidad, tanto en filosofía, como en cualquier otro dominio, y, si no la hay, no hay nada en absoluto. Un creador no es un ser que trabaje por placer. Un creador hace sólo aquello de lo que tiene absolutamente necesidad.

Si se hace cine, se está diciendo que no se inventan conceptos, sino bloques de movimiento/duración. Si se fabrica un bloque de movimiento/duración , quizá se haga cine. Todo tiene una historia. También la filosofía cuenta historias. Historias con conceptos. El cine cuenta historias con bloques movimiento/duración. La pintura inventa otros bloques. Ya no son bloques movimientos/duración o bloques de conceptos, sino bloques líneas/colores. La música inventa otro tipo de bloques, también particulares.

De ahí es dable pensar que cuando el cine logra instancias creativas profundas no tiene por cometido la comunicación.

La obra de arte no es un instrumento de comunicación. La obra de arte no tiene nada que hacer con la comunicación. La obra de arte no contiene estrictamente la menor información. En cambio, hay una afinidad fundamental entre la obra de arte y el acto de resistencia. Malraux desarrolló un hermoso concepto filosófico, dice algo muy simple sobre el arte, dice que es lo único que resiste a la muerte. El acto de resistencia tiene dos caras: es humano y es también el acto del arte. Sólo el acto de resistencia resiste a la muerte, ya sea bajo la forma de una obra de arte, ya bajo la forma de una lucha de los hombres.

Esas películas como Silencio superan a la información, teniendo en cuenta que la información es el sistema controlado de las consignas vigentes en una sociedad dada. El buen cine es "una conmovedora experiencia interior de la Historia" decía Jean-Luc Godard (3) a cien años del cine, cuando moría precisamente Gilles Deleuze en París.

"El cine está ahí para hacer metafísica. Por otra parte, eso es lo que se hace pero no se ve, o los que lo ven, no lo dicen... El cine está hecho para evadirse, y evadirse es metafísica".

### Citas.

- 1.-Epstein, J. 2015 La inteligencia de una máquina. Una filosofía del cine, pág.10
- 2.-Michel Tresson. Qu'est-ce que l'acte de la création? con motivo de los diez años de la edición Cine-2.de Gilles Deleuze.
- 3.-Rueda de prensa con Jean\_Luc Godard 100 años de cine.Cachiers du cinema 490, abril de 1995.(Transcripto en Cuadernos de marchaNo.110 diciembre de 1995). Disponible en: <http://www.hartza.com/godard.html> (visitado el 20/05/2017).

Recibido: 11/4/2017. Aprobado: 29/5/2017 .VB: 1/2/5/2017.

Señor Director:

En el número 18 de la revista que usted dirige se publicó el artículo Ontología Informática, de Luis Mazas, el cual resulta muy esclarecedor.

En el artículo se definen las ontologías como “abstracción de un dominio acotado de la realidad, hecho con un determinado fin práctico; y una ontología informática es una formalización de ella en un artefacto de software especialmente construido con ese fin”. El autor discute las diferencias y similitudes entre el concepto de ontología desde el punto de vista de los artefactos informática y la filosofía, lo que es consistente con el artículo.

La informática en ocasiones es percibida como una tecnología y en otras como una ciencia básica; con un sesgo fuertemente empírico a veces y principalmente teórico en otras; o con bases ingenieriles, experimentales o formales. Esta característica de la disciplina hace que resulte difícil conceptualizarla, o definir el conjunto de saberes necesario para el estudio adecuado de la Informática. Una visión principalmente pragmática de la informática podría descartar todo análisis más allá de la construcción de modelos de software, concluyendo que es suficiente conceptualizar un artefacto de software, sin necesidad de conocer la esencia misma del área de estudio y las formas de crear conocimiento.

Por lo expuesto me surgen una serie de preguntas: ¿Cuál es la visión del autor sobre el estudio en Uruguay de lo que se podría definir como las bases de la informática?, ¿Son estas bases, esta forma de crear conocimiento, aspectos importantes a discutir por un profesional de la Informática?, ¿Debería incluirse a la Informática dentro de una disciplina científica, ingenieril o formal?, ¿Son las preguntas anteriores relevantes para un profesional de la informática?

Reconociendo lo complejo de las respuestas y la dificultad de responder en profundidad sobre estas cuestiones académicas, sería muy esclarecedor exponer, al menos sucintamente, la concepción del autor sobre el tema.

Alejandro Miños

...

Estimado lector:

Muchas gracias por escribir. Le voy a dar una visión personal sobre los temas planteados por Ud. en sus preguntas. Espero contestarle todo lo que ha inquirido y estar a la altura en el poco espacio que tengo disponible para hacerlo.

Como Ud. bien dice, la informática es una disciplina que abarca muchas cuestiones tanto científicas (teóricas) como tecnológicas (de aplicaciones de las teorías) y todas ellas son importantes en la constitución de su esencia. Hay varias ramas de las ciencias involucradas: formales (lógica, matemáticas, lingüística) y naturales (física, química). También varias ramas de aplicaciones de esas ciencias (programación, estadística, ingeniería electrónica, ingeniería eléctrica, ingeniería química, telecomunicaciones) y varias otras (se me debe escapar alguna).

Mi manera de ver los desarrollos de las diferentes intersecciones entre la informática y dichas disciplinas, es que fueron creciendo de lo práctico a lo teórico: históricamente había que procesar ciertos tipos de datos y se fue viendo en qué teorías científicas se podrían apoyar los técnicos para resolver esos objetivos. Esto condujo a una apertura del abanico informático que, partiendo de un conjunto pequeño y acotado de temas pragmáticos, se fue transformando (en pocos años, relativamente) en un universo de temas teóricos y prácticos (algo así como la expansión del universo después del Big Bang) del que una persona no puede abarcar, por lo que cada uno se debe especializar en alguna de esas intersecciones.

En Uruguay, no sé bien en qué andan todas esas ramas, estoy alejado de ese tema. Si bien soy ingeniero en computación, hoy en día estoy más volcado laboralmente a la ingeniería de procesos que a la informática.

Sin embargo, podría decir -de acuerdo a mi experiencia- que un profesional de la informática, para cumplir con su labor diaria, no necesita involucrarse en discusiones teóricas sobre el asunto en el que trabaja (programación, bases de datos, telecomunicaciones, etc.) pero, si le gusta, no está de más que se interese en ellas ya que le va a ayudar a ser un mejor profesional.

Por otro lado, estaría bueno que se haga estas preguntas de vez en cuando para saber, en caso de crisis (laboral o personal) donde está parado.

Luis Mazas.-

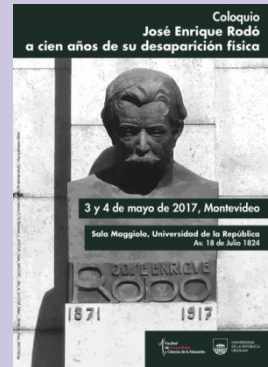
# NOTICIAS Y EVENTOS

Cecilia Molinari de Rennie

## CONFERENCIAS Y COLOQUIOS

**Coloquio José Enrique Rodó: a cien años de su desaparición física.** Se realizó el 3 y 4 de mayo, en la Sala Maggiolo de la Universidad de la República. La apertura de este evento estuvo a cargo del Rector de la Universidad de la República, Roberto Markarian, y el Decano de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Álvaro Rico.

<http://www.fhuce.edu.uy/index.php/noticias/6886-rodo-a-cien-anos-de-su-desaparicion-fisica>



**El color en las Artes: El 12 de junio** tendrá lugar la **Jornada Nacional del Color en las Artes 2017**, en la **Escuela Municipal de Bellas Artes "Carlos Morel", en Quilmes** (Prov. de Buenos Aires), organizadas por la EMBA y el Grupo Argentino del Color. Estas Jornadas están orientadas a estimular y divulgar los resultados de la investigación sobre el color en el arte, propiciando un diálogo interdisciplinar.

<http://colorenlasartes.blogspot.com.uy>

«**Ciencia, tecnología y educación: miradas desde la filosofía de la ciencia**». -I Coloquio de Filosofía e Historia de la Ciencia, Río de la Plata 2017 y V Coloquio de Filosofía e Historia de la Ciencia FIC-Udelar. Se realizó del 10 al 12 de mayo de 2017, en la sede de la FIC (San Salvador 1944 esq. Juan D. Jackson), con la presencia de investigadores en las áreas de historia y filosofía de la ciencia, de Uruguay, Argentina y España.

Por más información: <http://www.eubca.edu.uy/node/515>



**VII Coloquio Internacional de Filosofía de la Técnica: El estatuto de lo artificial.** - El VIII Coloquio Internacional de Filosofía de la Técnica "El estatuto de lo artificial: problemas y perspectivas" se realizará el 18, 19 y 20 de octubre de 2017 en Mar del Plata, Argentina. Fecha límite para la recepción de resúmenes: 31 de julio de 2017.

<http://coloquiofdt.blogspot.com/>

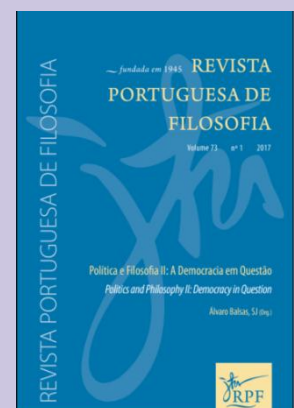
**CONFERENCIA: A 100 años de la primera visita de Ortega y Gasset a la Argentina.** -Se encuentra disponible en línea la conferencia completa de la Pro. Clara Alicia Jalif (Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza- Argentina) de setiembre de 2016, en el marco del homenaje organizado por la Fundación Ortega y Gasset Argentina.

<https://www.youtube.com/watch?v=MHC4KinSpoE>

## REVISTAS DE FILOSOFÍA

Está disponible el vol. 72, N°1 de Abril 2017 de la **Revista Portuguesa de Filosofía: Política e Filosofia II: A Democracia em Questão**. La RPF es una publicación arbitrada de la Facultad de Filosofía y Ciencias Sociales de Braga. Fue fundada en 1945, con el objetivo de publicar artículos originales sobre filosofía, desde una variedad de perspectivas. La revista acepta artículos en portugués, inglés, francés, alemán, español e italiano.

Por más información y para enviar artículos: <http://www.rpf.pt/>





La **Revista de Filosofía Aurora**, publicación conjunta de la Pontificia Universidad Católica de Paraná y la Pontificia Universidad Católica de San Pablo ha

publicado su v. 29, n. 26, 2017 de la Revista de Filosofía Aurora. Se trata de una revista arbitrada que apunta a publicar trabajos originales sobre investigaciones en las distintas áreas de la Filosofía.

Por información y enviar artículos: <http://www2.pucpr.br/reol/pb/index.php/rf?dd99=actual>

## Kant e-Prints – Revista Internacional de Filosofía

**KANT E-PRINTS** es una revista cuatrimestral dedicada a la difusión de trabajos teóricos sobre la filosofía de Kant. Es una publicación de la Seção de Campinas de la Sociedade Kant Brasileira (SKB), asociada al Centro de Lógica, Epistemología e Historia de Ciencia (CLW) de la Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Está abierto el llamado a artículos para el próximo número a publicarse en 2017. <http://www.cle.unicamp.br/eprints/index.php?journal=kant-e-prints>



**CUYO** es una publicación anual del Instituto de Filosofía Argentina y Americana de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza, Argentina). Difunde trabajos de investigación sobre Filosofía, Historia de la Filosofía Argentina y Americana, Historia de las Ideas Americanas y disciplinas afines. En su sección "Textos" rescata inéditos, escritos antiguos y documentación. Es un espacio de diálogo y análisis crítico con calidad científica y rigor académico, dirigida a un lector especializado, pero también a un público en general. Está abierta la recepción de artículos de filosofía.

<http://bdigital.uncu.edu.ar/app/navegador/?idobjeto=185>

## EVENTOS ESTUDIANTILES

**OLIMPIADAS FILOSÓFICAS URUGUAYAS 2017.** - El pasado mes de abril llevó a cabo en el Departamento de Colonia el lanzamiento de las Olimpiadas filosóficas 2017.

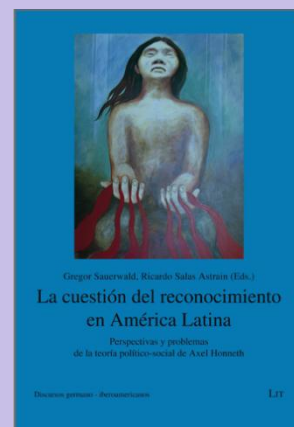
A partir de la pregunta norteadora ¿Es verdad? se vienen desarrollando actividades para estudiantes, docentes y docentes en formación alrededor del concepto de verdad, sus cuestionamientos y abordajes. El cierre será el sábado 7 de octubre. Las Olimpiadas están organizadas por la Inspección de Filosofía del Consejo de Educación Secundaria y el apoyo de la Asociación Filosófica del Uruguay (AFU). Más información sobre esta iniciativa en

<https://www.facebook.com/afu.ASOCIACION.FILOSOFICA.del.URUGUAY/>

## PUBLICACIONES

### **LA CUESTIÓN DEL RECONOCIMIENTO EN AMÉRICA LATINA**

*La cuestión del reconocimiento en América Latina*, editado por Gregor Sauerwald y Ricardo Salas Astrain (LIT Verlag, 2016) pertenece a la colección Discursos germano-iberoamericanos, y retoma el tema de la teoría político-social de Axel Honneth. Esta compilación incluye una veintena de artículos de autores en su mayoría latinoamericanos, que discuten el concepto de reconocimiento de Honneth, autor perteneciente a la Escuela de Frankfurt, desde distintas perspectivas personales y tradiciones filosóficas. Con esta publicación, los compiladores continúan un diálogo iniciado hace ya varios años entre pensadores latinoamericanos y europeos. Ricardo Salas Astrain es Profesor de la Universidad Católica de Temuco (Chile) e investigador responsable del Núcleo de investigación en estudios interétnicos e interculturales de dicha institución. Gregor Sauerwald, profesor emérito de la Universidad de Ciencias Aplicadas de Münster y de la Universidad Católica del Uruguay, es miembro de la Asociación Alemana de Investigaciones sobre América Latina (ADALF) y del Corredor de las Ideas del Cono Sur.



**SE INVITA A TODOS LOS LECTORES A APORTAR NOTICIAS PARA ESTA SECCIÓN**



*“Estela diluyéndose en el mar”* de Dardo Bardier 2013. Mar Egeo, ¿Dejamos huellas, caminos, sendas, rutas o sólo estelas? En cualquier caso, necesariamente dejamos algo.-