

Ariel 22

Revista de Originales de Filosofía noviembre 2018

ISSN 1688-6658 (I)

ISSN 2301-119X (II)

www.arielenlinea.wordpress.com

SUMARIO

EDITORIAL 4



SOCIEDAD BUENA PARA NORBERTO BOBBIO
Rafael Miranda 5

**LA NOCIÓN DE UNO EN HERÁCLITO, PARMENIDES
Y EN OTRAS PRIMERAS ESCRITURAS**
Dardo Bardier C. 14



CIBORG: ANÁLISIS ACTUAL E IMPLICACIONES FUTURAS
Gabriel Galeote 23

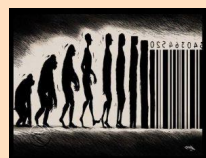


**LAS FORMAS DE LA MALIGNIDAD.
ERNESTO GARZÓN VALDÉS Y LA CATEGORÍA MALDAD ABSOLUTA**
Alejandro Miroli 30

**EL KÊPOS EPICÚREO: UN DESVÍO
DENTRO DE UNA SOCIEDAD EN CRISIS**
Matías Martínez 36



AMOR Y CAPITALISMO
Guido Arditì 41



KAFKA ENTRE BLANCHOT Y DELEUZE
Natalí Incaminato 51



EL NIHILISMO COMO PROGRESO DE LA VOLUNTAD.
Gabriel Iribarne 57

**APROXIMACIÓN A LOS CONCEPTOS DE CONOCIMIENTO E INTERÉS
DESDE LA PERSPECTIVA DE JÜRGEN HABERMAS**
Javier Huiliñir 64



**A DIALÉTICA DO COGITAMUS:
UMA INVESTIGAÇÃO HEGELIANA DE BACHELARD**
Gabriel Kafure 72

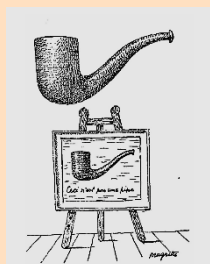


EL PAPEL DE LA CONCIENCIA DURANTE LA PERCEPCIÓN
Marcelo Gambini 80



**REPRESIÓN SOCIAL.
SU INFLUENCIA EN EL COMPORTAMIENTO**
Gerardo Schmitd 86





OTRAS TEXTURAS

PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DE BOLSILLO

Helios Pazos 89

LA VERDAD EN ÉTICA, ESTÉTICA Y METAFÍSICA

Mariela Rodríguez Cabezal 92

COLUMNAS

ARTE, CIENCIA Y FILOSOFÍA:

COMPLEMENTACIÓN ENTRE ARTE, CIENCIA Y FILOSOFÍA

Dardo Bardier 95

CIENCIA Y FILOSOFÍA: PRINCIPIO DE INCERTIDUMBRE

Helios Pazos 97

IMPACTOS FILOSÓFICOS: LA MUERTE DEL SARCASMO

Mauricio Langon 99

HISTORIA Y FILOSOFÍA

DE CÓMO POBLARON LOS SERES HUMANOS EL NUEVO MUNDO

Jorge Rasner 100

RESEÑAS DE LIBROS:

ENSAYOS Y TESTIMONIOS Comenta: Clara Jalif 104

LA TRAICIÓN DE LA ABUELA Comenta: Laura Pinto Araujo 106

PRESENTACIONES Y PREMIOS DE LIBROS 108

CARTAS DE LOS LECTORES 111

NOTICIAS DEL ÁMBITO FILOSÓFICO 112

ARIEL: Revista semestral arbitrada de originales de filosofía.

Nº 22, noviembre 2018. Montevideo, Uruguay

<http://arielinea.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

Equipo editor Nº 22: Helios Pazos, Carola Sáez, Marcelo Gambini, Jaime Araujo, Clara Jalif, Mauricio Langon, Cecilia Molinari, Marta Postigo, Diego Pereira, Luis Mazas, José Valenzuela, María Baravalle, Bernardo Borkeztain, Laura Pinto, Javier Huiliñir, Matías Martínez, Jaime Araujo, Alejandro Miños y Dardo Bardier.

Redactor Responsable: Dardo Bardier.

Árbitros Externos: Dr. Fil. (UNCuyo, Mendoza) **Clara Alicia Jalif** (Ar); Dra. Fil. (UFMG, Bra. 2015) **Mónica Herrera** (U); Dr. Fil. (CONICET Ar) **Celina A. Lértora Mendoza** (Ar); Prof. Inf. A/C (ANEP, UdelaR) **Alejandro Miños** (U); Prof. Fil. (UdelaR), **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). Dr. Fil. **Karina Silva** (U). **Marta Postigo Asenjo** (Es). **José Luis Valenzuela** (Ch). **Gonzalo Pardo** (Es). **Gabriel Galeote** (E), **Javier Huiliñir** (Cl), **Natalí Incaminato** (Ar), **Gabriel Kafure** (Br), **Matias Martínez**, (U), **Rafael Miranda** (Vz), **Gabriel Iribarne** (Ar).

Revisión de Estilo: Carola Saenz, Cecilia Rennie, Marcelo Ganmbini, Jaime Araujo.

Elevación a la red: Luis Mazas y Marcelo Falcón.

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**, Dr. **Daniel Lesteime**, y **Diego Sánchez Meca**.

Diagramado y compaginado de la revista: Dardo Bardier.

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

Obra portada: “*La planta parece solitaria, pero, ¿podría crecer sin sol, agua, tierra, nutrientes y otras plantas actuales y anteriores?*” Dardo Bardier 2015.

Recepción de materiales para ARIEL 23: Apertura: el 15 de abril y cierre el 25 de mayo 2019.

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

Editorial

4 TEMAS 4

La revista, lo bueno: La cantidad de lectores de Ariel crece aceleradamente. En pocos números quizá lleguemos al medio millón de visualizaciones. La cantidad de autores de artículos también crece aceleradamente y la consecuencia es que esta edición tiene casi el doble de páginas que las que solía tener en años anteriores. Y también crece aceleradamente la cantidad de Árbitros Externos dispuestos a colaborar, superando ya el centenar. Y constatamos un aumento de colaboradores en distintas tareas, siempre voluntarias. Hay lugares web que repican la edición para sus lectores.

De algún modo, Ariel ya está ocupando un lugar en el mundo filosófico.

La revista, lo malo: Aunque hemos dado pasos importantes en descentralizar y delegar tareas, estamos lejos de que sea suficiente. Seguimos teniendo la carga demasiado personalizada. Y ello no es sustentable. También debemos ponernos al día en diversas actividades que no estamos cuidando por falta de fuerzas. En especial nuestra relación con muchos registros internacionales. Hace tiempo que venimos hablando de hacer una reunión entre los amigos que cooperan con la revista, al menos los cercanos geográficamente (pues la revista tiene colaboradores en diversos países). Quizá la podamos hacer al final de este verano. Los que podrían concurrir, comuníquense con el Director.

La revista y la comunidad. Cuando se fundó la revista, nadie creía que iba a tener repercusión mundial. Éramos mucho más modestos en nuestras pretensiones de comunicación. Pero hoy tenemos que asumir que tal repercusión trae responsabilidades mayores que simplemente hacer la revista, especialmente como lazo de unión latinoamericano y aún iberoamericano. Al hacer la revista nos damos cuenta que no solamente nos leen en muchos lugares del mundo, especialmente en esta gran región del mundo, sino que nos llegan trabajos de lugares muy lejanos, por lo cual en cierto momento estamos dialogando con un colombiano, en otros con un español, en otro con un mexicano, en otros con un chileno, francés, argentino, peruano, venezolano, uruguayo, etc. Y todos están viendo cómo llevamos adelante esta cálida red de relaciones entre teóricos filósofos, cada cual con sus aportes. Y al relacionarnos filosóficamente estamos tendiendo puentes reales entre todos nosotros, defendiendo lo que genéricamente consideramos correcto para los humanos. Pues si escribimos en un lugar, aunque sea para el mundo, necesariamente hay cierta conexión con lo que sentimos en ese lugar, con lo que nos preocupa, con nuestros problemas propios regionales.

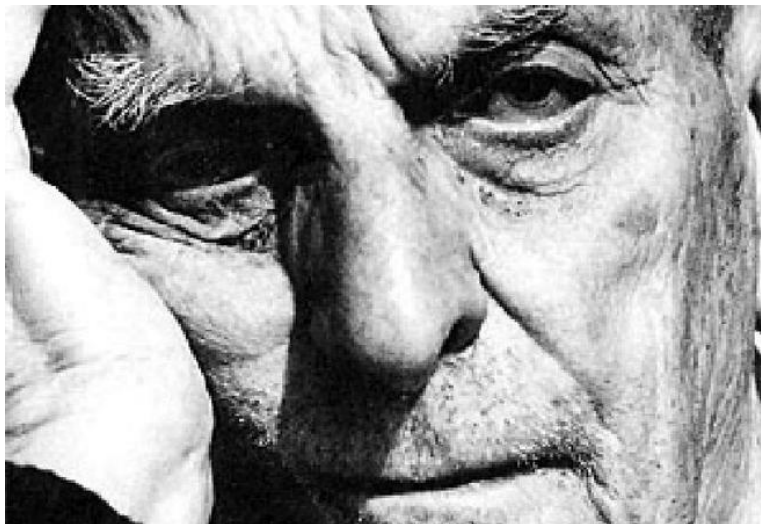
Código abierto. No somos una empresa comercial. No tenemos respaldo económico alguno. Solo nos mueve la conciencia social de que la revista se necesita para los filósofos y, de algún modo, para todos los humanos. En otros lados hay condiciones para que el sistema de trabajo sea completamente diferente, en muchos casos son empresas con grandes y poderosas capacidades e imposiciones.

El 18 de mayo recibimos de AURA (Asociación Uruguaya de Revistas Arbitradas), copia de una carta informando de una situación en Suecia:

“Elsevier es una de las mayores editoriales del mundo especializada en revistas científicas, técnicas y médicas y ediciones digitales. Ganan miles de millones de dólares cada año y las universidades suecas pagaron a Elsevier 1,3 millones de euros por la publicación de artículos y 12 millones de euros por el acceso a los artículos. El año pasado, Suecia exigió que todos los contenidos de investigación presentados desde su país se pusieran a disposición del público y que sus 1.900 revistas estuvieran a disposición de los investigadores y las universidades. Elsevier se negó y ahora Suecia ha suspendido todos los pagos a la empresa y, a partir del 30 de junio, los investigadores suecos ya no publicarán con ellos.” Michael Kozlowski.

No tengo dudas que una gran empresa como esa seguramente tiene controles de calidad mucho más refinados que nosotros. Pero aparecen dos problemas que no pueden solucionar. -1- La verdad científica también tiene duración, y no es difícil encontrar investigaciones que en su momento fueron palabra santa y que hoy han sido superadas ampliamente, produciendo sonrisa. La ciencia es lo mejor que tenemos, pero es peor que la ciencia que tendremos. Es decir, el último control realizado por una revista, por riguroso y arbitrado que sea, no impide que se cuele prejuicios y errores garrafales que, por generalizados, parece que no existieran. -2- He hecho artículos que subí a la red gratuitamente y que ahora alguien cobra por darlos a leer, sin pasarme un peso. Es decir, en el trabajo científico y filosófico hay una enorme parte de trabajo hecho voluntariamente, por conciencia social, que no se cobra, o que fue producido en un ámbito en que participaron universidades enteras. Y las empresas cobran, pero el autor y su ámbito no. Incluso los alumnos de esas universidades tienen que pagar. Y los autores no cobran, tienen que pagar para publicar en esos medios. Y eso indica que tal sistema empresarial ha descuidado su cometido social, que no es meramente ganar dinero, que quizá en parte esté bien merecido, pero en parte no. Y tampoco es muy sustentable trabajar sin cobrar, por lo que nosotros deberemos meditar cómo organizarnos mejor, quizá económicamente también.

Dardo Bardier



SOCIEDAD BUENA **PARA NORBERTO BOBBIO**

Rafael Miranda
rafaelgustavomd@hotmail.com

Norberto Bobbio es de los autores contemporáneos que abordan con mayor solvencia a la política desde la historia, la teoría y la filosofía, y su reflexión sobre la filosofía política y sus valores expresados en doctrinas políticas es de especial interés por sus significativos aportes. Por ello, el objetivo de este ensayo es analizar la noción de *buena sociedad* en Norberto Bobbio. Para cumplir con este objetivo reconstruiremos tres categorías fundamentales en el pensamiento de Bobbio, Liberalismo, Democracia y Socialismo. En el ensayo se afirma que de la reconstrucción del pensamiento de Bobbio se puede observar una concepción de buena sociedad que tiene como valores últimos la justicia y la libertad.

Palabras claves: Norberto Bobbio; Buena sociedad; Liberalismo; Democracia; Socialismo.

GOOD SOCIETY IN NORBERTO BOBBIO

Norberto Bobbio is one of the contemporary authors who approach politics with greater solvency from history, theory and philosophy, and his reflection on political philosophy and its values expressed in political doctrines is of special interest for its significant contributions. Therefore, the aim of this essay is to analyze the notion of good society in Norberto Bobbio. To fulfill this objective we will reconstruct three fundamental categories in the thinking of Bobbio, Liberalism, Democracy and Socialism. In the essay it is affirmed that from the reconstruction of Bobbio's thought one can observe a conception of a good society whose ultimate values are justice and freedom.

Keywords: Norberto Bobbio; Good society; Liberalism; Democracy; Socialism.

INTRODUCCIÓN

Norberto Bobbio (1909 – 2004) es de los autores contemporáneos que abordan con mayor solvencia a la política desde la historia, la teoría y la filosofía; y se distingue por la claridad y precisión conceptual. Su reflexión sobre la filosofía política y sus valores expresados en doctrinas políticas es de especial interés por sus significativos aportes.

Los postulados éticos y el conjunto de ideas expresadas en distintas doctrinas conducen la vida social y funcionan como principios inspiradores de diversas agendas programáticas, pero sus fundamentos últimos como justicia y libertad no siempre son compatibles y son ponderados de distintas formas por las distintas ideologías. Estos elementos constituyen los parámetros de evaluación para distinguir a las *buenas sociedades*, que es un tema fundamental para el estudio de la política; como afirma

Bobbio: “*Buen y mal gobierno, antítesis que recorre toda la historia del pensamiento político, uno de los grandes temas, si no el mayor, de la reflexión política de todos los tiempos.*” (2009a: 224). Y cuando nos preocupamos no solo por las instituciones sino también por la vida que realmente disfrutaban los Seres humanos, debemos prestar atención no solo al buen gobierno sino a la buena sociedad en conjunto, en palabras de Bobbio “*en la contemporaneidad el análisis del buen gobierno es insuficiente, por lo que ha aumentado el interés por la reflexión de la buena sociedad.*” (2009b: 92)

Por ello, el objetivo de este ensayo es analizar la noción de *buena sociedad* en Norberto Bobbio. Para cumplir con este objetivo reconstruiremos tres categorías fundamentales en el pensamiento de Bobbio, Liberalismo, Democracia y Socialismo, haciendo especial énfasis en sus complementariedades y dimensiones antitéticas que el autor supera dialécticamente.

Liberalismo

Para Bobbio (1989) el liberalismo es una determinada concepción del Estado y se distingue por plantear que el Estado tiene poderes y funciones limitadas, es decir, se contrapone al Estado absoluto y al Estado social. Teórica e históricamente se pueden tratar diferenciadamente estas dos dimensiones, la primera hace referencia a un estado de derecho y la segunda a un estado mínimo.

Bobbio (1989) señala que Croce divide al liberalismo ético político del liberalismo económico o *liberismo*, para luego afirmar que la libertad como ideal moral se puede realizar mediante los más diversos sistemas económicos, es decir, liberalismo y liberismo son separables. Luego afirma que el primer liberalismo nació con una fuerte carga ética, partió de la libertad individual que buscó la emancipación frente a los vínculos que la tradición y las autoridades sacras y profanas habían impuesto a lo largo de los siglos

También advierte que el liberalismo en sentido fuerte, liberal y liberista, es

antitético con respecto al igualitarismo en sentido fuerte, totalizante y monista. El objetivo último del liberalismo es el desarrollo de la personalidad individual mientras que para el igualitario es el desarrollo de la comunidad en su conjunto. Esta antitética relación se resuelve y se convierte en interdependiente cuando se plantea como objetivo último la igualdad de libertades, y esta interdependencia inspira desde el origen del Estado liberal dos principios fundamentales enunciados en formas constitucionales, la igualdad frente a la ley y la igualdad de derecho (Bobbio, N, 1989).

Como veremos, el liberalismo de Bobbio es propiamente político, no económico. Su liberalismo es derivado de un profundo compromiso con el Estado constitucional y las libertades individuales.

Para Bobbio (1993a: 85) el liberalismo es la teoría que sostiene que los derechos de libertad son la condición necesaria, pero no suficiente, de toda democracia posible, incluyendo la socialista. De hecho, para Bobbio (1995: 33) se puede hablar de un liberalismo de izquierda, de un liberalismo social, que al incluir un componente igualitario se distingue del liberalismo clásico liberista.

Bobbio es especialmente un liberal y como tal, su preocupación primaria es la ley y el orden.

De hecho, Bobbio afirma que la política no tiene un fin inamovible ni que los incluya a todos, pero tiene un fin mínimo, el orden político. El orden político es la *conditio sine qua non* para la obtención de todos los demás fines (2009c: 184). También señala que uno de los principales criterios que diferencia un buen gobierno y un mal gobierno es el poder legal, el gobierno de las leyes es mejor que el gobierno de los hombres. El gobierno de las leyes despersonaliza el poder (Bobbio, N, 2009d: 165).

El estado de derecho es un Estado en el que los poderes públicos son regulados por normas generales, leyes fundamentales o constitucionales y deben ser ejercidos en el ámbito de las leyes que los regulan (Bobbio, N, 1989)

El constitucionalismo es el resultado natural de la idea del buen gobierno basado en la supremacía de la ley, y las instituciones democráticas representativas y su ejercicio son las que permiten que los conflictos de intereses sean llevados al parlamento y que se constitucionalicen, y que los partidos políticos no sean reducidos a facciones (Bobbio, N, 2009a: 233)

Sin embargo, Bobbio (1989) advierte que un Estado liberal no conduce a otros valores de estima social como la democracia, incluso, en la contemporaneidad el Estado liberal clásico está en crisis por el avance progresivo de la democratización y la gradual ampliación del sufragio hasta el universal.

Por ello, también reflexiona sobre las relaciones del liberalismo con otras doctrinas y con los valores fundamentales como la libertad y la igualdad.

Bobbio (1989: 40 y 41) observa que la problemática relación entre el liberalismo y la democracia se resuelve en la relación entre la libertad y la igualdad. Para Bobbio (2009e: 113, 114 y 115) la libertad se puede entender politológicamente de dos formas, como facultad de realizar ciertas acciones sin ser impedido por los demás y como darse leyes así mismo. El liberal busca aumentar cada vez más la esfera de las acciones no impedidas y el Estado liberal es aquel en el que la injerencia del poder público está restringida al mínimo, mientras que el demócrata procura aumentar el número de acciones regidas por procesos de auto reglamentación y el Estado democrático es aquel donde son más numerosos los órganos de autogobierno. La teoría liberal quiere expandir la esfera de la autodeterminación individual y restringir todo lo posible el poder colectivo, mientras que la democrática busca ampliar la esfera de la autodeterminación colectiva y restringir la regulación de tipo heterónomo. La teoría liberal aborda el problema de la libertad en función del individuo aislado mientras que la teoría democrática lo hace en función del individuo en tanto que participe de una colectividad.

Bobbio también señala que la democracia moderna puede ser considerada como la consecuencia natural del liberalismo

(1989: 39), que el Estado liberal y el Estado democrático son interdependientes porque el segundo es la prolongación necesaria del primero, y allí donde son impuestos permanecen y caen juntos (1991: 241), y que la concesión de los derechos políticos ha sido una consecuencia natural de la concesión de los derechos de libertad, ya que la única garantía efectiva de los derechos de libertad es el derecho de controlar el poder que espera garantizar (1986: 22). El Estado liberal y el Estado democrático son interdependientes en dos formas, del liberalismo a la democracia, ya que son necesarias ciertas libertades para el correcto ejercicio del poder democrático, y de la democracia al liberalismo, ya que es indispensable el poder democrático para garantizar la existencia y la persistencia de las libertades fundamentales; es improbable que un Estado no liberal pueda asegurar un correcto funcionamiento de la democracia, y también es poco probable que un Estado no democrático pueda garantizar las libertades fundamentales (Bobbio, N. 1986: 15 y 16).

Bobbio (2009a: 234 y 235; 1985: 15 - 17) advierte que los temas recurrentes en los debates históricos de las diversas doctrinas política como el del abuso del poder y el debate clásico de buen gobierno – mal gobierno, se replantea en la contemporaneidad como gobernabilidad e ingobernabilidad, ya que es apremiante la reflexión de como los sistemas políticos no pueden dar respuestas a las demandas cada vez más numerosas, complejas y fragmentadas de la sociedad civil.

Así pues, la ingobernabilidad para Bobbio plantea un problema adicional, no solo se preocupa por el poder en exceso, sino por sus funciones y su incapacidad para resolver las demandas sociales.

Finalmente, en relación a sus reflexiones sobre el poder y la libertad, Bobbio sentencia: *“Mejor una libertad siempre en peligro, pero expansiva que una libertad protegida pero incapaz de desarrollarse. Sólo una libertad en peligro es capaz de renovarse. Una libertad incapaz de renovarse se transforma tarde o temprano en una nueva esclavitud.”* (1999:254)

Se puede afirmar que el liberalismo de Bobbio es dinámico, no conservador. El liberalismo de Bobbio es progresista.

Democracia

Para Bobbio (1986: 9, 14 y 28; 1989: 7) la democracia es una forma de gobierno que se distingue por que el poder está en manos de todos o al menos de la mayoría, es decir, se contrapone a la monarquía donde el poder lo detenta uno y a la oligarquía donde el poder está en mano de unos pocos. La definición mínima de democracia, en cuanto contrapuesta a todas las formas de gobierno autocrático, se caracteriza por un conjunto de reglas, primarias o fundamentales, que establecen quién está autorizado para tomar las decisiones colectivas y bajo qué procedimientos, propiciando la más amplia participación posible de los interesados. La condición necesaria de todo gobierno democrático es la protección de las libertades civiles: la libertad de prensa, la libertad de reunión y de asociación, ya que son vías por medio de las cuales el ciudadano puede dirigir sus exigencias hacia sus gobernantes. Adicionalmente, afirma que la democracia, como método, está abierta a todos los posibles contenidos, de hecho, la democracia ha sido un punto de encuentro entre movimientos antitéticos como el liberalismo y el socialismo; pero es muy exigente con el respeto para las instituciones, porque en estos reposan todas las ventajas del método.

La democracia es moderada, los ciudadanos se rigen bajo sus acuerdos y mecanismos. Mientras que los demócratas son gradualistas y evolucionistas, los extremistas, los no democráticos, son revolucionarios, sospechan de las virtudes de la democracia (Bobbio, N, 1995: 78)

Así pues, para Bobbio la democracia es pluralista y deliberativa, no tiene un contenido único en tiempo y espacio, sino que siempre está en construcción a través de su método. Adicionalmente es moderada, pero no en sus objetivos, sino en la temporalidad de los mismos, y pacifista en sus instrumentos.

Uno de los mayores problemas de cualquier convivencia civil es el de crear instituciones que permitan resolver los

conflictos sin que sea necesario recurrir a la fuerza. El conjunto de las instituciones que hacen posible la solución de los conflictos sin recurrir a la fuerza constituyen además del estado de derecho, el estado democrático. Se puede decir que el método democrático es el sustituto funcional del uso de la fuerza para la solución de los conflictos sociales (Bobbio, N, 1985).

Así pues, como señala Ferrajoli (2008: 97 y 100), la democracia para Bobbio es una construcción jurídica, de allí su moderación y su rechazo a los cambios violentos, siempre prefirió el gobierno de las leyes al gobierno de los hombres.

Bobbio se inclina por una democracia formal y parte de una definición mínima, pero no la reduce a ella, también advierte sus fundamentos éticos y sus compromisos históricos con los valores de igualdad y libertad.

Bobbio (2009f: 455) parte del presupuesto que el fundamento ético de la democracia es el reconocimiento de la autonomía del individuo, de todos los individuos sin ningún tipo de distinción de raza, sexo o posición económica; allí reside la fuerza moral de la democracia, lo que la hace, *idealmente*, la forma más alta de convivencia humana. Y afirma que “*la democracia puede entenderse como un proceso lento hacia la igualdad y la libertad.*” (2009f: 455)

Para un proceso de democratización es más importante el paso de la democracia política en sentido estricto a la democracia social y el paso de la democratización del Estado a la democratización de la sociedad, por lo que el debate democracia representativa o democracia directa es irrelevante; es más, afirma que la democracia representativa y la democracia directa no son dos sistemas alternativos, en el sentido de que sean excluyentes, sino que hay una continuidad de formas intermedias, y pueden integrarse recíprocamente. En un sistema de democracia integral las dos formas de democracia son necesarias, de acuerdo con las diversas situaciones y las diferentes necesidades, porque son perfectamente compatibles (Bobbio, N, 1986: 40 – 43; 1984; 1994).

Para Bobbio también es especialmente importante la visibilidad del poder, por ello afirma que “*La democracia se puede definir de muchas maneras, pero no hay definición que pueda excluir de sus connotados la visibilidad o transparencia del poder.*” (1986: 8). También insiste que cuando define a la democracia como *poder en público* hace referencia a un público activo e informado, consiente de sus derechos (2009g: 418).

El poder es más visible cuanto es más cercano, ya que la visibilidad no depende exclusivamente de la presentación en público de los gobernantes sino también de la cercanía espacial entre este y los ciudadanos. Así pues, el tema de la descentralización, entendida como revaluación de la importancia política de la periferia con respecto al centro, si es fundamental para la democracia ya que multiplica los centros de poder y restringe su discrecionalidad, ofreciendo a los ciudadanos una mayor posibilidad de extender su mirada a los asuntos que le conciernen y de dejar el mínimo espacio al poder invisible (1986: 68 y 69)

Cuando Bobbio (1993: 49 y 50) se inclina por la democracia liberal y representativa, advierte que no lo hace en un sentido limitativo, sino lo hace para resaltar que es la única forma posible de democracia efectiva. Por ello, Bovero (2006: 127) advierte que también utiliza el término *democracia social*, o preferiblemente *liberal socialista*, para resaltar que hay precondiciones liberales y sociales para una democracia sustantiva. Así pues, la democracia en Bobbio es punto de encuentro entre liberalismo y socialismo.

Analizando la relación entre el Estado democrático y el Estado burocrático observa que todos los Estados que se han vuelto más democráticos se han hecho a la vez más burocráticos, porque el proceso de burocratización ha sido en gran parte una consecuencia del proceso de democratización (Bobbio, N, 1986: 27 y 28). Pero Bobbio (1993b; 1986: 26 y 27; 2009h: 370) advierte que la relación entre democracia y tecnocracia si es negativa. Lo que Bobbio llama sociedades tecnocráticas son de

especial preocupación, ya que estas limitan no solo las libertades políticas y civiles sino también las libertades humanas. La tecnocracia y la democracia son antitéticas, la democracia se basa en que todos los ciudadanos pueden tomar decisiones sobre todos los temas que le afectan, mientras que la tecnocracia pretende que los que tomen las decisiones sean los pocos que entienden de tales asuntos. Si el protagonista de las sociedades contemporáneas son los expertos, entonces el protagonista en dicha sociedad no es el ciudadano común y corriente (1986: 26 y 27).

Finalmente, Bobbio (1986: 21 y 22) afirma que la democracia moderna nació como método de legitimación y de control de las decisiones políticas en sentido estricto, o de gobierno propiamente dicho, donde el individuo es tomado en consideración en su papel general de ciudadano y no en la multiplicidad de sus papeles específicos, por lo que para la ampliación del proceso de democratización es fundamental el paso de la democracia política a la democracia social.

Socialismo

Para Bobbio (1993a: 86 y 87) es necesario redefinir el socialismo ya que su definición histórica, como eliminación de la propiedad privada y la sustitución de ésta por la propiedad colectiva, no es democráticamente posible y los resultados logrados en los países en que el socialismo se ha concretado no son buenos. También afirma que el igualitarismo es el aspecto más constante y distintivo de la doctrinas socialistas (1993b), que la primitiva connotación del socialismo, lo que tiene en común en sus distintas vertientes, es el antiindividualismo (2009i: 356), que la igualdad es el valor supremo de una convivencia ordenada, civil y feliz (1993b: 53), y afirma que tiene una opinión más alta del ideal socialista que del liberal, ya que el primero puede incluir al segundo pero no al revés, mientras la igualdad no se puede definir en términos de libertad, por lo menos en un caso la libertad se puede definir en términos de igualdad: aquella condición en que todos los miembros de una sociedad se consideran libres porque son iguales en su poder (Anderson, P, 1993: 39)

El socialismo de Bobbio no se reduce al socialismo clásico que se concentra exclusivamente en la esfera económica, sino que presta atención a las desigualdades en todas sus manifestaciones. No se reduce a una teoría socioeconómica, es política en sentido amplio. También es un socialismo de *rule by law* no de revolución.

Bobbio (1984) en su obra *¿Cual socialismo?* Se preocupa especialmente por la compatibilidad entre democracia y socialismo, afirma que la democracia es un ideal más subversivo que el socialismo, que el marxismo se equivoca en el análisis del papel del estado en la sociedad socialista y que la democracia representativa es la mejor forma política de una sociedad libre, propone una democratización de la vida social en general, extender los derechos de libre organización y decisión desde las elecciones hasta la cotidiana de la ciudadanía, siempre que dicha extensión sea practicable.

Uno de los aportes más significativos de Bobbio al análisis del socialismo es su reflexión sobre su relación con el liberalismo, ya que históricamente han tenido una relación antitética radical, intelectual y políticamente, y nuestro autor plantea una superación dialéctica entre los dos, el liberalismo social o social liberalismo.

Bobbio (1989; 2009: 346) reconoce que teóricamente el liberalismo social o el socialismo liberal son ambiguos, ya que la libertad y la justicia son valores supremos límites, complementarios e incompatibles, y atribuidos a sujetos distintos. Así pues, el dilema puede ser resuelto sólo en términos prácticos, y nunca de forma óptima y mucho menos definitiva. El principal conflicto entre liberales y socialistas se da en la esfera económica, específicamente en la propiedad privada, ya que para los socialistas del siglo XIX era la principal fuente de desigualdad y para los liberales es un derecho individual por excelencia. Pero Bobbio rescata las ideas de John Stuart Mill, para Bobbio con Mill comienza la historia del liberal socialismo, y resalta que el principal propósito del progreso social es “la combinación de la más grande libertad personal con la justa distribución de los frutos del trabajo que las

leyes sobre la propiedad no permiten alcanzar” (Bobbio, N, 2009j: 387).

Así pues, el elemento fundamental en el pensamiento de Bobbio para reconciliar socialismo y liberalismo, es abandonar la propuesta de abolición de la propiedad privada, por inconveniente e innecesaria, y se concentra en la igualdad de oportunidades.

Para Anderson (1993: 70 y 71) la reconceptualización que hace Bobbio del socialismo como una democracia económica es insuficiente y tiene un doble objetivo, apropiarse de la legitimación central del orden político existente para la causa del cambio social y evitar el obstáculo ideológico central que se opone a la implementación de ese cambio: la institución de la propiedad privada. Anderson sentencia que este argumento, que también desarrollaron Mill y toda la centro izquierda, tiene la lógica de un circunloquio y su aplicaciones en la vida real no ha dado mayores beneficios.

Nosotros consideramos que Anderson fetichiza la abolición privada. Se debe advertir que el objetivo último es la igualdad, y la abolición de la propiedad privada es solo uno de sus instrumentos, por lo que la pertinencia de su aplicación debe ser sometida a evaluación, y no solo desde el institucionalismo abstracto sino también desde las configuraciones sociales actuales. Históricamente se puede advertir que los regímenes socialdemócratas, en comparación el socialismo real, han armonizado mejor a la libertad y la igualdad.

En atención a estos debates Bobbio (1995: 162 y 163) propone un criterio analítico para distinguir la izquierda de la derecha, y los moderados de los extremistas. En la extrema izquierda se encuentran lo que son a la vez igualitarios y autoritarios como el jacobinismo, en la centro izquierda están los igualitarios y libertarios como los social liberales y los socialdemócratas, la centro derecha se distingue por ser libertarios no igualitarios como los partidos conservadores, y en la extrema derecha los antiliberales y anti igualitarios como los fascistas y los nacistas. Bobbio se ubicaría en la centro izquierda.

Los igualitaristas y los movimientos de izquierda en general parten de la convicción que las desigualdades no son naturales, sino que son construidas social y artificialmente, por lo que proponen políticas progresivas para reducir estas desigualdades como los derechos sociales fundamentales: la salud, la educación y el trabajo (Bobbio, N, 1995). Bobbio sentencia:

El empuje hacia una igualdad cada vez mayor entre los hombres es, como ya observo en el siglo pasado Tocqueville, irresistible. Cada superación de esta y aquella discriminación, en función de la cual los hombres han estado divididos en superiores e inferiores, en dominadores y dominados, en ricos y pobres, en amos y esclavos, representan una etapa, desde luego no necesaria, pero por lo menos posible, del proceso de incivilización. Nunca como en nuestra época se han puesto en tela de juicio las tres fuentes principales de desigualdad, la clase, la raza y el sexo. (1995: 175)

Para Bobbio (1993b: 143 y 152) el problema de la libertad en la contemporaneidad es mucho más complejo, no se reduce a la organización del Estado sino a la organización de toda la sociedad, incluyendo a la esfera de la producción, ya que es en la esfera social donde la falta de libertad es más radical y objetiva, afirmando que: “*No importa tanto que el individuo sea libre respecto del Estado si después no es libre en la sociedad... parece que la dirección del desarrollo histórico ya no es del Estado despótico al estado liberal, sino del Estado liberal a la sociedad liberada.*” (1993b: 143).

Como habíamos señalado, el socialismo de Bobbio se basa especialmente en su preocupación por la desigualdad y la búsqueda de la igualdad de oportunidades a través de la ampliación de los derechos, de la cual distingue dos procesos fundamentales, de positivación y de generalización.

La ampliación de la noción de libertad se produce con el paso de la teoría de la libertad como no impedimento a la teoría de la libertad como *autonomía*. El principal referente en esta transición es Rousseau cuando en el *Contrato social* define a la libertad como *la obediencia a la ley que está*

prescrita por nosotros. En la libertad como autonomía, la libertad no solamente es el no estar impedido por normas externas sino el darse normas a sí mismo, y es sobre la base de este concepto de libertad como autonomía que nace la teoría de la libertad política como desarrollo de la libertad civil. La segunda ampliación del concepto de libertad se produce cuando se pasó de una concepción negativa a una concepción positiva de libertad, cuando se entiende la libertad como *poder* positivo, como capacidad jurídica y material de convertir en concretas las abstractas posibilidades garantizadas por las constituciones liberales. Este momento de la libertad como poder corresponder el momento de la igualdad social, de la igualdad de oportunidades, que se concretan en el reconocimiento de los derechos sociales. Aquí se entiende al Estado no como un objetivo último sino como un instrumento que debe satisfacer algunas exigencias fundamentales de la vida material y espiritual de los Seres humanos (Bobbio, N, 1991).

Estos derechos sociales exigen una nueva forma de Estado, un Estado social, con una intervención activa y una organización de servicios públicos. El paso del Estado liberal al Estado social está marcado por el paso de un Derecho con funciones principalmente proactivo represivas a un Derecho cada vez más promocional, donde los Seres humanos deben ser protegidos y favorecidos. Los derechos sociales requieren para su protección efectiva el aumento de los poderes del Estado, por ello se les puede llamar *poderes* mientras que a los derechos que se garantizan cuando el Estado no interviene es preferible llamarlos libertades. Los derechos sociales también han significado una multiplicación de las especificaciones tanto de sujetos empoderados (según sexo, edad, condiciones físicas) como de materias de empoderamientos (educación, salud, trabajo) (Bobbio, N, 1991; Bobbio, N, 1986: 87, Bobbio, N, 2009k: 538). Finalmente afirma: “una vez comenzada la larga marcha hacia la toma de conciencia por parte de los de abajo, de los derechos derivados de su común pertenencia a la humanidad, es

preciso preocuparse de no ceder y volver atrás.” (Bobbio, N, 2009: 726)

La democracia de Bobbio es liberal y socialista. Su buena sociedad es ante todo liberal, luego demócrata y finalmente socialista, está comprometida con la igualdad y con la libertad, o con la igualdad de libertades fundamentales. O como el mismo prefiere: “yo me reconozco mejor, incluso emotivamente, en el lema *Justicia y libertad*” (2009h: 398)

Reflexiones finales

De la reconstrucción del pensamiento de Bobbio se puede observar una concepción de buena sociedad que tiene como valores últimos la justicia y la libertad. Bobbio es ante todo un liberal por su compromiso con la libertad y el orden, es un demócrata por su compromiso con la paz y el orden, y finalmente es un socialista por su estima a la igualdad de oportunidades.

Bobbio es la principal figura del liberalismo social, de la izquierda moderada, de la centro izquierda.

Reconcilia las ideologías dominantes desde hace ya más de un siglo, el liberalismo y el socialismo, demostrando que no plantean un oxímoron, sino que en la práctica son interdependientes, momento de una antítesis negada y superada, y que el socialismo puede entenderse como el desarrollo natural del liberalismo.

Finalmente, Bobbio resignificó a los clásicos y a su categoría, dinamizó al liberalismo y reconceptualizó y contemporizó al socialismo, lo que lo llevó a abandonar la democracia mínima y abogar por su profundización. Norberto Bobbio (1909 – 2004) es de los autores contemporáneos que abordan con mayor solvencia a la política desde la historia, la teoría y la filosofía; y se distingue por la claridad y precisión conceptual. Su reflexión sobre la filosofía política y sus valores expresados en doctrinas políticas es de especial interés por sus significativos aportes.

Los postulados éticos y el conjunto de ideas expresadas en distintas doctrinas

conducen la vida social y funcionan como principios inspiradores de diversas agendas programáticas, pero sus fundamentos últimos como justicia y libertad no siempre son compatibles y son ponderados de distintas formas por las distintas ideologías. Estos elementos constituyen los parámetros de evaluación para distinguir a las *buenas sociedades*, que es un tema fundamental para el estudio de la política; como afirma Bobbio: “Buen y mal gobierno, antítesis que recorre toda la historia del pensamiento político, uno de los grandes temas, si no el mayor, de la reflexión política de todos los tiempos.” (2009a: 224). Y cuando nos preocupamos no solo por las instituciones sino también por la vida que realmente disfrutaban los Seres humanos, debemos prestar atención no solo al buen gobierno sino a la buena sociedad en conjunto, en palabras de Bobbio: “en la contemporaneidad el análisis del buen gobierno es insuficiente, por lo que ha aumentado el interés por la reflexión de la buena sociedad.” (2009b: 92)

Por ello, el objetivo de este ensayo es analizar la noción de *buena sociedad* en Norberto Bobbio. Para cumplir con este objetivo reconstruiremos tres categorías fundamentales en el pensamiento de Bobbio, Liberalismo, Democracia y Socialismo, haciendo especial énfasis en sus complementariedades y dimensiones antitéticas que el autor supera dialécticamente.

Para seguir leyendo sobre el tema:

Rafael Miranda (2017). “La democracia: cuatro elementos para un concepto”. En: *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, Argentina, 19. 1-15

Rafael Miranda (2017). “La libertad como desarrollo y democracia”. En: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. España, 51 (2). 203-220

Rafael Miranda (2016). “La Socialdemocracia: propuesta de agenda programática (desde y para América Latina)”. En: *Crítica e Sociedade: revista de cultura política*. Brasil, 6 (2). 122-147

Rafael Miranda (2016). “El sujeto contemporáneo: derechos humanos y democracia”. En: *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. España, 47 (1). 71-86

Bibliografía citada

- Anderson, P. (1993). “Norberto Bobbio y el socialismo liberal.” En: P. Anderson, Norberto Bobbio y Umberto Cerroni, *Liberalismo, Socialismo, Socialismo liberal*. Caracas, Venezuela. Nueva Sociedad. 11 – 80.
- Bobbio, N. (2009a). “El buen gobierno.” En: N. Bobbio, *Teoría general de la política*. Madrid, España. Editorial Trotta. 223 – 236.
- Bobbio, N. (2009b). “Para un mapa de la filosofía política.” En: N. Bobbio, *Teoría general de la política*. Madrid, España. Editorial Trotta. 97 – 112.
- Bobbio, N. (2009c). “El fin de la política.” En: N. Bobbio, *Teoría general de la política*. Madrid, España. Editorial Trotta. 183 – 185.
- Bobbio, N. (2009d). “Max Weber, el poder y los clásicos.” En: N. Bobbio, *Teoría general de la política*. Madrid, España. Editorial Trotta. 145 – 172.
- Bobbio, N. (2009e). “Kant y las dos libertades.” En: N. Bobbio, *Teoría general de la política*. Madrid, España. Editorial Trotta. 113 – 126.
- Bobbio, N. (2009f). “De la ideología democrática a los procedimientos universales.” En: N. Bobbio, *Teoría general de la política*. Madrid, España. Editorial Trotta. 449 – 461.
- Bobbio, N. (2009g). “Decreía y conocimiento.” En: N. Bobbio, *Teoría general de la política*. Madrid, España. Editorial Trotta. 418 – 430.
- Bobbio, N. (2009h). “La crítica de los cuerpos intermedios desde el punto de vista de la libertad del individuo.” En: N. Bobbio, *Teoría general de la política*. Madrid, España. Editorial Trotta. 368 – 370.
- Bobbio, N. (2009i). “Los criterios de justicia.” En: N. Bobbio, *Teoría general de la política*. Madrid, España. Editorial Trotta. 341 – 346.
- Bobbio, N. (2009j). “Sobre el liberalsocialismo.” En: N. Bobbio, *Teoría general de la política*. Madrid, España. Editorial Trotta. 383 – 400.
- Bobbio, N. (2009k). “Sobre los derechos sociales.” En: N. Bobbio, *Teoría general de la política*. Madrid, España. Editorial Trotta. 538 – 546.
- Bobbio, N. (1995). *Derecha e izquierda. Razones y significados de una distinción política*. Madrid, España. Taurus.
- Bobbio, N. (1994). *Estado, gobierno y sociedad. Por una teoría general de la política*. Ciudad de México. Fondo de cultura económica.
- Bobbio, N. (1993a). “Correspondencia Perry Anderson/Norberto Bobbio.” En: P. Anderson, N. Bobbio y U. Cerroni, *Liberalismo, Socialismo, Socialismo liberal*. Caracas, Venezuela. Nueva Sociedad. 81 – 108.
- Bobbio, N. (1993b). *Igualdad y libertad*. Barcelona. Ediciones paidós.
- Bobbio, N. (1991). *El tiempo de los derechos*. Madrid, España. Editorial Sistema.
- Bobbio, N. (1989). *Liberalismo y democracia*. Buenos Aires, Argentina. Fondo de cultura económica.
- Bobbio, Norberto (1986). *El futuro de la democracia*. Ciudad de México. Fondo de cultura económica.
- Bobbio, N. (1985). “La crisis de la democracia y la lección de los clásicos” En: N. Bobbio, Giuliano Pontara y Salvatore Veca, *Crisis de la democracia*. Barcelona. Editorial Ariel. 5 – 26.
- Bobbio, N. (1984). *Which Socialism? Marxism, Socialism and Democracy*. Cambridge. Polity Press.
- Bovero, M. (2006). “El liberalsocialismo para Bobbio y para nosotros.” En: *DOXA, Cuadernos de Filosofía del Derecho*, 29. 123 – 129.
- Ferrajoli, L. (2008). “Razón, derecho y democracia en el pensamiento de Norberto Bobbio.” En: L. Ferrajoli, *Democracia y garantismo*. Madrid, España. Editorial Trotta. 90 – 101.

Rafael Miranda Delgado: Director cofundador del Grupo de Investigaciones Sobre Estudios del Desarrollo y Democracia (GISED). Postdoctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela, Doctor en Ciencia Política y Relaciones Internacionales Universidad Ricardo Palma de Perú, Magister en Relaciones Internacionales de la Universidad Andina Simón Bolívar de Ecuador, Estudios Interdisciplinarios en Ciencias Humanas y Economista de la Universidad de los Andes Venezuela.



Recibido 19/9/2018. Aprobado 2/10/2018. VB: 15/12/2018.

LA NOCIÓN DE *UNO* DE HERÁCLITO, PARMENIDES Y EN OTRAS PRIMERAS ESCRITURAS

Dardo Bardier C.
dbardier@gmail.com

Desde que tenemos nociones de las cosas particulares (*una* mano, *una* persona, *un* árbol, *un* cielo, *un* sueño, y la lista sigue), como cada realidad tiene cierto grado de unidad propia, se hizo posible que fuese surgiendo la abstracción orgánica, y luego consciente, de *uno*. Incluso los animales dan muestras de disponer de la noción de uno, un tanto diferente a la nuestra. Pero tampoco todos los humanos tenemos exactamente la misma noción de uno: cambia de época en época, de cultura en cultura, de corriente de pensamiento en corriente de pensamiento y también de persona a persona. Todos usamos la noción de *uno*, pero muy pocos se han destacado en meditar qué significa en general, cuáles son los diferentes modos de ser de lo uno real. No se ha teorizado suficiente, pero sí se hicieron sucesivos aportes a su contenido. En este artículo, con las herramientas que nos da la noción más actualizada de *uno*, intentaremos investigar cómo se creía que era una unidad en los primeros tiempos de los que se tiene escritura. Qué novedades se estaban agregando y qué errores no se podían evitar

Palabras claves: unidad, unión, uno, filosofía inclusiva, escalas de la realidad.

THE NOTION OF "ONE" OF HERÁCLITO, PARMENIDES AND OTHER ANCIENT SCRIPTURES

Since we have notions of particular things (*a* hand, *a* person, *a* tree, *a* sky, *a* dream, and the list goes on), as each reality has a certain degree of oneness, it became possible for organic and then a conscious abstraction of *one*. Even animals show signs of having the notion of *one*, somewhat different from ours. But not all humans have exactly the same notion of *one*: change from era to era, from culture to culture, from one current of thought to another, and also from person to person. We all use the notion of *one*, but very few have stood out by meditating what it means in general, what are the different ways of being of the real *one*. It has not been theorized enough, but there were successive contributions to its content. In this article, using the tools provided by the most up-to-date notion of *one*, we will try to investigate how a unit was conceived in the early days from which we have writings. Which new features were being added and what mistakes could not be avoided.

Keywords: unity, union, one, inclusive philosophy, scales of reality.



LA NOCIÓN DE *UNO* EN HERÁCLITO

De Heráclito de Éfeso¹ se conservan sólo fragmentos y testimonios posteriores de su obra.² No está a mi alcance revisar más que algunas de sus

frases, en el modo en que me han llegado, sólo en cuanto se refieren a *lo uno*.

“A pesar de que todas las cosas están sometidas al devenir... parece como si los hombres no tuvieran de ello ninguna experiencia.” (Fragmento 1) Dadas nuestras restricciones orgánicas, heredadas, evolutivas, culturales y aprendidas, sucede que nuestro cuerpo y cerebro separan claramente, sin necesidad de pensarlo conscientemente, la *cosa* del *movimiento*. Le da canales de procesamiento diferentes para luego relacionarlos. Pero **en la realidad no hay algo real sin cambio, ni cambio real que no sea de algo**. Cuando una realidad tiene muy poco movimiento aparente para nosotros, o poco efectivo para el

¹ Heráclito nació en -544.

² *Parménides, Heráclito*: 194 y ss.

caso, nos permite abstraer la noción de *cosa*; y cuando tiene muchos cambios nos permite abstraer la noción de *movimiento*. La frase de Heráclito es, pues, completamente realista, sólo faltaría ajustar un poco tal noción de *devenir* (pues nunca lo es perfectamente: hay devenires más homogéneos y otros más heterogéneos, más rápidos y más lentos, perceptibles e imperceptibles, incluso algunos son tan lentos y a sacudones, que funcionan y se perciben como sucesiones de estados y cambios). Además, él **distingue la realidad-para-todo de la realidad-para-nosotros**, la experiencia, y, dentro de ella, nuestra experiencia sentida. Ya se sabía que, lo que nuestros sentidos nos dan, aquí, no es tal cual la realidad allí.

“*Si todas las cosas se volvieran humo, las narices las distinguirían.*” (Fragmento 7) Las unidades reales, allí, emiten realidades de distintos tipos. Por ejemplo: luz, calor, sonido, olor, y quizá humo. Cada tipo de emisión es capturada por uno o más sentidos especializados. Si las diferencias son muy tenues, como sucede en el humo, y no somos capaces de diferenciarlas con la vista, quizá podamos distinguir las mejor con el olfato. Está, pues, hablando de la **acuidad**, capacidad de distinción, máxima definición o poder separador.³ Aunque nuestro organismo le da gran preferencia a lo visual, las diferencias delimitadoras de una unidad real pueden serlo en otro tipo de mensajero que la luz. **Lo uno real es mucho más que su forma visual.**

“*Diversas aguas fluyen para los que se bañan en los mismos ríos.*” (Fragmento 12) Esta frase quizá sea predecesora de “*El enjambre y las abejas*” de Bachelard, y atiende a que: **cada todo tiene una duración diferente que la de sus partes.** En lo micro, las moléculas de agua que pasan, nunca son las mismas, pero en lo meso, el mismo río permanece con pocos cambios, unas veces débil, otras desbordante. Las partes pueden cambiar y el todo mantenerse. A veces las realidades interactúan más por su todo y a veces más por sus partes. El Sol sigue iluminándonos, pero lo que nos envía cambia constantemente, no son los mismos fotones.

“*¿Cómo puede uno ponerse a salvo de aquello que jamás desaparece?*” (Frag. 16) En la realidad, no hay modo de que algo real y finito *jamás desaparezca*, no tenga fin. Sólo el universo infinito y eterno no tiene fin en ningún sentido, *jamás desaparece*. Tampoco tiene fin

la más mera existencia, ni el vacío. Y jamás dejarán de haber las infinitas interacciones finitas entre realidades finitas. Siempre nos llegarán radiaciones. El modo de ponerse a salvo de la intemperie del universo es tener algo que nos acompañe y nos proteja de lo que proviene de él, cuando somos parte de una unidad mayor que nos acoraza. **Uníos**, pues. En las muy micro escalas, cada radiación de alta frecuencia, que nos llegue del universo a nuestro alcance, quizá pasará por nosotros rápidamente (si no la interceptamos), pero en las meso escalas, jamás dejarán de llegarnos.⁴ Nos ponemos a salvo uniéndonos sinérgicamente y dándonos cobijo mutuo ante la intemperie o lo que nos ataque. Haciéndonos mutua y quizá regulado cobijo. Esta es la más elemental ventaja de unirse.

“*Las cosas se dispersan y se reúnen de nuevo, se aproximan y se alejan.*” (Frag. 91)⁵ El infinito y eterno universo contiene infinitas unidades finitas que nacen, crecen, decrecen y se convierten en diversas otras unidades.⁶ Lo que sale de *un* lugar necesariamente irá a parar a otro *un* lugar. Toda realidad es emisora y receptora. Sus nociones de *uno* son muy adelantadas para su época.

⁴ En trabajos anteriores hemos discutido la noción y realidad de *infinito*, en especial en *Categorías Inclusivas*, capítulo I: *Escalas extremas del universo*. En este trabajo nos centraremos en lo finito, aunque en ocasiones es útil mencionar lo infinito y eterno para encuadrar un tema.

⁵ “*Los conjuntos infinitos pueden tener una infinidad de tamaños diferentes.*” *Temas* N° 23. *Las ideas de infinito*: 39.

⁶ No se trata sólo *crecer* en *tamaños*, sino también cualquier otra variable o conjunto de ellas: las infinitas realidades tienen infinitud de tiempos, consistencias, formas, movimientos, etc. Pero la noción de *conjunto-infinito* debe ser criticada, pues los conjuntos reales, si quieren serlo, si quieren distinguirse en algo de los demás, necesariamente son *conjuntos-finitos*. Extrapolar la idea de *conjunto-finito* hacia la de *conjunto-infinito* debe ser cuidadoso, pues no es la misma idea de *conjunto* la que se usa para unos que para otros: una es concreta, actual, limitada, y la otra es una suposición ideal que probablemente sea cierta, pero sólo como un **seguir y seguir habiendo conjuntos finitos**. El infinito, no es un conjunto, ni tiene nada funcionalmente en común además de la más mera existencia, y no tiene límites, pues fuera del universo no hay algo con qué tenerlos. El todo de todos los todos, no es un conjunto para su afuera, pues no hay tal afuera. Toda parte concreta, integral, entera y total del universo, es finita. Lo que se imaginan infinitas son las gamas, propias de los aspectos que están presentes en quizá todo: las categorías.

³ *De la visión al conocimiento*: Capítulo 2: *La acuidad humana*.

“Lo frío se calienta, lo cálido se enfría, lo húmedo se seca, lo seco se humedece.” (Frag. 250) Heráclito estaría estableciendo que cada aspecto, cualidad o variable de cada unidad real termina yendo hacia su contraria. Pero en lo real se constata que lo cálido también puede hacerse más cálido, y lo seco puede ser aún más seco. Lo unido puede volverse aún más unido o puede desunirse. **En los hechos, cada variable necesariamente cambia de valores, y puede, o no, ir hacia su contraria.** Mientras no cambie de valores demasiado, podemos estirar la noción de la variable y decir que sigue siendo la misma. Sólo nos resulta un cambio radical de aspecto cuando se acerca demasiado a su contrario, pues ya no podemos hablar de *menos cálido*, sino que tenemos que hablar de *frío*, que no es lo mismo. Cuando la cuantía cambia, al final cambia la cualidad. Cuando en su gama de valores va demasiado hacia su contrario, se convierte en su contrario. Lo cual es una verdad parecida a una tautología. O sea, puede haber avance hacia más de lo mismo o hacia menos de lo mismo y, si los humanos seleccionamos cuál extremo atender y cuál no, aparece tal ley. Pero es cierto, siempre hay un punto de quiebre en que lo cálido no puede ser aún más cálido, pues la realidad va cambiando con ello y su organización real no puede estirarse más en una misma dirección y entonces, cambia de dirección o se rompe. Y si no puede ser más cálido, y necesariamente debe cambiar, pues su mundo cambia, necesariamente luego de un pico, enfría. Y lo frío terminará calentándose.

Resumiendo: la unidad para Heráclito es plural, cambia, deviene, y cuando es real, es mucho más de lo que vemos de ella. Aunque cambia, a cierta escala quizá siga siendo casi lo mismo, pero no lo será en otras. La unidad protege sus subunidades, tiende a un extremo, pero luego al otro. Buena parte de estas adelantadas ideas no se entendieron por milenios, incluso hoy.

LA NOCIÓN DE UNO EN PARMÉNIDES

*A ti te es dado aprender todo esto y cómo las apariencias tendrían que aparecerse para siempre como la realidad total.*⁷



De Parménides⁸ hay documentación fragmentaria e intrincada. La obra conocida de él se dedica al tema de la unidad, por la vía de lo que allí es, y por la vía de lo que se opina de ello.

“El Ser es y el No-Ser no es.”⁹ Aquí se abren varias interpretaciones: –A- Si se refiere al universo infinito y eterno, él existe, pero lo que no es él, no existe. No hay otra posibilidad que: la palabra *uni-verso* lo diga todo, y si es todo, fuera de él no queda más que nada. Esto es según la razón, pues los sentidos no tienen modo de darnos directamente el universo. –B- Si se refiere a la más mera existencia, de infaltable e infinita extensión, pero de infinitesimal intensidad, es cierto, la existencia existe y la no existencia no existe.¹⁰ –C- Si se refiere a los seres finitos, a las unidades concretas, no hay modo de aceptar tal opinión, pues cuando allí no hay un cierto qué y cómo, necesariamente hay otro qué y cómo, pues allí siempre existe realidad. No hay bolsones de nada, ni lo irreal puede mezclarse con lo real, salvo en nuestra imaginación.¹¹ Las realidades concretas no desaparecen como existencia, sólo transforman su qué y cómo, o, mejor dicho, se reorganizan, re-ensamblan o re-agrupan o agregan en una o varias realidades nuevas.

“El Ser es increado e imperecedero”¹² –A- El eterno universo, como contiene toda la realidad, es ajeno a generación y corrupción, no puede nacer de la nada ni terminar en la nada. –B- La existencia no ha sido creada a partir de lo no existente, ni puede convertirse en no existente. –C- Para las unidades concretas, finitas, la frase es obviamente falsa. Todo qué y cómo concreto necesariamente nace, crece, decrece y desaparece. Sin embargo, es cierto que la sucesión de realidades finitas es *increada e imperecedera*. La serie de realidades finitas es infinita.

“Puesto que posee todos sus miembros es inmóvil y no conoce fin.” –A- Si el eterno universo (todo dicho con una sola palabra) es el todo de todos los todos, no hay exterior adónde ir, ni de dónde venir, no hay espacio ni tiempo exterior dónde moverse, y además no tiene límites, fines o bordes con algo que le fuese exterior, pues no lo hay.¹³ O sea, la cita es realista. –B- Dado que la más mera existencia no tienen *miembros*, no puede estar

⁸ Parménides, nacido entre el -530 y el -515.

⁹ Parménides: 49.

¹⁰ Noción de existencia. *Escalas Cooperantes*, capítulo 1.

¹¹ *Nada se crea, nada se pierde; todo se transforma.* Lavoisier.

¹² Parménides.: 52.

¹³ *Ib.*: 52.

⁷ Parménides: 49.

refiriéndose a ella. -C- Tampoco esto es aplicable a las realidades de nuestro mundo, todas móviles y con límites. Hasta aquí, parecería que Parménides está hablando sólo del universo.

El Ser es “uno y continuo”¹⁴, -A- Si se refiere al eterno universo, es claro que es uno, pues no hay ni puede haber dos universos. Y respecto a su exterior, que no tiene, le sería como continuo. Pero, si él ya sabe que no hay tal exterior, dónde ser continuo respecto a él, no tiene sentido mencionarlo. -B- Si se refiere a la mínima mera existencia, ella es *una sola*, de extensión infinita y consistencia infinitesimal, y es cierto que *es continua*, pues no tiene ni un lugar ni un momento en que deje de existir, o sea, es sin interrupciones, aunque, en el modo de existir, en el qué y el cómo, sí tiene límites que separan y unen a las unidades. -C- Respecto a los *unos* concretos, finitos y cambiantes, es cierto que, si son inclusivos, al final, el todo de todos los todos es Uno, pero ni éste, ni ningún ser concreto es perfectamente continuo. Hay momentos en que parece hablar del universo y otros de la existencia, pero nunca de las unidades concretas a nuestro alcance.

“O ha de existir absolutamente o no ser del todo.”¹⁵ -A- Si se refiere al eterno universo, si él es el todo de todos los todos (*totus*), no tiene relatividad con otro algo externo, extra universal, porque no lo hay, o sea, sí, es absoluto. Pero aquí surge una confusión: está concibiendo el exterior del *totus* como el de una unidad concreta cualquiera, pero ello no es correcto: ser infinito no significa ser lo más grande, que no lo hay, sino seguir y seguir siendo cada vez más grande, lo cual implica que en cada escala, justo antes de superarla, sí que hay relatividad, aún no es absoluto, que es lo que sugiere en la segunda parte de la frase: y si no es absoluto sólo estamos en una escala del eterno universo, pero aún no en él completo. -B- Si se refiere a la más mera existencia, ella es sin relatividad de tan mera que es, y si no fuese absoluta, es que no sería suficientemente mera existencia, y entonces tendría algo de qué y cómo. Parecería, pues, estarse refiriendo a la más mera existencia. -C- No se refiere a las realidades finitas, que tienen muy poco de absoluto.

“¿Cómo en el curso del tiempo podría ser destruido el Ser? ¿Cómo podría llegar a existir?”¹⁶ -A- Si el eterno universo es el todo de todos los todos, incluye todo el tiempo.

Antes del tiempo no hubo nada, por lo cual no puede venir de antes, no puede crearse. Y luego del tiempo no hay nada, por lo cual lo real no puede entrar en un después-nada. -B- La existencia no tiene modo de dejar de existir, ni de empezar a existir, porque en ambos casos tendría que tener antecedentes en lo inexistente o tener consecuencias en lo inexistente. -C- Las unidades concretas sí pueden ser destruidas y llegan a ser, pero su pregunta se volvería innecesaria.

“No es igualmente divisible, puesto que es todo homogéneo”¹⁷ -A- El universo infinito y eterno, entendido desde fuera, no tiene modo de dividirse en dos sub universos, pues no hay tal afuera. Por dentro, sí, tiene infinitas divisiones, nunca perfectas, nunca inefectivas. Por fuera sería como *un* todo homogéneo, pero por dentro es heterogéneo/homogéneo. -B- Si se está refiriendo a la más mínima mera existencia, no hay manera de dividirla pues ya es tan elemental que no es divisible. La existencia es homogénea. La existencia es sin grados, pero los qué y los cómo sí que los tienen. -C- Y se da de bruces en la experiencia cotidiana, pues todo lo finito es divisible/indivisible, homogéneo/heterogéneo, aun cuando no logremos distinguir sus partes y cambios. Tal parece que aquí está refiriéndose a la existencia.

“Nada hay de más que llegue a romper su continuidad, ni nada de menos, puesto que todo está lleno de Ser.”¹⁸ -A- El eterno universo no está lleno de eterno universo, sino de realidades en distintas escalas, aunque nunca en escalas cero, pues eso sería la nada. -B- Lo que dice es aplicable sólo a la más mera existencia. Quizá Parménides confundía Ser con existencia.

“De ahí la condición de todo continuo, que el Ser toca al Ser.” -A- No hay modo que un universo toque a otro universo porque entre ambos serían un solo universo mayor. -B- La existencia toca sin límite a la existencia adyacente. Nunca deja sitio real para la no existencia. No hay modo que el Ser toque al No Ser. No es que le toque, es que continúa sin límites, es casi lo mismo sin parar. -C- Si por Ser se estuviese refiriendo a los seres finitos, ellos sí se tocan y nunca hay *la nada* entre ellos. Pero tal continuidad es relativa a su en-sí y su en-relación.

Compara el Ser con la masa de una esfera bien redondeada, que era lo más parecido a su idea de homogeneidad de Ser.

¹⁴ Ib.: 52.

¹⁵ Id.: 52.

¹⁶ Ib.: 53

¹⁷ Ib.: 53.

¹⁸ Ib.: 53.

Luego intenta extender estas nociones generales al campo de las unidades concretas (con lo cual reconoce que no estaba hablando de ellas), pero entonces no se contaba con conocimientos suficientes para hacerlo bien.

Segrega sus visiones generales presentándolas como dichas por una diosa, como un *sistema universal* aportado por ella, y luego deja paso a las opiniones de los mortales. Aunque no avanza mucho más en la noción de *uno*, sí nos dice que no hay lugar real sin él.¹⁹

En conclusión, su noción de *uno* finito no escapa mucho de la bola de billar en estado quieto, pero ya reconociendo que hay algo en ella, su más mera existencia, que es continua con todas las demás cosas, que la nada no existe, y que todo está lleno de existencia, sin principio ni fin.

LA NOCIÓN DE UNO EN ALGUNAS ESCRITURAS RELIGIOSAS

Comentaré brevemente la noción de unidad que se evidencia en algunas frases de unos pocos textos antiguos, sin opinar sobre sus otros contenidos. Atenderé exclusivamente cómo algunas personas describían la unidad de las cosas, según lo que hoy lee en las traducciones de lo que entonces escribieron.²⁰ Es claro que no son textos dedicados a la filosofía y, aunque la noción de *uno* es usada profusamente, no se la teorizada expresamente.



Si tomamos los primeros escritos del *Antiguo Testamento* no es difícil comprobar que se usaba una noción de unidad muy elemental: *un* libro, *un* dios, *una* creación, *una* tabla de leyes, mediante un lenguaje que dependía completamente de la riqueza o pobreza de

los conocimientos vulgares e ilustrados que se disponían en esa época sobre lo meso cotidiano, mundano. Era imposible que adivinaran todo lo

¹⁹ *Sistema*, en el sentido de estructura ordenadora de los componentes más cardinales, pero que no atiende los detalles de los detalles.

²⁰ El texto que aquí comento es la traducción de Cipriano de Valera, de principios del siglo XVII, luego impresa en Gran Bretaña, sin fecha (quizá 1938), por lo que probablemente contiene expresiones que no existían en los textos originales. La datación de los textos originales es borrosa. Hay quienes entienden que pudieron haberse empezado a escribir por el siglo VI a.C. y haber continuado hasta varios siglos d. C.

que hoy se sabe de la realidad micro y macro. Ni tenían microscopios y telescopios.

Había un gran quiebre cognitivo en la cultura de hace milenios en la región en que se escribió. Sucedió en varios niveles: -1- Entre la base orgánica y burdamente intuitiva del conocimiento generalizado de cada pueblo, y los valiosos pero escasos aportes realistas, que tarde, mal y nunca les llegaban provenientes de los pocos sabios de la época. -2- Entre los conocimientos de datos verificados de entonces y los conocimientos verificados disponibles hoy. -3- Entre la incapacidad de entonces para ordenarlos y explicar la realidad, y lo que hoy se puede explicar fácilmente. Todo ello se trataba de solucionar con fe en que había algo que ordenaba todo, y quizá los humanos podríamos llegar a entenderlo, algún día. Pero la preocupación por entender *lo uno* ya estaba latente en las incontables personas que contaron, escribieron, seleccionaron, resumieron y protegieron estas ideas. *Lo uno* está omnipresente en todo lo escrito. Cada cual lo concebía según sus conocimientos, sus creencias, sus intereses. Y las sucesivas reescrituras y traducciones agregaron las suyas.

“*En el principio creó Dios los cielos y la tierra.*” (Genesis 1-1) Tenemos, pues, *1 principio, 1 creación, 1 dios, 1 cielo* compuesto de plurales cielos y *1 tierra*. Es decir, la noción de *uno* ya había sido abstraída y se usaba, más que nada, por su todo, apenas reconociendo sus partes. Al hablar de *tierra* no se estarían refiriendo a las superficies de infinitos planetas que hoy se conocen, ni a todas las del planeta, sino solamente a lo muy poco que, quienes redactaban, conocían de nuestro planeta.

En seguida se nos advierte que “*la tierra estaba desordenada y vacía.*” Para saber que algo está desordenado hay que tener previamente la idea de orden. El orden, ensamble u organización es lo que relaciona las partes entre sí y con su todo. Pero la noción de *orden* también evolucionó y es claro que cuando se hoy dice *orden*, pensamos en computadores, programas, ciudades de decenas de millones de habitantes, democracia, sistema solar, etc., pero, en aquella época, se pensaba en brazos y piernas de la persona, tribus, vencidos y vencedores, esclavistas y esclavos, reyes y lacayos, etc. Casi no había modo de reconocer la complejidad inclusiva de *lo uno* real que hoy algunos saben reconocer.

Y los escritores de ese momento, con su grupo, pasan a explicitar el *todo* aludido, describiéndolo sucesivamente por sus partes, que existirían simultaneas, o no. Es decir, *lo*

uno inicial se divide y compagina en otros unos menores. Empieza por ubicar las grandes unidades que por entonces quizá ya se concebían popularmente.

En varias de las citadas *creaciones* inanimadas no se establece jerarquía, simplemente se ensamblan en un todo, pero en seguida se dice que, el hombre, “*señoree ... en toda la tierra y en todo animal*”. La unidad hombre y la unidad tierra no la imaginaban, pues, como la unidad mayor que implica la humanidad-naturaleza, como mutuamente cooperantes, sino que una unidad existiría sólo para ser explotada por la otra. No es de esperar otra cosa de una época en donde unos hombres mataban y sometían a otros, y todos explotaban la naturaleza. Y en seguida se refuerza esta idea crudamente jerárquica, un modo cooperante en el *nos*, pero anti cooperante en el *nosotros*, y peor en el *nosotros-con-la-tierra*: “*fructificad y multiplicad, y henchid la tierra, y sojuzgadla y señoread*” (G: 1-28) No se concibe, ni se promociona, una unidad óptimamente pluri-polar, mutuamente cooperante, que busque una armonía general, sino sólo una unidad unipolar, al exclusivo servicio del hombre macho, con sus jerarquías propias. No es difícil darse cuenta que tales nociones arcaicas de la unidad del mundo sometido al hombre (que llegan hasta hoy), dependen directamente de las restricciones humanas, evolutivas, colectivas y de aprendizaje personal para conocer y concebir el mundo.²¹

Sin embargo, tal *señoreo* no es gratuito, el hombre debe *sudar* (G: 3-19), es decir, además de aprovecharse del mundo, se debe aprovechar de su cuerpo, trabajar para poder comer. De aquí quizá sale la idea de que vivimos exclusivamente de nuestro trabajo, cuando lo real es que vivimos, aún hoy, en gran parte de explotar la naturaleza, a los demás hombres e incluso a nuestro cuerpo.

Luego se menciona un detalle contradictorio en cuanto a la unidad de dios, cuando dice: “*He aquí que el hombre es como uno de Nos sabiendo del bien y del mal.*” (G, 3-22) Es claro que, si dice “*Nos*” es que son plurales dioses. ¿Eran uno o eran varios?

La *unidad del pueblo* relatada (“*Era entonces toda la tierra de una lengua y unas mismas palabras.*”) estaba muy lejos de ser total y luego se darán profusas pruebas de que entonces había distintos dioses y culturas. Por ello se volvía necesario reforzar la unidad de un pueblo considerado: “*Hagámonos un nombre,*

por si fuéramos esparcidos sobre la faz de toda la tierra.” (G, 11-4) Esto es muy claro: existíamos, no éramos 1 y no teníamos 1 nombre, pero ahora nos une 1 creencia y necesitamos 1 nombre. “*Jeová nos ha enviado para destruirlo.*” (G, 19-13) Es decir, ya somos 1 capaces de destruir a algún otro 1, por orden de 1 dios. “*Quitad los dioses ajenos que hay entre vosotros y limpios y mudad vuestros vestidos*” (G, 35-2). Se cree que hay algo que está entre *vosotros* (los que escuchan o leen eso, parte del *nosotros* de aquella época), y como entonces los concebían como ajenos, había que destruirlos y limpiarlos. Una limpieza organizativa, étnica, religiosa y cultural. Esto es un llamado a que se unan los *nos* para hacer la guerra civil contra los *otros*, y contra extranjeros, no dejando lugar para el *nos-otros*, y menos para el *vosotros*, salvo del modo jerárquico. Y por ese camino los *nos* deben dar más muestras de unidad social: “*Será circuncidado todo varón de entre nosotros.*” (G, 17-10) “*No podemos hacer esto de darle nuestra hermana a hombre que tiene prepucio; porque entre nosotros es abominación*” (G, 34-25) No sólo es una orden uniformadora, es también un nuevo modo de dividir, de partir a la comunidad. De este modo las tribus se unen entre sí por un rasgo cultural en común, y a la vez se segregan del resto. “*Porque toda la tierra que ves, la daré a ti y a tu simiente para siempre.*” (G, 13-15) Esto se parece a un permiso eterno para ocupar, hasta donde se pueda ver, los suelos de otras unidades. “*Júrame aquí por Dios, que no faltarás a mí, ni a mi hijo ni a mi nieto.*” (G, 21-23) O sea, se hacen pactos a nivel de estirpe de unidad parcial, de fidelidad, de compromiso con la unidad propia y contra otras unidades. La unidad débil pasa a servir a la unidad más fuerte. No son relaciones entre unidades armónicas, integrales, ni enteras, ni recíprocas, ni justas, ni equitativas, son relaciones de dependencia, de explotación, por lo que los descontentos y las divisiones proliferan. “*Dos agentes hay en tu seno, y dos pueblos serán divididos de tus entrañas: y el un pueblo será más fuerte que el otro pueblo, y el mayor servirá al menor.*” (G, 25-23) Mayor en cantidad no quiere decir más fuerte. El de mayor población (y precisa: “*quieto, que habitaba en sus tiendas*”) servirá al de mejor organización (“*diestro en la caza*”). “*Crece y multiplicate; una nación y un conjunto de naciones procederá de ti.*” (G, 35-11) “*Jehová lo llamó... diciendo: Así dirás... vosotros seréis mi especial tesoro sobre todos los pueblos.*” (E, 19-

²¹ *Categorías inclusivas*, capítulo 13: *La organización es animada y animada.*

5) Esto es lo que dice el escribiente de lo que habría dicho su dios, prefiriendo y segregando a su pueblo de los otros. Y ello, obviamente, no es por el bien de todos los humanos en general, sino sólo para beneficio de ciertas tribus y de sus poderosos. No se habla de crecer como armónica unidad nación, ni como unidad humanidad, sino crecer usurpando lo otro (ya sea humano o el resto de la naturaleza).

La noción de *jerarquía*, en el sentido de dominio de unos sobre otros, las pleitesías, las sumisiones, existen en la naturaleza como ley del más fuerte: lo masivo se impone a lo menos masivo, la fiera a su presa, y en los humanos induce a mandar y obedecer: surgiendo las figuras de rey de reyes, reyes, duques, capitanes, mayores, mayordomos, terminando en esclavos, esclavas, animales y cosechas. En ese orden. Todo esto, en aquella época significaban algo simple de entender: yo te mando a ti y tú no me mandas a mí. La ley lineal del picoteo de las gallinas. Una ley del más fuerte, no necesariamente mortal. Unos creyentes dominantes versus otros creyentes dominados, como polos opuestos que se imponen por momentos, que se pisan para no ser pisados. Así, las incontables masacres relatadas en estos escritos se justificaban en que no podía quedar nadie de quien temer venganza. Y, por este camino de peligrosos pensamientos útiles en medianas escalas (tribu) y suicidas en gran escala (naciones, humanidad), poco y nada podía haber de colaboración entre pueblos, que con tales criterios sólo podrían crecer imperando. Son nociones arcaicas que produjeron y producen crueldades y millones de millones de víctimas, pero que no pueden achacarse a quienes las escribían, ni a quienes las promovían, ni a pueblos, ni a religiones, sino que eran las quizá inevitables maneras pensar de la humanidad primitiva, ignorante y desconsiderada.

Sin embargo, todo esto transcurre de modo diferente según la escala del caso: en el comercio y en la producción comerciada, en la negociación de la mercadería, aunque lo central anduviese a los tumbos, a veces el intercambio entre lo local medraba, había ciertos tipos de colaboración, pues todos ganaban: las personas, las tribus, los poderosos, los productores, los comerciantes, los trabajadores, etc. O sea, si el progreso no podía avanzar por un nivel de lo colectivo, a veces podía hacerlo por otro. Pero como lo tribal, reforzado por ritos y creencias, predominaba, las guerras proliferaban, aunque perjudicaran el vivir y el progreso de lo humano en todos sus niveles. Y

los líderes, usurpando las creencias, en beneficio propio o de su grupo, prometían castigos para los que desobedecieran o no pagaran tributo, impuesto, vasallaje o peaje. *“Entonces el pueblo murmuró contra Moisés... Allí les dio estatutos y ordenanzas...”* (Éxodo, 15-24) La conexión causal sugerida es: para los desórdenes (divisiones) no alcanzaba con castigos tipo diente por diente, sino que se debía crear ordenanzas unificadoras. Pero los desórdenes seguían, y *“Entonces el suegro de Moisés le dijo: No lo haces bien.”* (E, 18-17). *“Y enseña a ellos las ordenanzas y las leyes, y muéstrales el camino por dónde anden y lo que han de hacer.”* (E, 18-20) Para dominar, ordenar convenientemente. Y rodearse de personas que antepusieran el bien de un grupo, disfrazado de bien de todos, sobre el propio, o sea, buenos agentes de los poderes reinantes: *“Varones de verdad, que aborrezcan la avaricia.”* (E, 18-21) La corrupción, base de los más poderosos, no debía expandirse a otras capas de la comunidad. Y propone ordenarlos mejor, reconociendo la dialéctica de las escalas de la comunidad: *“Y constituirás á éstos sobre ellos caporales sobre mil, sobre ciento, sobre cincuenta y sobre diez”* (E, 18-21) *“Los cuales juzgarán al pueblo en todo tiempo; y será que todo negocio grave lo traerán a ti, y ellos juzgarán todo negocio pequeño.”* (E, 18-22) Esto es delegar autoridad. Es una administración por escalas que conjuga lo central y lo local. Pese a su objetivo jerárquico, es una gran mejora organizativa, que traerá gran unidad interna al pueblo que la adopta, lo fortalecerá y lo diferenciará de los vecinos.

Y entonces surgen los primeros mandamientos. No es difícil notar que casi todos se refieren a la unidad y a las relaciones inter escalares de la unidad: Un dios. Nada de ataques a su unidad. Un descanso sincronizado para todo el pueblo. Honrar la unidad familia. No matar otra persona, pues perjudica a la unidad familia y a la unidad tribu. No desunir el matrimonio. No restar propiedades a otra unidad. No debilitar la unidad del otro. Estas leyes de unidad colectiva, preservando la unidad persona, la unidad persona-propiedad, la familia, la comunidad y aduciendo unidad con lo divino, fueron, en su momento, un gran avance (aunque ya había otras leyes en otros pueblos cercanos y lejanos) y quizá permitieron empezar a superar la escala tribu y fortalecerse internamente, al grado de permitir vivir en paz y cooperando en aglomeraciones mucho mayores, mejor protegidas. Sin embargo, el modo de concebir la relación causal entre

unidades era un tanto mecanicista, sistémico y exclusivista: haces algo prohibido, puedes perder algo tuyo. Había un castigo para cada incumplimiento.

En el *Nuevo Testamento* se introduce un nuevo criterio. Hasta entonces las relaciones humanas se concebían sometidas a una elemental ley causa-efecto: ojo por ojo. Comercial, debes pagar por lo que hiciste. El pecado es penado. Hace un par de miles de años aparece una visión menos inmediatista, de visión no tan corta, no tan elemental (a escala de un diente por un diente se está olvidando que las personas no son algo independiente de sus amigos, familia, pueblo y reino). La realidad no interacciona exclusivamente en un sólo nivel, ni en un solo aspecto. “*No sólo con pan vivirá el hombre.*” (S. Mateo, 4-4) “*¿No es la vida más que el alimento y el cuerpo más que el vestido?*” (S. M., 6-25) Aparece la idea de que no somos meros mecanismos que se alimentan y andan, somos mucho más integrales: el humano también convive con todas sus propiedades, pero, sobre todo, estaría su ser intelectual, y colectivo, escapando al nivel de su visualizado cuerpo. “*Os haré pescadores de hombres*” (S. M., 4-19). No ya líderes que mandan y dan ordenes, ni asesinos que vencen y castigan, ni jefes que inducen y obligan, ni comerciantes buscando ganancia, sino manipuladores de voluntades en pro del nuevo criterio. “*Bienaventurados los mansos... los que tienen hambre y sed de justicia... los misericordiosos... los de limpio corazón, los pacificadores.*” (SM, 5-5, 6, 7, 8 y 9) Esto no encajaba con la concepción de unidad que se puede leer en los textos anteriores. No condice con la lógica causa-efecto del tipo: si tengo más cosas, soy más. Porque ese *más* se suele medir de un modo muy parcial, por el dinero, las propiedades, el patrimonio, la herencia, el poder, la fuerza. Hasta ese momento, la lógica jerárquica (aún en los que creían a un dios como el máximo jerarca) producía una gradación no solamente jerárquica de poder administrativo, sino también de poder económico para hacer adquisiciones y ser servidos. Pero sucede que, los seres animados, los seres vivos, los humanos, son mucho más que lo que tal vara individualista (idiota) y mecanicista mide. Y el humano responde vivamente, no meramente reacciona, de modo diferente a diferentes escalas de diferentes aspectos, por sólo ser una unidad animada. Empiezan, entonces, según el nuevo criterio, a contar otras interacciones sociales: la amistad,

la camaradería, el amor, el pacifismo, el bien común. “*No resistáis al mal; antes a cualquiera que te hiriere en tu mejilla diestra vuélvele también la otra.*” (SM, 5-38) Esto liquida el “ojo por ojo.” No se trata de dejarse hacer cualquier cosa, sino de tolerar hasta cierto punto, en bien de la unidad con el otro y con los otros: “*Amad a vuestros enemigos, bendecid a los que os maldicen, haced bien a los que te aborrecen...*” (S. M. 5-44) Obviamente, no hay modo de amar al que te mató. Pero este criterio da un margen importante para poder convivir con muchos más humanos diferentes, con diferentes opiniones, creencias y fidelidades. Los pueblos se pueden unir, la era de las tribus empieza a terminar. “*¿Cuántas veces perdonaré a mi hermano que pecare contra mí? ¿Hasta siete?*” (S. M. 18- 21 y 22) Y se le contesta: “*hasta setenta veces siete.*” Medio millar no es lo mismo que dos mejillas, pero tampoco es infinito. Pero eso es sólo para los hermanos, vecinos, pueblos, unidades muy semejantes. Nada dice de no guerrear contra los lejanos. Y para aclarar que la convivencia no se trata meramente de riqueza y poder: “*Más liviano trabajo es pasar un camello por el ojo de una aguja que entrar un rico en el reino de los cielos.*” (SM, 19-24) No está hablando de lucha entre ricos y pobres, sino de unidad cooperante aún con los que hacen mal a otros.

La máxima de convivencia de Kant tiene un precedente claro: “*Todas las cosas que quisierais que los hombres hiciesen con vosotros, así también haced vosotros con ellos.*” (S. M., 7-12) “*Amarás a tu prójimo como a ti mismo.*” (S. M. 22-39) El *prójimo* no es el que está lejos, sino próximo, no es una invitación a amar a la humanidad, sino al vecino. “*Ninguno busque su propio bien, sino el del otro.*” (P, 10,-24) “*Y considerémonos los unos a los otros para provocarnos al amor y a las buenas obras.*” (Hebreos 10-24) Las unidades semejantes deben tratarse mejor tendiendo a una unidad sinérgica mayor.

Hay otra novedad conceptual: una misma unidad compone otras unidades que pueden ser muy diferentes, o sea, una parte puede ser de dos o más todos: “*Pagad a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios.*” (S. M., 22-21) Esa frase está muy adelantada para su época: hay unidades especializadas, permeables y solapadas a otras. Deben respetarse las relaciones de las partes con ambos todos. Y también se reconoce que hay jerarquías que no deben respetarse, pues denuncia que hay quienes “*Aman los primeros*

asientos en las cenas, y las primeras sillas en las sinagogas.” (S. M., 23-6) La noción de grado viene de las gradas, en las que los poderosos se sentaban adelante. “*Todos vosotros sois hermanos.*” (S.M., 23-8) O sea, son unidades diferentes, pero con similares derechos y obligaciones para la comunidad.

Entonces, para la unidad de los nuevos creyentes, ya no importaba el rasgo artificial de la circuncisión (Gálatas 6-15) Y los creyentes del nuevo criterio salen a conquistar las creencias del mundo. “*Porque no tenemos lucha contra sangre y carne; sino contra principados, contra potestades, contra señores del mundo, gobernadores de estas tinieblas, contra malicias espirituales en los aires.*” (Efesios, 6-12)

La noción de unidad inclusiva (todopartes) apenas se empezaba a vislumbrar. “*Todos los miembros de su cuerpo, siendo muchos, son un cuerpo...*” (Pablo, 22-12) Esta es la base de la común-uniión, el secreto de la unidad sinérgica de las partes entre sí y con su todo, de la unidad de los creyentes con su comunidad, grupo o iglesia, en comunión.

A pesar de mis graves carencias de información, por las que pido perdón, no es difícil observar que, en la mayoría de las frases predomina, como era de esperar, una noción de *uno* propia de su época y cultura, y en

extremadamente pocos pasajes se supera, un tanto, tal noción. Si los escritos contienen mejores nociones de *uno*, a pesar de mi lectura meticulosa, no las he encontrado. Es decir, el dios que les habla a estos hombres no solamente les habla usando exclusivamente las nociones arcaicas de éstos, propias de la época en que escribieron, sino que tampoco da el menor indicio de que él mismo no estaba igual de limitado conceptualmente por las barreras del conocimiento humano vulgar local y coevo.

Lo otro que salta a la vista es que gran parte del texto está dedicado a ajustar la noción de unidad y la unidad práctica misma de un pueblo, pero sólo atendiendo las meso escalas, y que, casi todas sus recomendaciones son en pro de mejor convivencia práctica nacional, siempre ancladas a las restricciones cognitivas más orgánicas, apenas saliendo de lo más crudamente intuitivo. Aparte del criterio anti mecanicista de su segunda parte, no se les regala a los lectores una visión adelantada sobre el conjunto humano-terrestre real, sino solamente desde el parcial, escaso, pobre y limitado campo de conocimientos de las personas que escribieron.

Para seguir leyendo:

Serie de artículos sobre *La Unidad*, en Ariel, del N° 9 al 20.

Bibliografía citada:

Aristóteles: *Metafísica*, Buenos Aires: Andrómeda, 2003.

Bachelard, G.: *La intuición del instante*, Buenos Aires: Fondo de C. E, 1987.

-- *La filosofía del no*, Buenos Aires: Amorrortu, 1993.

Bardier, D.: *De la visión al conocimiento*. Montevideo, Tradinco. 2001.

-- 2007. *Escalas de la Realidad*. Buenos Aires, Librosenred.

-- 2010. *Escalas Cooperantes. Unidad de lo micro, lo meso y lo macro*. Montevideo, Zonalibro.

-- 2013. *Categorías Inclusivas de la realidad*. Montevideo, Zonalibro.

-- 2018. *El color, la realidad y nosotros*. Montevideo, Fin de siglo.

Corominas, J.: *Diccionario etimológico*. Madrid: Gredos, 2003.

Parménides, Zenón y otros: *Parménides, Heráclito, Fragmentos*, Barcelona, Ed. Folio, 2002.

Real Academia Española: Diccionario de la lengua española [DRAE], Argentina, Planeta, 2001.

Valera, C.: *La Santa Biblia*, Sociedad Bíblica, B y E., Londres, 1938.

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 artículos y capítulos. Es investigador de la percepción visual humana y cómo afecta nuestra concepción de lo real. Sobre todo, por el color. Interesado por saber y meditar temas filosóficos y científicos de lo real, buscando cambiarlo. Actualmente coordina la asociación *Color Uruguay*: www.coloruruguay.wordpress.com.



Presentado el 18/10/2018. Aprobado el 28/10/2018. BV: 2/11/2018.

CIBORG: ANÁLISIS ACTUAL E IMPLICACIONES FUTURAS

Gabriel Galeote
gabrielgaleote@uma.es

Los avances tecnológicos por lo que respecta al aumento de las capacidades humanas están siendo extraordinarios. Surgen continuamente nuevos dispositivos que impulsan dichas capacidades a niveles insospechados. En este contexto, surgen corrientes a favor, como el transhumanismo y el posthumanismo, y en contra, como el bioconservadurismo. Por ello, en este artículo se analizarán las diferentes definiciones de ciborg, así como los principales problemas que podrían encontrarse de cara al futuro con el fin de establecer unas guías claras sobre la permisión de la tecnología de aumento de capacidades humanas. Se analizan además las discusiones en torno a ellas y ciertos escenarios que se han dado y cómo se han resuelto o se encuentran actualmente. Se establecen posteriormente tres factores principales en la casuística de esta tecnología, concluyendo con un apoyo al uso de comités de bioética.

Palabras clave: Ciborg, Posthumanismo, Transhumanismo, Bioconservadores, Tecnoprogresismo

CIBORG: CURRENT ANALYSIS AND FUTURE CONSEQUENCES

Technological advances in technology of enhancing human capabilities are being abysmal. New devices are continually emerging to push them to the next level. In this context, groups for and against, such as transhumanists and posthumanists, and bioconservatives respectively arise. It is therefore of great importance to study the different definitions of cyborg that exist, together with the arguments for and against, and the main problems that could be found for the future should be studied to establish clear criteria about the usage of this technology. Therefore, this article aims to analyse the discussion about that technology and several past and current situations with their solutions or process. Finally, we get three main factors in this technology casuistic, with a strong support to bioethics committees.

KEYWORDS: Cyborg, Posthumanism, Transhumanism, Bioconservatism, tecnoprogressives

1. Introducción

El ser humano ha modificado, prácticamente desde sus inicios como animal racional, su entorno para adaptarlo a sus necesidades. Esta es la principal diferencia con el resto del mundo animal. Los animales se adaptan al entorno mediante su genética y las herramientas intrínsecas de su anatomía. El ser humano, por el contrario, es capaz de modificar, aplicar y finalmente construir un nuevo entorno artificial para sí mismo. Es por esto por lo que, aunque el ser posthumano podría ser percibido como un tema de actualidad, en realidad es tan antiguo como el mismo. El gran dilema es que si no hay si quiera consenso en la definición de la naturaleza humana. ¿Podríamos considerar un posthumano a aquel que comenzaba a usar pieles de animales como abrigo contra el frío mientras que el humano “natural” no lo hacía?

No cabe duda de que, los nuevos adelantos tecnológicos de nuestro tiempo llevan este tema hasta un primer plano. Actualmente se están investigando y poniendo en marcha tecnologías que podrían parecer de ficción. Un

ejemplo de esto son los implantes neuronales sobre el córtex cerebral para ampliar la rapidez de comunicación entre hemisferios cerebrales y vías sinápticas conocidas y estables (Vetter et al, 2004), prótesis mecánicas como exoesqueletos que amplían la fuerza humana y mejoran la resistencia de la actividad física (Blaya & Herr, 2004), o las nuevas publicaciones de restablecimiento de las funciones sensomotoras de los miembros inferiores en pacientes con paraplejia (Gill, M. L., Grahn, P. J. et al, 2018).

El uso de la tecnología que amplía significativamente las capacidades del ser humano está siendo muy controvertido. Por una parte, existen defensores de la conservación de una “esencia” humana, si bien esta es entendida de diferentes formas. Por otra parte, se encuentran los defensores del avance científico en dirección a la mejora humana mediante la implantación voluntaria y libre de tecnología como la anteriormente comentada (Bostrom, 2005).

A partir del análisis de las diversas definiciones del posthumanismo y los casos actuales referentes a este tema, se intentará dar respuesta a ciertos problemas como el establecimiento de un criterio de permisión del uso de tecnología de ampliación de capacidades humanas y las condiciones en las que deberían ser aplicadas.

2. Introducción a la ética posthumanista.

Los principales teóricos del posthumanismo, como Katherine Hayles, Brian Cooney, Nick Bostrom, Robert Pepperell, Donna Haraway y Julian Savulescu, coinciden en ubicar el origen del pensamiento transhumanista, y por ende posthumanista, a partir de los avances cibernéticos en las décadas 50 y 60 del pasado siglo, aunque el movimiento transhumanista surge oficialmente -a partir de los años 2000 (Bostrom, 2005b; Bostrom, 2003). En 1960, se fundó en Nueva York el grupo de futuristas optimistas llamados los “ascensionistas” o *UpWingers* en la New School for Social Research por parte de F. M. Esfandiary. Con este movimiento comienza a crearse una nueva corriente de pensamiento, el transhumanismo, que desemboca en el posthumanismo (Bostrom, 2005b).

Uno de los autores fundamentales para entender la ética transhumanista y posthumanista es Nick Bostrom, quien realiza las definiciones principales de éstas. Bostrom define el transhumanismo, en su declaración transhumanista, como “un movimiento cultural, intelectual y científico que defiende el deber moral de mejorar las capacidades, tanto físicas como cognitivas, de la especie humana” (Bostrom, 2005b). Esto conlleva aplicar al ser humano las nuevas tecnologías para eliminar aspectos indeseados e innecesarios de la condición humana, como el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento y hasta la condición mortal (Bostrom, 2003). Bostrom también define lo posthumano como aquella característica humana de poseer una *capacidad posthumana*. Esta sería el máximo alcanzable por cualquier humano sin recurrir a nuevas mejoras tecnológicas (Bostrom, 2008). El enfoque de Bostrom es sin duda más intelectual que técnico, en el sentido de que el posthumanismo para él está más cercano a un comportamiento intelectual que a una serie de acciones que puedan ser derivadas de este

Cary Wolfe, por su parte, define el posthumanismo como la lucha del ser humano contra una serie de dificultades a las que tiene que enfrentarse de tal modo que ya no puede

superarlas como un humano autónomo, racional, mediante un método arquimediano, dentro de la concepción humanista, que pueda proveer de un punto de conocimiento acerca del mundo (Wolfe, 2009; Pollock, 2011). El posthumano debe ser entendido como su etimología indica, “más allá de humano” incluyendo factores tanto psicológicos como físicos. Francesca Ferrando realiza una definición cercana a esta afirmando que el posthumanismo es un modo de pensamiento, un paradigma de razonamiento de forma global y relacional, expandiendo el ámbito de la tecnología, o lo que Ferrando define como lo No-Humano, aplicado al ser humano (Ferrando, 2013).

Katherine Hayles afirma que los Posthumanos conciben su cuerpo humano original como la “prótesis original”, la primera que se aprende a utilizar. Por ello, añadir y cambiar partes del cuerpo humano con prótesis electromecánicas no es más que una continuación de la evolución de ese cuerpo. Además, añade que el posthumano puede articularse adecuadamente con máquinas inteligentes, eliminando las barreras estrictas o diferencias esenciales entre la existencia corpórea del ser humano y la simulación computacional, entre el mecanismo cibernético y el organismo biológico. En definitiva, Hayles propone que no hay diferencia entre la teleología robótica y las metas humanas, dotando a este término de una visión puramente tecnológica (Hayles, 1999; 2004).

Donna Haraway es otra autora de gran importancia dentro de la sociología actual proponiendo unas definiciones bastante concisas del ciborg en su obra *Simians, Cyborgs and Women* (1991). En dicha obra, Haraway redacta el llamado Manifiesto Cyborg, en el que define literalmente al cyborg como “Un cyborg es un organismo cibernético, un híbrido entre la máquina y el organismo, una criatura de una realidad social tal y como en la ciencia ficción”.

Las definiciones Hayles y Haraway son de gran importancia puesto que indagan profundamente en el uso de la tecnología moderna en el cuerpo humano, definición que será muy útil de cara a la continuidad del artículo creando un puente entre el significado de ciborg y posthumano.

3. Debate social y académico sobre el posthumanismo

Tras conocer las definiciones actuales del posthumanismo, no se pueden dejar de lado las

críticas por parte de los detractores de las modificaciones tecnológicas realizadas en humanos. Existen dos grandes grupos a favor y en contra del posthumanismo en el ámbito académico, los posthumanistas y transhumanistas, a los que se hizo referencia en el punto anterior, y los bioconservadores, respectivamente. Los principales bioconservadores son Francis Fukuyama, George Annas, Leon Kass, Wesley Smith, Jeremy Rifkin y Bill McKibben (Bostrom, 2005). Por otro lado, en el debate social podríamos establecer la diferencia entre los bioconservadores y los tecnoprogresistas como se verá más adelante.

Los bioconservadores tienen como punto en común la consideración de que el uso de tecnologías de mejora humana pueden ser un ataque y provocar una debilidad de la dignidad humana. Proponen dos principales escenarios claves sobre el debate del uso de tecnología de mejora humana. El primero es el propuesto por Leon Kass, cuya tesis es que la naturaleza ha establecido un orden jerárquico basado en la naturaleza *per se* que se materializa entre los animales aptos y no aptos, los fuertes y menos fuertes. Según Leon Kass, la aplicación de la tecnología posthumanista modificaría esta jerarquía natural y provocaría un enfrentamiento entre dos nuevos grupos. Según Bostrom (2005), no todo cambio es progreso solo por ser cambio, sino que se necesita buscar el balance de beneficio de las consecuencias de este cambio y, por tanto, un acercamiento a una ética utilitarista.

El segundo temor de los bioconservadores es el propuesto por George Annas, Lori Andrews y Rosario Isasi (Annas. et al, 2002). Estos autores afirman que, si se permitiese avanzar en las técnicas de mejora tecnológica humana creando humanos modificados tanto tecnológicamente, mediante implantes electrónicos y prótesis, como genéticamente, mediante la eugenesia liberal, se crearían nuevas clases sociales de humanos que podrían incitar a la violencia entre ambas. Esto podría llevar a los Posthumanos a esclavizar y discriminar a los humanos confinándolos en reservas, debido a su condición física y mental. Por otro lado, los humanos no modificados podrían enfrentarse a los Posthumanos al verlos como una amenaza ante la sociedad de la época o incluso como una forma de defensa ante un miedo a la esclavitud que podrían imponer los Posthumanos. Para Bostrom, siempre ha existido una distinción entre una clase superior y otra inferior

provocando luchas entre ellas (Bostrom, 2005). A lo largo de la historia humana, se han dado muchos escenarios parecidos, como la revolución francesa y la revolución rusa. Esto no significa que no se deba regular y crear ciertos límites legales para frenar los posibles escenarios de riesgo que se pudieran producir, pero nunca elaborar una prohibición total de todo tipo de tecnología de mejora humana.

Uno de los máximos exponentes de los Bioconservadores es Francis Fukuyama. En su artículo "*Our Posthuman Future*" trata en especial el tema de la biotecnología aplicada al ser humano para mejorar ciertos aspectos de su condición. El principal problema que observa es la pérdida de una supuesta esencia humana a causa de la manipulación de sus características fundamentales (Fukuyama, 2002). Dentro de estas características humanas están las de sentir amor, dolor, miedo, realizar difíciles decisiones morales y otras.

Pese a ello, Fukuyama no es capaz de especificar de forma clara y concisa qué es una característica intrínseca humana y con ello discernir entre lo que es ser humano y lo que no. Trata de dar ejemplos, pero no de definir qué es en sí (Fukuyama, 2002). Además, lo anterior no deja claro si esa modificación es física o mental. En el caso de ser física, englobaría tanto la biotecnología, como la ingeniería genética y la aplicación tecnológica basada en implantes, prótesis y mejoras tisulares.

En el ámbito social, nos encontramos con ciertos movimientos aún difusos, pero que se podrían englobar entre los bioconservadores, aquellos que buscan mantener intacta las capacidades naturales del ser humano, y los tecnoprogresistas, que defienden la aplicación de las tecnologías emergentes al ser humano con el fin de ampliar las características naturales iniciales (Biopolitics, S.F.). En 2014 se redactó la primera declaración tecnoprogresista en el seno de una cumbre en París realizada por el Instituto de Ética y Tecnologías Emergentes (IEET, por sus siglas en inglés). En esta declaración se define el tecnoprogresismo como una vertiente ideológica que defiende la convergencia entre la tecnología y el cambio democrático social (Technoprogressive Declaration, 2014)

En la sociedad, a lo largo de todos los diferentes momentos de la historia, se producen divisiones cuando aparecen nuevas revoluciones tecnológicas. Un caso reciente ocurrió con la revolución de los datos en 2007 tras el atentado del World Trade Center del 11

de septiembre en Estados Unidos de América, momento en el que se comenzó a digitalizar los datos bancarios y de empresas debido a la vulnerabilidad de los datos en papel y la pérdida masiva que hubo en el atentado. Revoluciones como estas, y muchas otras, como la revolución industrial, generan un clima de miedo y oportunidad en la población. Miedo debido a un cambio de paradigma, un cambio de forma de vida, costumbres, distribución de trabajo, etc. Y oportunidad al introducir nuevas herramientas que modificarán la sociedad dando lugar a nuevas tecnologías que mejoran la vida de gran parte de la población en la mayoría de los casos.

No obstante, la confrontación entre los bioconservadores y los posthumanistas en el ámbito académico y los bioconservadores y los tecnoprogresistas en el ámbito político-social, está creando un debate complejo en el que el consenso es difícil debido a la gran incógnita de futuro, especialmente por la falta de referencias históricas sobre la tecnología de mejora humana. Esto explica que, normalmente solamos encontrar meras especulaciones sobre las posibles consecuencias de una tecnología u otra. Este debate es sin duda un punto crucial en la historia de la humanidad donde se han de decidir cuestiones básicas para el avance de la tecnología tales como el grado de modificación del ser humano, el límite ético de la modificación genética en humanos y el límite del uso de implantes para mejoras humanas.

4. Posthumanos, frontera legal y social.

A pesar de la falta de consenso en la definición del posthumano y la controversia generada en torno al debate sobre el avance en la mejora humana, la tecnología sigue su curso. Actualmente ésta se centra en un objetivo terapéutico, pero según algunos autores, cuando se comience a desarrollar tecnología suficientemente potente, las personas sin enfermedades o ningún tipo de necesidad de mejora podría optar a “instalarse” estas mejoras. Esto ya ocurre actualmente con los denominados “*Biohackers*” cuyos principales exponentes son Kevin Warwick y Tim Cannon (Warwick, 2004).

Kevin Warwick es el principal integrante del proyecto Ciborg (<http://www.kevinwarwick.com/>) y del movimiento a favor de la tecnología ciborg. Mediante este proyecto, se promueve el uso de herramientas que puedan ser usadas en la actualidad por seres humanos para amplificar sus propias capacidades.

En su desarrollo como ciborg, Warwick comenzó con un implante de antena en su codo conectada a un ordenador con acceso a la apertura de puertas (Warwick, 2004). Posteriormente, se propuso implantar una interfaz neuronal de mayor complejidad. El experimento fue exitoso y adicionalmente se construyó un brazo robótico externo capaz de reproducir los movimientos del brazo de Warwick (Warwick, Gasson et al, 2003). Otra de las investigaciones de Kevin Warwick fue la estimulación profunda del cerebro para el tratamiento de la enfermedad del Parkinson (Warwick, 2016), transformando a cualquier persona que incorpore esta tecnología en un ciborg en términos de Haraway, Ferrando, y Wolfe.

Por otra parte, Tim Cannon es uno de los principales activistas del movimiento *biohacker*. El *Biohacktivismo* es una corriente posthumanista centrada en el poder del “*Do-it-yourself*” o “*Hazlo-por-ti-mismo*”. Se trata de un movimiento de *Open Source*, en el que los proyectos que las propias personas *biohackers* realizan son subidos a la “nube” para que cualquier persona en cualquier parte pueda realizar ese mismo proyecto por sí mismo. Existen grandes impulsores de esta corriente por todo el mundo destacando al mismo Cannon, la anónima Lephtanonym e incluso Warwick.

Estos *biohacktivistas* son famosos por promulgar la fusión entre el ser humano y las máquinas para aumentar las capacidades humanas. Un ejemplo de esto es el implante de campos magnéticos en los dedos que se incorporan algunos de estos *biohacktivistas*, que les permite experimentar la presencia o no de campos magnéticos alrededor suyo, una capacidad humana que no se tiene de forma natural. Esto es un claro ejemplo de aumento de las capacidades humanas.

El *biohacktivismo* actual se basa en la elaboración de sistemas sencillos como sensores de campo magnético y temperatura, aunque en algunos casos se plantean proyectos de mayor envergadura como una máquina de PCR de bajo coste. Las máquinas PCR (Polymerase Chain Reaction) son un método de duplicación de ADN mediante la acción de la enzima polimerasa desarrollada en 1986 por Kary Mullis. La elaboración de esta máquina a bajo coste permite que cualquier persona pueda clonar ADN de forma sencilla (Ledford, 2010). Este avance de la tecnología y el concepto de *Open Source* tanto para el *Hardware* como para el *Software*, está creando una alarma

dentro de las instituciones políticas que tratan de buscar formas de regular esto, aún con problemas evidentes como la localización de los integrantes de estos grupos, proyectos que estén desarrollando, y otras muchas más variables (Delfanti, 2013).

Casos como el de Neil Harbisson, la primera persona reconocida en la historia como ciborg, están dándose a conocer y generando un debate y aceptación de ciertas cuestiones legales. Harbisson nació con acromatopsia, una enfermedad que solo le permite ver en escala de grises. Por ello, decidió implantarse un dispositivo, llamado *eyeborg*, que traduce las frecuencias de luz en ondas sonoras que se transmiten a través del hueso del cráneo hasta el cerebro donde lo recibe como estímulo sonoro. Se podría decir que Neil Harbisson no ve colores, sino que los oye.

En 2004, tuvo que renovar su pasaporte británico donde le solicitaron no llevar puesta su prótesis externa. Tras varios trámites legales, se le permitió aparecer junto a ella, lo que conllevó el primer reconocimiento oficial del estatus de ciborg (Acosta, 2016). En 2010, Neil Harbisson fundó la Cyborg Foundation con el objetivo de apoyar y crear proyectos para aumentar y crear nuevas sensaciones y percepciones mediante la aplicación tecnológica al cuerpo humano (Acosta, 2016; Harbisson & Ribas, s.f.).

Contemporáneamente, Nick Bostrom fundó el *Future of Humanity Institute* donde se realiza un estudio de las posibilidades futuras del ser humano como cuestiones fundamentales sobre la permanencia del ser humano en el planeta, la colonización espacial, y otras.

5. Discusión

En el presente artículo, se comenzó analizando las definiciones actuales del posthumanismo y realizadas por diferentes autores. Posteriormente se abordó la difícil controversia entre los bioconservadores y los posthumanistas que no impiden el desarrollo de las innovaciones tecnológicas. Ello hace necesario un debate sobre qué medidas podrían tomarse próximamente para evitar riesgos tanto sociales como sanitarios de las personas que incorporen o no dichas tecnologías posthumanistas.

El primer problema evidente en la concepción del humano ciborg es la falta de consenso en la comunidad científica, y mucho más en la sociedad civil, al no existir una definición clara del término ciborg. Debe entenderse que hay unas características

generales en las que todas coinciden, la aplicación tecnológica en el ser humano. Así lo evidencian definiciones como las de Kevin Warwick, Donna Haraway, Francesca Ferrando y Tim Cannon. El problema comienza en dónde situar la frontera del humano ciborg y no ciborg. Aquí encontramos discrepancias que van desde el sencillo argumento de que un ciborg es aquel que se inserta tecnología dentro del propio cuerpo, como es el caso Harbisson, hasta la dependencia de un humano de una máquina, es decir un complemento fijo y duradero. En este último caso, podría decirse que una persona con una prótesis biónica como un brazo robótico sería ciborg. Este ejemplo es quizás muy evidente, pero ¿somos ciborgs las personas que usamos asiduamente los móviles y computadoras? Realmente aplicamos una tecnología externa para ganar unas funcionalidades que no tendríamos sin ellas. Sin embargo, el uso de un smartphone no sustituye nunca una función perdida en un paciente, mientras que una prótesis biónica, como un brazo biónico, reestablecería esa función que la persona ha perdido.

La idea anteriormente introducida es clave, pues puede ser la pieza fundamental para regular el uso de este tipo de tecnología. Si bien no podemos definir qué es un ciborg, si podemos determinar cuándo una tecnología está sustituyendo una función o característica del ser humano. Por ejemplo, si una persona se coloca un implante de retina que le permite, a través de una cámara externa, observar el espectro infrarrojo (Reddy V, Maldonado RS, Humayun MS, Hahn P, 2015), entonces obtendría una nueva característica: la de observar un espectro de luz que los humanos sin dicha prótesis podrían. Esta capacidad podría ser usada en el futuro por ciertas personas como cazadores o en el ejército para poder observar el calor desprendido por el enemigo o por un animal, con el fin de matar o alguna actividad delictiva. A su vez, también podría ser usada para rescates de personas en catástrofes. Pese a ello, hay que reconocer que en este caso ya se tiene instrumental que no necesita ser incorporado a modo de prótesis.

El segundo problema, y derivado del anterior, sería definir y delimitar el uso de la tecnología ciborg. ¿Debería permitirse libremente el uso de tecnología ciborg para todas las personas o debería restringirse a un estudio caso por caso? ¿Podría dejarse que la fabricación de esta tecnología corriese a cargo de entidades tanto públicas como privadas o debería tratarse como un tema de seguridad

nacional y estar completamente regulada por este? En este punto, un análisis literario de ciertos autores como Aldous Huxley, Isaac Asimov o George Orwell pueden ser muy importante para poder introducirse en ciertos aspectos éticos y morales de los escenarios que proponen. En primer lugar, tenemos un desarrollo tecnológico que es aparentemente inevitable debido a la propia naturaleza del ser humano. En segundo lugar, hay un temor, al que aludían los bioconservadores: la supremacía de ciertos humanos sobre otros, la clase tecnológica sobre la clase desfavorecida. Aunque Nick Bostrom arremete contra este último argumento como se mostró en el tercer punto, puede ser que ahora más que en ningún otro momento de la historia humana, esta separación podría ser un verdadero riesgo para nuestra raza. Pero esto no deja de ser una mera especulación.

El tercer y más controvertido problema sería la opción de limitar o no el acceso a la tecnología ciborg. A lo largo de la historia se han dado casos en los que las excesivas restricciones impuestas en la sociedad solo han servido para incitar más aún el incumplimiento de estas. Un ejemplo de ello es la famosa ley seca estadounidense en la época de los años 20 y 30 en la que la excesiva restricción del consumo del alcohol hizo que entrara en auge el contrabando y el crimen organizado para venderlo a un precio más caro, obteniendo grandes beneficios. Esto mismo podría ocurrir en un hipotético caso en el que se prohibiese el uso de esta tecnología.

6. Conclusiones.

En este artículo se introdujeron ciertos conceptos como transhumanismo, posthumanismo, ciborg, tecnoprogresistas, bioconservadores que son clave a la hora de formar una opinión o contrastar información en este ámbito, especialmente, en el académico, pero también en otros. Al ser una rama relativamente nueva, la ética la ha acogido rápidamente puesto que, al contrario que otras ramas de las ciencias puras, esta rama aplicada tiene muchas connotaciones éticas que deben ser estudiadas y pueden tener un alto impacto en la sociedad.

La idea más importante que se ha de extraer de este artículo es la siguiente. Aunque la definición de ciborg no esté completamente cerrada y no sea ampliamente reconocida, lo que sí puede observarse con facilidad es cuándo una tecnología aplicada al ser humano sustituye

o aumenta una característica humana. Es importante recalcar el hecho de que esa característica no se puede asemejar a una herramienta, como sería una computadora o un smartphone. Una característica "ciborg" sería un sentido o función humana como pueden ser la vista, el habla, entre otras. Utilizando este criterio, se puede delimitar cuál es la tecnología que realiza dicha modificación del cuerpo y poder reflexionar acerca de hasta qué punto es aceptable el restablecimiento de la función humana. Si vamos a sustituir un ojo, ¿deberíamos permitir que tan solo se reestablezca la función restringiendo la prótesis al espectro visible o añadir el espectro ultravioleta o infrarrojo si es posible? Son debates que deben realizarse caso por caso, por difícil y lento que pueda resultar.

Se han planteado algunos de los escenarios y problemas más importantes en torno al concepto actual de ciborg. Lo importante a remarcar es que el avance científico está siendo tan rápido que la regulación de ciertas materias es prácticamente imposible. Sin embargo, sería muy difícil e incluso contraproducente crear limitaciones agresivas sobre el desarrollo tecnológico. Una de las opciones más plausibles sería el fomento de los comités de bioética para evaluar individualmente las diferentes situaciones. Para esto se precisaría una sólida formación de los profesionales del ámbito de la tecnología en ética que le permitiera poder establecer un criterio claro y en el menor tiempo posible para cada caso. Lo que está claro, es que la tecnología de mejora humana es una realidad y que la humanidad se enfrenta a un abismo o a un puente. Por ello, debe realizarse un avance seguro si no queremos que se tome una decisión equivocada que pueda conllevar un problema a escala mundial. Aunque la comunidad científica y la sociedad civil estén cada vez más preparadas para afrontar estos desafíos, el riesgo siempre está presente y el camino debe andarse con extrema cautela.

Para seguir leyendo:

Haraway, D. 1991. *Simians, cyborgs, and women*. <https://hackaday.com/>
 Savulescu, J. & Bostrom, N. (Eds) 2009. *Human enhancement*. Oxford University. Pres on Demand.
 Bostrom N. 2016. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. Oxford University Pres. [-https://futuregrind.org/](https://futuregrind.org/)

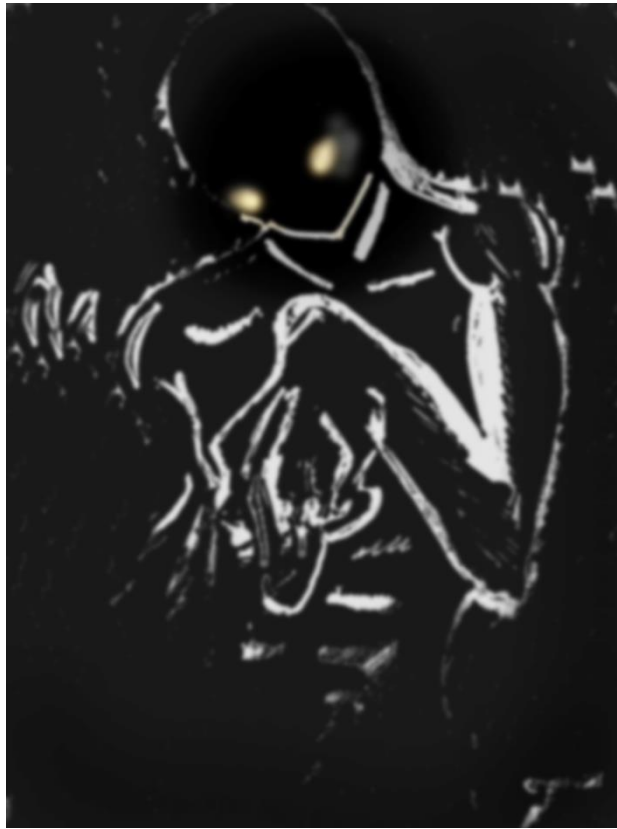
Bibliografía citada:

- Acosta, Miguel (2016) “hipertrofia tecnocientífica y atrofia antropológica: de zombis, ciborgs, transhumanos y elegantes profesionales de las cavernas”, *Naturaleza y Libertad*, No. 6.
- Annas, G., A. L. (2002). “Protecting the Endangered Human: Toward an International Treaty Prohibiting Cloning and Inheritable Alterations”. *American Journal of Law and Medicine*, Vol. 28(No. 2&3), 162.
- Blaya J. A., & Herr H. (2004). “Adaptive control of a variable-impedance ankle-foot orthosis to assist drop-foot gait”. *IEEE Transactions on neural systems and rehabilitation engineering*.
- Bostrom, Nick (2003). The Transhumanist FAQ: v 2.1. Obtenido de <http://humanityplus.org/philosophy/transhumanist-faq/>
- Bostrom, Nick (2005). “In defense of Posthuman Dignity”. *Bioethics*, Vol. 18(No. 3).
- Bostrom, Nick (2005). “A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution & Technology*, Vol. 14.
- Bostrom, N. (2008). “Why I Want to be a Posthuman When I Grow Up”. *Medical Enhancement and posthumanity*, pp. 107-137.
- Delfanti, Alessandro (2013) *Biohackers: The politics of Open Science*, PlutoPress, New York.
- Fukuyama, Francis. (2002). *Our posthuman future: consequences of the biotechnology revolution*. New York: Farrar, Straus and Giroux, pp. 101.
- Ferrando, Francesca. (2013). “Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations”. *International Journal in Philosophy, Religion, Politics, and the arts*, Vol. 8(No 2), pp. 27-30.
- Gill, M. L., Grahn, P. J., Calvert, J. S., Linde, M. B., Lavrov, I. A., Strommen, J. A., ... & Veith, D. D. (2018). Neuromodulation of lumbosacral spinal networks enables independent stepping after complete paraplegia. *Nature medicine*, 1.
- Hayles, N. (1999). *How we became posthuman: virtual bodies in cybernetics, literature and informatics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Hayles, N. (2004). “Refiguring the Posthuman”. *Comparative Literature Studies*, 41(3), 311-316.
- Haraway, Donna (1991) *Simians, Cyborgs, and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York.
- Harbisson, Neil & Ribas, Moon (Sin fecha) Cyborg Foundation, <http://www.cyborgfoundation.com>
- Ledford, H. (2010). “Life hackers”. *Nature*, Vol. 467, No. 7316, pp. 650.
- Pollock, G. (2011). “What is Posthumanism? of Cary Wolf, reviewed by Greg Pollock”. *Journal for Critical Animal Studies*, Volume IX.
- Reddy V, Maldonado RS, Humayun MS, Hahn P (2015) Bionic Eye: A Glance at the Argus II retinal prosthesis. *Adv Ophthalmol Vis Syst* 2(3)
- Warwick, K. (2004). *I, cyborg*. University of Illinois Press, Illinois. <http://www.kevinwarwick.com/>
- Warwick, Kevin (2016) “Homo Technologicus: Threat or Opportunity”, *Philosophies* Vol. 1, No. 2, pp. 199-208.
- Warwick, K, Gasson, M, Hutt, B, Goodhew, I, Kyberd, P, Andrews, B, Teddy, P and Shad, A (2003) “The Application of Implant Technology for Cybernetic Systems”, *Archives of Neurology*, Vol. 60, No. 10, pp. 1369-1373.
- Wolfe, C. (2009). “What is Posthumanism?”. *University of Minnesota Press*.
- Vetter. R., Williams. J., Hetke. J., Nunamaker. E., Kipke. D. (2004) “Chronic Neural Recording Using Silicon-Substrate Microelectrode Arrays Implanted in Cerebral Cortex”, *IEEE Transactions on Biomedical Engineering*, Vol. 51, No. 6.
- Overview of Biopolitics, (s.f.), <https://ieet.org/index.php/IEET2/biopolitics>, visitado el 10 de octubre de 2018.
- Technoprogressive Declaration (2014) <https://ieet.org/index.php/IEET2/more/tpdec2014>, visitado el 10 de octubre de 2018.

Gabriel Galeote Checa: Graduado en Ingeniería biomédica por la Universidad de Málaga, España, y estudiante en de Mecatrónica de la Universidad de Glasgow, Escocia. Realizó una estancia de 6 meses en Corea del Sur por una Beca de Movilidad Internacional. Además, ha trabajado como mentor en instituto para alumnos con problemas de aprendizaje.



Recibido: 20/10/2018. Aprobado: 28/10/18. VB: 18/12/2018.



Siniestros tus ojos, siniestros. Leonel Kodnia Buenos Aires, 2018.

LAS FORMAS DE LA MALIGNIDAD ERNESTO GARZÓN VALDÉS Y LA CATEGORÍA *MALDAD ABSOLUTA*

Alejandro Miroli
alexmir@arnet.com.ar

Los genocidios y otras matanzas extremas y actos de crueldad extendidas han planteado el problema de la evaluación moral de estos sucesos, que involucran un tipo de agentes para los que las calificaciones morales y jurídicas comunes parecen insuficientes. En ese sentido, a partir de su caracterización de la Shoah, Garzón Valdés plantea la existencia de agentes absolutamente malignos, que se diferencian de los agentes morales comunes por la naturaleza de sus actos. En este trabajo exponemos la categoría que propone el autor y -siguiendo las consideraciones de H. Mulsich sobre el juicio a Eichmann- proponemos una interpretación de la agencia absolutamente maligna que sea independiente de consideraciones sobre la excepcionalidad histórica en que dichos agentes obraron, y que como tal permita abordar el juicio histórico de otras calamidades.

Palabras clave: agencia, genocidio, Shoah. Responsabilidad moral, malignidad.

THE FORMS OF MALIGNANCY. ERNESTO GARZÓN VALDÉS AND THE CATEGORY OF ABSOLUTE EVIL

The genocides and other extreme killings and extended acts of cruelty have posed the problem of the moral evaluation of these events, which involve a type of agents for whom the common moral and legal qualifications seem insufficient. In that sense, from his characterization of the Shoah, Garzón Valdés raises the existence of absolutely malignant agents, which differ from the common moral agents by the nature of their actions. In this paper we expose the category that the author proposes and - following the considerations of H. Mulsich on the Eichmann trial - we hold an interpretation of the absolutely malignant agency that is independent of considerations on the historical exceptionality in which these agents worked, and that as such, it allows us to approach the historical judgment of other calamities.

Key Words: agency, genocide, Shoah, moral responsibility, malignancy.

1. Catástrofes y calamidades.

Ernesto Garzón Valdés ha introducido una distinción entre **catástrofes** y **calamidades**:

..."calamidad" ... *aquella desgracia, desastre o miseria que resulta de acciones humanas intencionales, es decir, excluiré los casos que pueden caer bajo la denominación general de la "mala suerte" individual o colectiva o que son la consecuencia de actos voluntarios no intencionales.*

..."catástrofe" ...*la desgracia, el desastre o la miseria provocados por causas naturales que escapan al control humano.* (Garzón Valdés, 2004 , págs. 11-2)

Esta distinción es paralela con otra mucho más tradicional: la distinción entre mal moral -que correspondería a las calamidades- y mal natural -que correspondería a las catástrofes; la distinción que traza Garzón Valdés se aplica tanto a las ofensas provocadas por un individuo como a las ofensas colectivas, en las cuales el problema de la atribución de intencionalidad es más complejo²². Bajo esas definiciones las calamidades son evitables mientras que ello no es posible en el caso de las catástrofes; por ello en el caso de las calamidades se puede hablar de responsabilidad normativa (moral o jurídica); y es precisamente por esto que los perpetradores de calamidades apelan a varias estrategias para eludir la imputación de responsabilidad en las calamidades que los involucran. De acuerdo con Garzón Valdés estas son las estrategias a las que se apela²³:

²² Margaret Gilbert ha propuesto un análisis de la acción colectiva en términos de acuerdos normativos; así los agentes involucrados en una acción colectiva: Lo hacen expresándose mutuamente su disposición...a comprometerse de una manera particular...Uno de ellos es el proceso de hacer un acuerdo. En otras palabras, la realización de un acuerdo es la realización de un tipo particular de compromiso conjunto. Hay otras formas más sutiles de hacer tales compromisos también. Las acciones colectivas a menudo, pero no siempre, comienzan con un acuerdo. Por lo tanto, Hank y Jane pueden haber aceptado ir a caminar juntos. O pueden no haberlo hecho.... En cuanto a la observación sobre las partes que se deben conformidad mutua, se puede argumentar que las partes de un compromiso conjunto se deben mutuamente la conformidad con el compromiso en el sentido pertinente de "deber". "Como se sugirió anteriormente, ese sentido está estrechamente relacionado con la conformidad permanente para exigir. Aquellos a quienes se les debe conformidad en el sentido pertinente tienen tal posición, y viceversa. (Gilbert, 2010 , págs. 71-2).

²³ En el análisis de los agentes productores de calamidades es útil apelar a la distinción del derecho penal entre *actus reus* y *mens rea*, que proviene del adagio latino "*Actus non facit reum nisi mens sit rea*" que

I. S no es autor de la calamidad imputada

Ia. La supuesta calamidad es una desgracia humanamente inaceptable: un suceso ajeno a la voluntad del agente, se supone que el agente es impelido por fuerzas exteriores a su voluntad que no maneja-*actus reus* pero no *mens rea*-, como un milagro inverso o una excepción de carácter negativa del orden causal natural. Así no se podría reconocer una acción intencional que desencadenara una calamidad (Garzón Valdés, 2004 , pág. 15)

Ib. Negar la autoría diciendo que su realización no es el resultado de la acción intencionada: Aquí el agente produce una acción intencional pero el acto no corresponde a su intención deliberada (*actus reus* ≠ *mens rea*). Así la calamidad será entendida como daño colateral o como resultado que no está en la trayectoria temporal necesaria que surja de la ejecución que el agente lleve a cabo; por ello J. Bentham distinguía entre intención recta e intención oblicua según que la acción material del agente -*actus reus*- es o no un eslabón causal inevitable en el proceso de surgimiento de la calamidad. (Garzón Valdés, 2004 , págs. 15-7)

II. S es el autor de la calamidad imputada, pero

Iic. S está justificado dado que se invocan "verdades absolutas" cuya imposición o defensa se auto justifica por el carácter irrenunciable de aquellas...de modo que la calidad suprema del bien perseguido superaría con creces los costes de su consecución. Se trata de la justificación del perpetrador que reconoce toda la acción -*actus reus* y *mens rea*- pero niega que dicha intención sea elegida, sino que la remite a ciertos principios que hace que ese acto sea inevitable o no renunciado. (Garzón Valdés, 2004 , pág. 17)

Iid. S está excusado dado que la situación en la que hubo de actuar era ya calamitosa y que lo único que podía hacerse era optar por la calamidad menos grave. El agente reconoce su acto y su acción (ambas *actus reus* y *mens*

significa "El acto no hace que la persona sea culpable a menos que la mente también sea culpable". Así la imputación plena de una acción a un agente supone que simultáneamente haya causado el acto físico o material -*actus reus*- y que haya tenido la intención deliberada de causarlo para su beneficio o de terceros y contra la víctima -*mens rea*.

rea) pero sostiene que su acción fue el mal menor, que se evitó otra calamidad mayor o la radicalización de una calamidad ya desatada. Se tratarían de las llamadas decisiones trágicas. Se trata de un razonamiento contrafáctico del tipo “callejón sin salida” centrado en el agente que bien puede ser un argumento auto-excusatorio.

III. **Se es el autor ignorante**

IIIe. la calamidad era imprevisible. El resultado de la acción es absolutamente imprevisible y el agente no tiene forma de vincular su intención *-mens rea-* con la calamidad devastada, así la ignorancia de resultados será una ignorancia excusadora en tanto el agente “no sabría lo que está por suceder.” (Garzón Valdés, 2004, pág. 19)

Podemos resumir esta forma de elusión de la responsabilidad cambiando un poco el análisis que hace Garzón Valdés; así:

El agente imputado se justifica: Apelación a principios generales o (IIc) o principios específicos que impone fines en cuya prosecución pueden surgir daño inevitable (Ib) o incremento del daño inevitable (IID).

El agente imputado se excusa: En rigor lo que aparece como una calamidad es una catástrofe cuyas causas no se conocen o no se pueden interpretar (I a -IIIe).

2. **La calamidad por excepción.**

Entre todas las calamidades recientes, Garzón Valdés señala una como especialmente espantosa: la Shoah; y ello porque la Shoah manifestaba una perversión extrema: la industrialización de la muerte por medio de una “...racionalmente planificada ejecución del genocidio <como una forma de> cálculo maximizador de desgracias y miserias.” (Garzón Valdés, 2008, págs. 563-4). En este análisis la Shoah permite distinguir entre **calamidades desatadas** -en las cuales la destrucción y el modo de los eventos destructivos no sigue un plan racional (un ejemplo de ello sería la Primera Guerra Mundial)- y **calamidades planificadas** -en los que se encuentra un plan deliberado y sistemático que ordena toda la secuencia de eventos (como la Shoah o el exterminio del Partido Comunista Indonesio, en el golpe de 1965).

En esto, dos rasgos específicos de la Shoah serían (i) La vigencia del llamado “mal radical. <y>. (ii) “La deshumanización de los actores y la no poco frecuente deshumanización de las víctimas como criminal complementación

del asesinato masivo” (Garzón Valdés, 2008, pág. 560).

La noción de mal radical la remite explícitamente a I. Kant, de quien Garzón Valdés refiere los párrafos clásicos en los cuales Kant caracteriza dicha forma de malignidad:

Hay en el hombre una propensión natural al mal...que ha de ser finalmente buscada en el libre albedrío ... Este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede exterminar mediante fuerzas humanas, pues esto sólo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si se supone corrompido el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas; sin embargo, ha de ser posible prevalecer sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente (...) y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podemos llamarla a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana. (Garzón Valdés, 2008, págs. 566-7)

Para Garzón Valdés esta categoría kantiana tiene dos límites cuando se consideran las calamidades planificadas²⁴, y para complementarla menciona el mal absoluto:

-en primer lugar, la posición kantiana menciona la devastación de la ley moral, pero lo que aparece es “...su total destrucción. Habríamos llegado a lo que ha sido llamado el **mal absoluto, diabólico**, que sería peor que el mal que estaba dispuesto a aceptar Kant” (Garzón Valdés, 2008, pág. 567)

-en segundo lugar: ... en el caso del mal radical, kantianamente entendido, el número de víctimas es irrelevante. El asesinato de una sola persona es ya expresión de estate tendencia humana...se manifiesta no sólo en los delitos graves sino también en la “secreta falsedad” que se da en la amistad más íntima. (...) en el caso del mal absoluto los números cuentan y también es relevante el tipo de delito. El genocidio es un ejemplo de la importancia de los números; la tortura, del tipo de delito. (Garzón Valdés, 2008, págs. 567-8)

Siguiendo la presentación que hace Garzón Valdés, podemos caracterizar la noción de mal absoluto:

²⁴ Está fuera de los límites de este trabajo establecer si Garzón Valdés hace una interpretación correcta o no de la categoría kantiana, nuestro interés es la propia categoría que introduce el autor.

Mal absoluto: extinción total de toda posible conciencia y destrucción de toda noción de ley moral, que supone una agencia con un anhelo de destrucción total, que genera un daño de tal magnitud e intensidad, de modo que “<q>uien practica el *mal absoluto* considera a la víctima no sólo como un enemigo que hay que derrotar sino como un ser perteneciente a una clase de personas que hay que exterminar por razones también absolutas.” (Garzón Valdés, 2008, pág. 567)

Garzón Valdés termina con una conclusión desgarradora: el agente moral cuya malignidad es absoluta no ofrece excusas, sino que da justificaciones, no admitiría ser perdonado y sería incapaz de arrepentirse, esa calamidad es la que eligió y decidió hacer.

3. Las formas de la agencia absolutamente maligna.

La idea de agencia absolutamente maligna supone una suerte de agentes extra-ordinarios monstruosos, ajenos a la humanidad común, cosa que revela Garzón Valdés cuando emplea el adjetivo *diabólico*. Aun aceptando un uso metafórico, esta expresión estaría mentando una agencia de excepción, que sólo se manifestaría en eventos excepcionales, calamidades planificadas en un modo y con una intensidad y escala que repugnan la mera concebibilidad. Esta tesis se pone en línea con otras que sostienen que la Shoah es impensable, incognoscible, que excede toda posibilidad de comprensión en términos de procesos y mecanismo sociales usuales²⁵. Así a un evento extra-ordinario y único, le correspondería una agencia extra-ordinaria, fuera de la comprensión posible, lo que sería representado con el adjetivo metafórico *diabólica*. Pero ello supone que la categoría de maldad absoluta sería de aplicación *excepcional* y que no sería útil para el análisis crítico de calamidades desatadas o de otras calamidades planificadas.

Pero es posible otra visión, con independencia del carácter excepcional o no que se reconozca a la

Shoah²⁶. Es posible pensar en la *normalidad* histórica de la acción absolutamente maligna, y en ese caso en cómo ella permite examinar mecanismos sociales que producen y refuerzan comportamientos destructivos.

Para desarrollar esto sirve la distinción que hiciera Harry Mulisch (Holanda 1927-2010); este autor fue enviado -desde mayo a septiembre de 1961- a Jerusalén para cubrir el juicio a Adolf Eichmann por la revista holandesa *Elseviers Weekbla* y escribió un texto que tituló lacónicamente *De zaak 40/61. Een reportage* (traducido al castellano como *Caso 40/61. Un reportaje*) y que fue contemporáneo al texto de Hannah Arendt *Eichmann en Jerusalem*. En ese texto, Mulisch plantea una mirada diferente sobre el funcionario alemán encargado de la sección IV B4 -Asuntos Judíos- de la Oficina de la Policía Secreta del Estado y de la llamada “Solución Final al problema judío” Adolf Eichmann. En su análisis H. Mulisch distingue tres tipos de asesinos de judíos, o sea tres tipos de agencia maligna:

(i) Hitler era el dios, o el anunciador, el propagador del odio brutal hacia los judíos y de su completa deshumanización; aquel que había tenido la revelación suprema: el judío era la cosa, el lastre de la historia -y en ese sentido Mulisch rechaza toda lectura interpretativa del antisemitismo presente en *Mein Kampf*, y sostiene que hay que tomar literalmente su declaración “Así creo ahora actuar conforme a la voluntad del supremo creador: al defenderme del judío luché por la obra del señor” y no como una formulación hiperbólica de odio, Mulisch llama a esa oración “el auténtico origen del horror” (Mulisch, 2014, pág. 93) o sea Hitler tenía la convicción del converso y apelaría a verdades absolutas -IIc- para justificar con orgullo sus decisiones. Para Hitler no habría otra tarea que la purificación racial, era un agente maligno fanático radical.

²⁵ Esa tesis es defendida por Steven Katz, quien sostiene que “The Holocaust, that is, the intentional murder of European Jewry during World War II, is historically and phenomenologically unique. (...) by virtue of the fact that never before has a state set out, as a matter of intentional principle and actualized policy, to annihilate physically every man, woman, and child belonging to a specific people in all the other cases that are said to parallel the Holocaust, close study would show that they also are dissimilar insofar as they, too, would not be examples of an *unlimited war that required complete annihilation—the death of every man, woman, and child—of the victim population*. (Katz, 2008, págs. 55-6, 73).

²⁶ Ian Hancock (Hancock, 2008) responde a Steven Katz, al exponer sobre el Porajmos -nombre que se da al asesinato masivo de habitantes romaní o sinti (tradicionalmente llamados gitanos) de Alemania y los territorios conquistados; y allí señala que los criterios de excepcionalidad que se han usado para caracterizar la Shoah, se aplican en forma casi idéntica al genocidio del pueblo romaní o sinti -la diferencia radica en que mientras los ciudadanos alemanes judíos estaban integrados como ciudadanos, los habitantes romaní o sinti muchas veces carecían de ciudadanía y derechos políticos -v.g. las reglas sobre ciudadanía o no de los alemanes de padres mixtos que se establecen en la Conferencia de Wannsee, donde se decidió la llamada solución final.

(ii) Himmler representa la categoría del creyente, el que se subordinaba enteramente al anunciador del racismo, y que negaba que sus víctimas fueran personas; su tarea era - como señala Mulisch- la de un “recolector de escoria”. Pero al mismo tiempo, y a diferencia del primer tipo de agente maligno, era un cobarde que hacia el final de la guerra considera entregarse y fantasea; o sea es un agente maligno pusilánime.

(iii) por último está aquel que pareciera completamente indiferente a la doctrina nazi y a la mística racista, aquel que no necesitaba declarar que sus víctimas eran alimañas o que había un plan del supremo creador, aquel a quien toda la mística de odio racial le era completamente indiferente, lo que lo hacía más espeluznante -o sea el que era un agente absolutamente maligno: “...Alfred Eichmann.” (Mulisch, 2014, pág. 94).

El punto central que expone Mulisch es que Eichmann no era ni un racista esencial ni un nacionalsocialista doctrinario. Tras un examen biográfico de su personaje, destaca Mulisch:

Sobre *Mein Kampf* dice que no lo leyó «por completo ni a fondo», no leyó en absoluto *El mito del siglo xx* de Rosenberg, y en lo que respecta al resto: «En realidad no leí libros sobre el nacionalsocialismo, ni antes ni después, como mucho les eché una ojeada o los leí por encima». Aquí aparece un enigma: “Entonces ¿qué leía este descreído?” (Mulisch, 2014, pág. 98)

De su investigación concluye que Eichmann nunca leyó otra cosa que no sean libros sobre temas judíos; que no había evidencia de que leyera la literatura apologética del nacionalsocialismo; y en 1938, luego de un viaje a Palestina sostiene que:

Vi lo suficiente como para quedarme muy impresionado por la manera en que los colonos judíos construían su país. Admiraba su inquebrantable voluntad de vivir, sobre todo porque yo también era un idealista. En los años siguientes solía decirles a los judíos con los que traté que, de haber sido judío, yo habría sido un sionista fanático. No me cabe la menor duda. De hecho, habría sido el sionista más apasionado que queda imaginar. *Lo escalofriante del caso es que lo dice en serio.* (Mulisch, 2014, pág. 5).

O sea que para Eichmann la posible justificación de las órdenes de exterminio en términos de una supuesta cosmovisión racial era irrelevante, que él asistía a lo que se le dijera, con absoluta indiferencia de que sea que se le dijera; dicho en otros términos Eichmann obedecía sin saber *qué*

obedecía. Mulisch ejemplifica esta situación diciendo que si *Albert Schweitzer hubiera sido el supremo legislador Eichmann hubiera obedecido tan ciegamente como lo hizo en el caso nacionalsocialista.*

Aquí no cabe la explicación cultural o por rasgos sociales; Eichmann sabía que las órdenes eran vacuas y que los sacerdotes que las emitían eran falsos; por ello a partir de esta concepción sobrenatural de «la orden» y no por «...odio hacia los judíos» seguía las ordenes aún contra órdenes que fueron emitidas, como fue su actitud en 1944 en Hungría, cuando continuó con sus deportaciones en contra de las nuevas órdenes de Himmler, ya que para él, Himmler traicionaba «la orden»; de ese modo Himmler exponía su pusilanimidad, algo que siempre puede pasarle a un creyente, pero es imposible que le pase a alguien para quien el dios no reside en una persona sino en una palabra; por ello:

Este hombre no mataba animales, sino personas. Este hombre llevaba a personas hacia al sacrificadero de una doctrina errónea en la que no creía. Este hombre es más culpable que el creyente, que todavía puede acogerse (en vano) a su fe, es decir, al dios en su interior, que carga con su culpa: Hitler. (Mulisch, 2014, pág. 100).

4. El zombi moral.

¿Por qué el caso de Eichmann como agente moral representa una maldad absoluta, tal como la caracteriza Garzón Valdés? Es en este punto donde aparece la noción más interesante de la crónica de Harry Mulisch: “Entre un hombre y una palabra no hay calor, sino el frío del acero, puesto que detrás de la identificación mística con «la orden» —que es eterna— se esconde algo sumamente inesperado: la técnica.” (Mulisch, 2014, pág. 101). Es en esa dirección que Mulisch llama a Eichmann el ideal de la psicotécnica. Este ideal puede simbolizarse como el zombi moral: un zombi moral es un agente idéntico en todo a un agente moral pero carente por completo de consciencia y empatía moral.

Ese carácter maquinístico se manifiesta en sus declaraciones en el juicio en Jerusalén en la que el lenguaje se extravía y se vuelve maquinista, con oraciones larguísimas —H. Mulisch señala que en una transcripción de las actas del juicio contó 250 palabras en una frase— de modo que:

Ese río de lenguaje administrativo es incomprensible e inmodificable <...> un torrente de palabras con una sintaxis barroca, que nunca hubiese creído posible. Es el

lenguaje del formulario de la declaración de la renta y del atestado, multiplicado hasta la locura.”; se trata de un discurso sin apelado ni enunciatario, sin dimensión pública, que puede ser el informe de una máquina contable (Mulisch, 2014, pág. 115)

Un fanático o un acólito no conciben el mundo de otra manera, no pueden entrar -especialmente el fanático- en ninguna revisión de sus creencias, si es racista entonces la raza “superior” habría de gobernar o purgar a la raza “inferior”. En su caso evaluamos sus principios espurios y su adhesión criminal a ellos, pero un zombi moral no tiene principios. Un fanático no puede entender que sus principios sean infundados o absurdos, pero un zombi moral lo puede entender perfectamente, él no actúa por principios sino porque renunció a la humanidad, al elegir deliberadamente ser un psico-engranaje; y en ese acto cosifica a las personas sin negarles esa cualidad. Cuando Eichmann renuncia por juramento a toda consideración moral **no puede renunciar a la consideración moral de lo que él haga**, precisamente porque su elección – “Dejaré de ser humano y seré zombi”- es una decisión que se toma desde la humanidad; y ello

la torna absolutamente maligna, elige dañar en forma absoluta, sin interés ninguno en ello.

De ese modo la agencia moral absolutamente maligna se puede considerar con independencia de que suceda en una calamidad excepcional o no; por el contrario la existencia de estos agentes lleva a considerar los mecanismos sociales de cosificación de personas²⁷, mecanismos que operan en conjunto con las doctrinas racistas o fundadas en cualquier variedad de odio, y que operan en multitud de calamidades, y que en muchos casos permiten explicarlas, operar sobre ellas para revertir el daño que se pueda y -llevado al límite- prevenirlas.

Este análisis permite incluir la categoría de agencia absolutamente maligna sin acarrear simultáneamente ningún compromiso con demonología alguna, ni ninguna referencia a la excepcionalidad histórica. Por el contrario, lo que particularmente nos preocupa es la persistente ocurrencia de este tipo de malignidad.

Para seguir leyendo:

*Richard Bernstein *El Mal radical*, Buenos Aires, Ed. Lilmod, 2002.

*Denis L. Rosenfield *Del Mal*, México, FCE, 1993.

*Alan Badiou. *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal*, Acontecimiento 8 1994.

Bibliografía citada:

Garzón Valdés, E. (2004). *Calamidades*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Garzón Valdés, E. (2008). La calamidad moral del Holocausto. En AA.VV, *Estudios en homenaje al profesor Gregorio Peces-Barba*, 4 (págs. 459-478). Madrid: Editorial Dykinson.

Gilbert, M. (2010). Collective Action. En T. & O'Connor, *A Companion to the Philosophy of Action* (págs. 67-73). Chichester.: John Wiley & Sons, Ltd.

Hancock, I. (2008). Responses to the Porrajmos: The Romani Holocaust. En A. (. Rosenbaum, *Is the Holocaust Unique?* (págs. 75-101). Filadelfia: Westview Press.

Katz, S. (2008). The Uniqueness of the Holocaust: The Historical Dimension. En A. (. Rosenbaum, *Is the Holocaust Unique?* (págs. 55-74). Filadelfia: Westview Press.

Mulisch, H. (2014). *El Juicio a Eichmann/Causa Penal 40/61*. Barcelona: Ariel.

Sitios para profundizar la investigación

Documentación sobre genocidio: <https://nsarchive.gwu.edu/project/genocide-documentation-project>

Examen de la masacre en Indonesia: <http://theconversation.com/breaking-the-silence-around-the-1965-indonesian-genocide-32280>

Documentación de Naciones Unidas sobre la categoría Crímenes contra la humanidad: <http://www.un.org/en/genocideprevention/crimes-against-humanity.html>

Alejandro Mirolí: Docente de Metodología de las Ciencias Sociales (CBC/UBA) y de Lógica (USAL). Desarrolla investigaciones sobre Epistemología de la Religión -sobre lo que ha publicado varios trabajos en una serie de libros “Religación en América Latina” I-III, editados por Ediciones del Signo- y Problemas Filosóficos de la Biología; sobre cuyo tema tiene un libro entregado a la edición –en colaboración con Ezequiel Jorge Carranza. Actualmente está inscripto en el Doctorado de Filosofía de la USAL con un proyecto de tesis “El Problema Secular del Mal”.



Recibido: 25/9/2018. Aprobado: 22/12/2018. VB: 18/12/2018.

²⁷ A partir de los análisis pioneros de T Adorno sobre la personalidad autoritaria, los estudios sobre mecanismos sociales de cosificación se han desarrollado extensamente: allí los estudios sobre obediencia de Stanley Milgran o Philip Zimbardo, los trabajos sobre la maldad administrativa de Guy Adams y Danny Balfour, entre otros que ya son clásicos.



El jardín de las delicias¹ de El Bosco (1500-1505). Disponible en Galería on-line del Museo del Prado.

EL *KÊPOS* EPICÚREO: UN DESVÍO DENTRO DE UNA SOCIEDAD EN CRISIS

Matías Martínez Muñoz
martinezmatias@hotmail.com

El presente trabajo pretende relacionar los principales conceptos de la filosofía de Epicuro con el contexto socio cultural de su tiempo, proponiendo al jardín (*kêpos*) como la propuesta política de la escuela, teniendo una estrecha relación con el sistema filosófico (metafísico y ético-político), con especial énfasis en el concepto físico de *klinamen*, y la relación del mismo con la postura política.

Palabras clave: Epicuro, Klinamen, Helenismo, Kepos, Ética, Filosofía política.

THE EPICUREAN *KÊPOS* AND A DETOUR TO A SOCIETY IN CRISIS

The present paper pretends relate the principals concepts of the epicurean philosophy with the socio-cultural context of his time, having at the garden (*kêpos*) as the political proposit of the school, with a streingt_relation with his philosophical system (metaphysics, etics-political), with an especial accent in the phisical concept of *klinamen*, and the relation of that with the political posture.

Keywords: Epicuro, Klinamen, Hellenism, Kepos, Ethics, Political philosophy.

1. El contexto

No vale de nada procurarse seguridad frente a los hombres mientras continúen siendo motivo de desconfianza los cuerpos celestes, los situados bajo tierra y, en suma, los del universo. (MC XIII²⁸)

El legado dejado por Epicuro sobre finales del Siglo IV a.C., fue rápidamente extendido y adoptado en distintas partes del mediterráneo. La felicidad como principal objetivo del ser humano es característica de la filosofía de la época, heredera de los grandes sistemas filosóficos del siglo de oro ateniense. La búsqueda de la *eudaimonia* a partir de la imposibilidad del alma, la *ataraxia*, es propia

²⁸ Adoptaremos aquí la convención de nombrar los fragmentos epicúreos de la siguiente manera: Máximas capitales (MC), Sentencias vaticanas (SV), Epístola a

Meneceo (EM), Epístola a Heródoto (EH) y Epístola a Pítocles (EP).

del mundo helenístico y las escuelas que allí se desarrollaron, ya que la visión aristotélica la liga indisolublemente a la felicidad colectiva, de la *polis*. Para el epicureísmo, la misma se alcanza con una vida austera, atenta de las necesidades, libre de los miedos propiamente humanos y dedicada al cultivo de la amistad y solidaridad. Para algunos comentaristas²⁹, esto pone en la filosofía del jardín casi una tarea evangelizante, que brinde al sujeto un marco con el que interpretar lo real y darle un sentido, junto a una guía para el buen vivir y soportar el peso de la existencia de un mundo en constante cambio, que veía resquebrajarse sus viejas estructuras tras la imposición de la hegemonía macedónica sobre Grecia.

Así pues, en primer lugar, hay que pensar que el fin del conocimiento de los cuerpos celestes, explicados bien en conexión con otros cuerpos o bien en sí mismos, no es ningún otro sino la imperturbabilidad y una seguridad firme, justamente como es el fin del conocimiento relativo a las demás cosas. (EP 84)

En líneas generales, se trata de una época de resignificación del saber cosmológico, como parte de un proceso en el cual se movilizan todas las estructuras del hélade por el contacto con otras civilizaciones, fruto de las guerras de conquista. En consonancia a los cambios en el nivel político la civilización helénica dejará un legado de expansión geopolítica y ecumenismo político y cultural tras su conquista por los macedonios. En un proceso constante las clásicas *polis* griegas fueron mutando en un período conocido como de *sinocismo*, que lleva a la conformación, por ejemplo, de *Megalópolis*, en la Liga Arcadia en el Peloponeso, unificando así al menos 40 *demos* diferentes, que enfrentarían y derrotarían a Atenas en 368 a.C., pero que poco después tendrían diferencias internas, generándose así conflictos que desembocarían en la fragmentación de la misma.

Hacia -339, el Peloponeso debió aliarse con Atenas ante una inminente campaña del emperador Filipo II de Macedonia, no sin contradicciones al interior de la propia Atenas, que discrepa respecto a una actitud favorable hacia dicho emperador que, interrumpiendo un período de paz de algunos años, lograría en definitiva la conquista y supremacía de su imperio sobre todo el Egeo. Este período evidencia en los griegos una urgencia de la necesidad de convivencia en detrimento de la

fortaleza de las *póleis*, que se tenían como unidades autosuficientes, pero que ven en el impulso universalizador de Filipo II una pérdida de su omnipotencia y autarquía. Sin embargo, Atenas, a pesar de la derrota, fue respetada y quedó virtualmente independiente y libre -aunque desmantelado su ejército-, lo cual permitió que se siguiera desarrollando el pensamiento.

La eclosión del helenismo trajo consigo una nueva sensación de convivir en un espacio ilimitado donde las relaciones eran mucho más laxas que en el marco concreto de la ciudad nativa. Las ciudades subsistieron durante todo el período helenístico como núcleos administrativos y civilizadores de los nuevos reinos. (...) Sin embargo lo que desapareció pronto fue el sentimiento ciudadano de pertenecer a una comunidad autosuficiente y libre que gracias a la colaboración activa y ferviente de todos sus miembros subsiste progresa y con ello el ideal del hombre libre que se ocupa ante todo de la política patria y es responsable ante su ciudad de su conducta. La ciudad había perdido su autosuficiencia, su *autárkeia* tanto desde el punto de vista económico como político, y el destino de los ciudadanos no está ya en sus propias manos, sino en las del monarca correspondiente, y acaso, por encima de él, en las de la *Tyché*, la Fortuna o Azar, una divinidad imprevisible que ocupaba la vacante de los antiguos dioses de la ciudad-estado. (García Gual, C, 1996, p. 22-23)

La muerte de Filipo y su sucesión por parte de su hijo Alejandro hizo revivir en Grecia las posibilidades de revuelta, rápidamente aplacadas por el novel emperador, que invadiría repentinamente Beocia, posicionándose estratégicamente a las puertas del ática, aplacando así cualquier ánimo de subversión, y comenzando una campaña expansiva que llevaría el imperio hacia Oriente. Esta situación de cambios culturales bruscos, hacen de ésta una época de resignificación de la tradición helénica, lo que se evidencia por ejemplo en los saberes de la religión popular, y también en las distintas escuelas y movimientos filosóficos que caracterizan ese período en Atenas.

Epicuro fue un exponente de este período. Crítico de los sistemas de pensamiento dominantes en su época, como también de la tradición mítico-religiosa que comenzaba a ver su ocaso con la expansión del imperio griego en manos del macedónico, y devino en ritual vacío de carácter público, más que en verdadera religiosidad interna. Este proceso, que data ya

²⁹ Véase principalmente Farrington, B. (1968) - La rebelión de Epicuro

de antes del helenismo, se da gracias a que el que el culto religioso se fue oficializando como parte de la *religión cívica* (Nilsson, M.). El habitante promedio, buscaba con el culto contribuir a las buenas relaciones entre los dioses y el Estado, pero ya no honraba fervientemente en su fuero interno, en una escisión entre el culto privado y lo público.

Para Epicuro, la cosmología popular sostiene creencias que se basan en falsas deidades. La crítica epicúrea se ha interpretado no sólo como un ataque a la religión popular, sino también a la propuesta cosmológica del platonismo tardío, de la religión astral y una nueva concepción sobre el origen, con la figura del *demiurgo*.

Con el colapso de los estados griegos, cayó también la religión del estado. Sólo quedó de la religión auténtica, en lo que se refiere a la antigua religión griega, el mero comercio con los dioses inducido por la costumbre, y los cultos sencillos ante las fuentes y los árboles del campo. Sin embargo, esa religión estatal, fundamentalmente irreligiosa, no dejó de tener un efecto positivo sobre la religión de Grecia. Vivió y alentó en el espíritu localista y los dioses se hicieron más locales que nunca. Prevalció el politeísmo policéfalo. (Nilsson, M. 1961, p.323)

No es de extrañar, entonces, que las principales escuelas filosóficas del período desarrollaran doctrinas destinadas a buscar vías para tramitar su contexto vital, de franca incertidumbre. La religión oficial es, además, reinterpretada en clave alegórica. Los relatos mitológicos fundacionales son resignificados en función de las necesidades culturales. Es por ello que predomina en este período la filosofía con un carácter soteriológico, proponiendo distintas vías para la salvación del ser, variando según cada escuela. El énfasis de los sistemas helénicos estará en el contenido ético en las doctrinas, más que de búsqueda epistemológica, plano en el que más bien generaron un eclecticismo bien entendido - cuando no viraron en un escepticismo- con las grandes doctrinas de las escuelas de la ilustración ateniense.

Junto a ese paulatino sentimiento de disociación de los antiguos vínculos cívicos surge una notoria sensación de inseguridad frente a un mundo que ha dejado de ser claro, limitado y preciso. Y como respuesta se desarrolla un creciente individualismo. En la crisis ciudadana el individuo trata de procurar sólo por sí mismo, por su familia y sus bienes, desentendiéndose de los demás. Los filósofos

de la época helenística ya no se dirigirán a los ciudadanos -como hacía Sócrates, sino a los individuos como personas aisladas en un universo desastrado. (García Gual, C., *ibidem*, *op. cit.*)

2. La doctrina

Vano es el discurso de aquel filósofo por quien no es curada ninguna afeción del ser humano. Pues justamente como no asiste a la medicina ninguna utilidad si no busca eliminar las enfermedades de los cuerpos, igualmente tampoco de la filosofía si no busca eliminar la afeción del alma. (SV 54)

Su postura metafísica es la del *atomismo*, que considera que la creación del *cosmos*, se da a por la fortuita conjunción de átomos. La búsqueda del *arjé*, la pregunta por el origen, que tenemos como constitutiva de la filosofía gracias a que Aristóteles releva más de un siglo después en forma crítica las opiniones de sus antecesores; continúa siendo una disputa vigente en el esplendor ateniense del Siglo V de la era pre cristiana. El *átomo*, unidad indivisible, es causa, materia primordial de todo lo que hay, moviéndose estos dentro del vacío, que es afirmado, contraviniendo la tesis parmenídea. Dicha posición hunde sus raíces en el origen mismo de la filosofía griega, siendo probablemente Anaximandro el primer exponente de una postura por el estilo, al proponer lo indefinido, ilimitado (*to apeiron*) como lo originario. Hacia el V a.C., en Atenas, Demócrito constituye el principal defensor de dicha doctrina, proponiendo ahora sí una hipótesis que se asemeja más a la epicúrea, y que éste habría tomado de aquél: que el universo está constituido por una multiplicidad inmensa de partículas indivisibles, que caen chocando entre sí, y en su reunión y disolución se forman los distintos objetos y seres. Contemporáneo de Platón y la Academia, la posición de Demócrito fue marginal en la época, eclipsada por el platonismo de los *eidos*, que fuera la teoría imperante durante la ilustración ateniense, o en su resignificación posterior en el Liceo aristotélico. El propio Epicuro recibió sus iniciaciones filosóficas en manos de un platónico, que rechazó ya desde su juventud para adherir al atomismo al conocer los escritos de Demócrito.

Sin embargo, como se encargó de demostrar el joven Karl Marx en su fermental tesis doctoral de 1841, existen sutiles pero radicales diferencias entre la filosofía natural de Demócrito y Epicuro, que hacen merecer a

este último el título de fundador del materialismo.

Su posición respecto a la percepción sensible es una de dichas diferencias, poseyendo Demócrito cierto escepticismo sobre la misma, por la antinomia producida entre los datos sensoriales y el sustrato atómico que constituye lo real, teniendo los sentidos valor en tanto *phrónesis*, sabiduría práctica. En cambio, Epicuro tiene en la sensación su criterio rector, como principio y fin de todo conocimiento, tanto en el nivel gnoseológico como el ético. Las sensaciones me permiten establecer opiniones sobre los entes y, una vez grabadas en mí, puedo generar *reminiscencias*, a partir de anticipaciones sobre eso que ya he conocido. Subyace en sus planteos las diferencias propias de una y otra propuesta: en Demócrito, el conocimiento de la *phisis* es propio de una aspiración de trascendencia hacia lo divino; en cambio, en el epicureísmo lo divino pertenece a un ámbito por completo separado de lo humano, incognoscible y por tanto lo empírico será principio y fin de todo lo existente.

Dichas diferencias teoréticas tienen repercusiones tanto en su filosofía práctica, cuanto en sus modos de vida; siendo el uno un incansable investigador, científico inconformista; y el otro alguien que ve en la metafísica una herramienta de comprensión de lo real en su simplicidad, y sustento de su ética, componente primordial y corolario de su sistema filosófico.

Así como el átomo se libera de su existencia relativa -la línea recta- a medida que prescinde de ella y se separa de ella, así también toda la filosofía epicúrea se aleja del ser limitativo, en todo aquello en que el concepto de individualidad abstracta, la autonomía y la negación de todo vínculo con otra cosa, debe ser representada en su existencia.

De igual modo, el fin de la acción es la prescindencia, la fuga ante el dolor y la angustia, la ataraxia. Por tanto, el bien consiste en el alejamiento del mal, y el placer en la exclusión de las penas. Finalmente, allá donde la individualidad abstracta aparece en su suprema libertad y autonomía, en su totalidad, el ser de que se separa es lógicamente todo ser; y por eso los dioses evitan el mundo, no se preocupan por él y habitan fuera de él. (Marx, K., n/d., p.31-32).

La diferencia fundamental estriba en un componente a simple vista menor, pero clave en la definición de uno y otro sistema. La

postulación del *klinamen*, la posibilidad de inclinación del átomo, que le otorga la chance de desviarse de su trayectoria en caída en línea recta, que para Demócrito es la manera en que comportan los átomos y se producen los compuestos junto al choque de los mismos, que se repelen y mueven mudando en otros compuestos. Al agregar la desviación en línea recta de su trayectoria como posibilidad del átomo, opina Marx, Epicuro gana el título de fundador del Materialismo (doctrina que será desarrollada por aquél en la Modernidad para comprender la historia), ya que en dicha inclinación del átomo se encuentra en esencia la libertad del ser, la posibilidad de salirse del determinismo ontológico. Y, si está en la naturaleza de todo compuesto la libertad, la misma debe ser componente fundamental del sujeto en el nivel ético. Epicuro pareció comprender las implicancias de no aceptar el determinismo mecánico democríteo, y las consecuencias prácticas que conlleva.

3. La propuesta

Hay que liberarse de la cárcel de la rutina y de la política. (SV.58)

Lo que proponemos es una homología, en la que el *képos* formado por Epicuro en su vuelta definitiva a Atenas es la expresión política natural de su sistema ya maduro; el corolario coherente de su desarrollo filosófico. El *jardín* sería un compuesto social autosuficiente que proporciona al individuo -su unidad atómica-, lo suficiente para alcanzar la plenitud, a partir del cultivo de la amistad como valor y la asistencia mutua en un contrato voluntario y recíproco en lugar de una imposición social; de la frugalidad en la elección de los placeres como criterio ético y la abstención de participar en la vida política en lugar de la persecución de los bienes materiales y los honores y virtudes ciudadanas que tanto degeneramiento de las relaciones sociales y corrupción acarrearán.

De la misma forma en que la inclinación del átomo constituye una forma de salirse de la cadena en la que se encuentra, la comunidad de ayuda mutua que representa el jardín, (o huerto, como sería más correcto llamarle) constituye la posibilidad de desviarse del mandato social imperante, consagrado cabalmente por el aristotelismo, de participar en la vida política que recae sobre los ciudadanos helénicos.

Toda amistad es por sí misma deseable, pero recibe su razón de ser a causa de la necesidad de ayuda. (SV 3)

Para Aristóteles, *sólo una bestia o un dios* posee tal autosuficiencia que pueda prescindir de participar en la vida política, siendo la felicidad de la propia polis condición necesaria para la *eudaimonia* del individuo, ya que en su naturaleza está la de ser un animal cívico (*zoon politikón*). En cambio, el epicureísmo propondrá que es la política, artificio humano, la que corrompe los vínculos entre las personas; y que por tanto dicha actividad debe ser abandonada para una vida plena. Parte de un contexto, que viene pensando en cuál sea la mejor forma de la política, lejos de plantear una *politeia* ideal a partir de postulados utópico a perseguir como en el caso de Platón y sus gobernantes filósofos; Epicuro hace un planteo fuertemente enraizado en su contexto vital, a partir de un llamamiento universal al filosofar y en la necesidad de conformar lazos que le permitan el ejercicio de la filosofía, cuyo objetivo último es la liberación del sufrimiento humano, que parte de los grandes temores que acosan la existencia humana (la muerte, el futuro, el dolor, los dioses) y que, junto a una opinión recta sobre dichos tópicos, la amistad es la fuerza que permite el buen vivir.

Compartamos los sentimientos de los amigos no llorando sino preocupándonos por ellos. (SV 66)

La *religión de la amistad*, como propone Farrington (1968), debe ser el sentimiento base de las relaciones que se establezcan. Lo común, la comunión (y en eso se anticipará siglos al cristianismo) debe ser el pilar de un contrato entre los hombres, que lejos de ser forzado e impuesto, es por propia voluntad, libre y sin distinciones etarias o sociales. De ahí que se diga que la escuela epicúrea fuera pionera en aceptar mujeres, esclavos, niños, posición subversiva en la época y que diera lugar a todo tipo de rumor deslegitimante sobre la misma. La propia traducción de *képos* como jardín (algo ornamental, sin utilidad), da cuenta del lugar que sutilmente le ha dado la tradición a la filosofía epicúrea. Rumores sobre todo que presentan al *hedonismo* que la escuela propone como uno desmedido, de la búsqueda ciega del placer, y no el de la frugalidad y la conciencia de lo vano y lo necesario que se desprende de las doctrinas nacidas en el Jardín, y que tienen a éste como el refugio donde cultivar la amistad, valor imprescindible entre los hombres para cultivo de una vida buena.

Para seguir profundizando:

Breve biografía de Epicuro - <https://www.biografiasyvidas.com/biografia/e/epicuro.htm>
 “Epicuro, el filósofo del hedonismo inteligente” - <https://blogs.herdereditorial.com/filco/epicuro-hedonismo-inteligente/>
 Documental: “Epicuro y la felicidad”: <https://www.youtube.com/watch?v=j4bX6B27t5E>

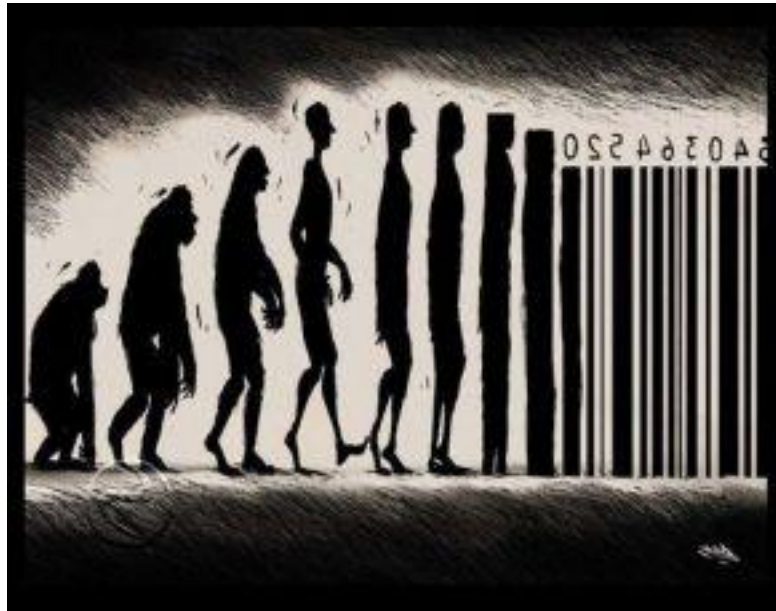
Bibliografía citada:

- FARRINGTON, Benjamín (1968). *La rebelión de Epicuro*. Ediciones de la cultura popular, Barcelona.
 GARCÍA GUAL, Carlos (1996). *Epicuro*. Alianza, Madrid.
 MARX, Karl. N/d *Diferencia de la filosofía de la naturaleza en Demócrito y Epicuro*. Editorial Ayuso, Madrid.
 NILSSON, M. (1961) *Historia de la Religión griega*. Eudeba, Buenos Aires.
 SILVA, Trinidad (2008). *Epicuro. Epístola a Heródoto. Introducción traducción y notas. Onomázein num. 17, 2008. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago*.

Matías Martínez Muñoz: Licenciado en Ciencias de la Comunicación (UDELAR). Docente de Filosofía en Consejo de Educación Secundaria. Docente de Audiovisual en Universidad del Trabajo del Uruguay.



Recibido: 22/10/2018. Aprobado: 11/11/2018. VB:18/12/2018.-



AMOR Y CAPITALISMO

Guido Ardit

ardotieluno@hotmail.com

En el presente trabajo se estudiará al Capitalismo no como meramente un sistema económico-productivo, sino que lo pensaremos también como un modo de organizar la cultura. En este sentido, estudiaremos su vinculación tanto con el surgimiento como con el ocaso del amor romántico. Para ello, dividiremos nuestro análisis en dos momentos; el Primer Capitalismo, en donde nos centraremos en el concepto de alienación y su vinculación con el surgimiento del amor romántico; y el Capitalismo Avanzado, en donde este mismo fenómeno se radicaliza a raíz de la mundialización de la economía y su incontrollabilidad; minando las condiciones de existencia que sustentaban al amor romántico, y, por lo tanto, también las bases culturales e ideológicas que lo hacían posible y deseable.

Palabras Clave: Amor – Capitalismo- Marxismo- Alienación- Subjetividad

LOVE AND CAPITALISM

The present work will understand Capitalism as not merely an economic-productive system, but as a way of organizing culture. In this sense, we will study its relation with the dawn and dusk of romantic love. In order to do that, we will divide our analysis in two moments: Early Capitalism, where we will focus on the concept of alienation and its relationship with the appearance of romantic love, and Advanced Capitalism; in which this very phenomenon gets radicalized through the globalized economy and the impossibility to control it; all of which ends up mining the conditions of existence that used to sustain romantic love, as well as the cultural and ideological basis that used to make it both possible and desirable.

Key Words: Love- Capitalism- Marxism- Alienation- Subjectivity

Introducción

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"³⁰, Entenderemos aquí que el capitalismo genera un modo de *ser en el mundo*; es decir, un modo de estructurar la vida, capaz de generar consensos, naturalizando las orientaciones subjetivas que él mismo propone y propicia.

Así, este sistema productivo propone determinadas formas de existencia; pues de la misma manera que toda subjetivación conlleva

³⁰ Thompson, E., (1992), "Folklore, Antropología e Historia Social", Entrepasados, Revista de Historia, año 2, nº 2, p. 15.

momentos de *sujeción*, toda sujeción implica a su vez de manera necesaria una *subjetivación*. Por lo que el sujeto no será pensado en *oposición* al poder, sino como estando íntimamente formado por este, por lo que se considerará al capitalismo en su dimensión más estructurante y totalizante. Por esto mismo, su abordaje no se limitará a su poder *represivo*, sino que considerará más bien a su aspecto *constitutivo*. La intención que nos guiará será entonces la de investigar los mecanismos y condiciones que hacen aparecer –o incluso actuar– a la dominación como ventajosa, benefactora, productiva para las masas. Es decir, nos centraremos en los efectos que la estructura económica ha cristalizado sobre la subjetividad.

Nos preguntaremos respecto del rol que ocupa el amor romántico en la producción y reproducción de nuestras vidas. Entenderemos por amor romántico el vínculo monógamo y heteroparental que se basa en una elección individual, libre, voluntaria, y mutua entre dos personas entendidas como iguales en lo formal; elección que se basa en las cualidades específicas del otro. A su vez, por su misma naturaleza, el amor romántico requiere que la relación que se establece al interior de la pareja esté basada en el sentimiento afectivo o amoroso, por lo que tiene un fuerte carácter emocional e intimista.

Metodológicamente hablando, el trabajo busca recrear la genealogía nietzscheana; cuando Friedrich Nietzsche enuncia su famosa frase sentenciando la muerte de Dios está haciendo algo muy distinto que afirmar que *Dios no existe*; porque evidentemente enunciar que *ha muerto* implica la existencia, supone que en algún momento pretérito estuvo vivo.

La idea de Dios, para Nietzsche, basó su *existencia* en ser un anclaje seguro, un principio o punto de referencia a partir del cual los hombres y mujeres se orientaron; una coordenada a partir de la cual organizaban y desenvolvían sus vidas. Su existencia tuvo lugar en tanto era un *sentido*, un valor a partir del cual ordenar la vida hacia una determinada meta, dirección u horizonte. Pues en algún momento histórico, la meta fundamental de la vida fue vivir de acuerdo a los principios divinos, y hacer de la salvación la preocupación suprema, a lo cual se subordinaban todas las demás actividades.

Es por esto que esta existencia, para Nietzsche, no tuvo lugar al modo de una entidad externa concreta, que se encontraría *ahí fuera*, sino a modo de *perspectiva*; en una suerte de *esse est percipi*, su ser era su *ser pensado*, o, mejor dicho, *ser pensado como verdadero*. Pues una situación o entidad, existente o no, pero definida y pensada como *real*, ha de arrojar consecuencias

reales. Su existencia entonces estuvo basada en que tuvo *efectividad*; y es por esto mismo que Nietzsche la admite; en tanto cumplía con una función, en tanto generaba *efectos de realidad* y determinaba prácticas de vida.

El modo en que abordaremos el concepto del amor romántico entonces, será al modo de *ficción útil* nietzscheana; es decir, como una perspectiva, como un sistema de orientación, como un objeto de devoción que es necesario erigir a modo de condición de conservación, ya que nadie puede vivir sin un sistema de este tipo y seguir cuerdo, pues sostener algún tipo de sentido en base al cual proponerse metas es una necesidad; el *tener algo por verdadero* es nuestra condición de posibilidad para mantenernos en la existencia. Necesitamos instaurar un sentido para así poder explicar la realidad y constituir un mundo que nos resulte significativo.

Cabe aclarar, por último, que el término "ficción" o "mito" al que nos referimos no es entendido por nosotros como sinónimo de "falsedad", sino más bien como todo lo contrario. Las *ficciones* o *mitos* tal vez sean lo más *verdadero* que tenemos; en tanto constituyen los conceptos heurísticos, las piedras de toque a partir de las cuales orientamos nuestras propias vidas.

Paradójicamente entonces, el *concepto* representa una idea trascendente del *más allá* para orientarnos en el *más acá*, para articular nuestras vidas, nuestro conocimiento, nuestra percepción del mundo, nuestra relación con los otros, etc. Así, es en este mismo sentido que pensaremos el concepto del *amor romántico*, al modo de un sentido, un *valor*, a partir del cual los hombres y mujeres, en un determinado momento, comenzaron a articular sus vidas.

Primer Capitalismo

"¿No es el modo de trabajar en sí mismo un elemento esencial en la formación del carácter de una persona?"³¹

El trabajo industrializado consiste en funciones rígidas, específicas y predeterminadas que han de repetirse de manera obediente y mecánica, sin dejar espacio para ningún tipo de impulso de iniciativa creativa o elección personal. Podría decirse que bajo esta situación tiene lugar una despersonalización y deshumanización del trabajador, que se lo *maquiniza*. Esta enajenación en la actividad misma del trabajo, elimina a la persona del trabajador del proceso productivo, por lo que, en su labor, *"el trabajador no se afirma,*

³¹ Fromm, E., (1956), *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, México, FCE, p. 239.

sino que se niega”³² y, por lo tanto, “está en lo suyo cuando no trabaja y cuando trabaja no está en lo suyo”³³, al punto en que Karl Marx concibe a “la realización del trabajo como desrealización del trabajador”³⁴. Al eliminarse la individualidad del trabajador del proceso productivo, sus cualidades individuales dejan de ser importantes; por lo que pasa a ser desechable, fácilmente reemplazable por un otro cualquiera.

Con esta modificación, sucede que el trabajo pierde su anterior significado, deja de estar dotado de sentido, de propósito. Por lo cual, al mismo tiempo, los individuos pierden parte de su anterior importancia y significación. Este proceso de hiper- simplificación y maquinización destruye el prestigio social que anteriormente estaba ligado al trabajo, soslayando las habilidades personales que éste implicaba, por lo que ya no es posible considerarse indispensable, *hacer una diferencia*. Lo que hace es privar al trabajador del orgullo e identificación con aquello que produce, quitándole una de las fuentes principales a partir de las cuales obtener un sentimiento o atestiguamiento de sí.

Pese a lo que suele suponerse a veces, esta situación no es exclusiva del trabajo obrero fabril, sino que es extensiva a otros ámbitos; pues, como dice Joseph Schumpeter, “el trabajo racionalizado y especializado de oficina termina por borrar la personalidad, el resultado calculable sustituye la ‘visión’. El caudillo no tiene ya oportunidad de lanzarse al combate. Está en vías de convertirse en otro empleado de oficina más, un empleado que no siempre es difícil de sustituir”³⁵.

La alienación en el trabajo entonces, se hace palpable tanto al obrero como al empresario, en tanto se trata de un fenómeno estructural endémico a un determinado sistema productivo.

A su vez, Georg Lukács afirma que la descomposición mecánica del proceso de producción desgarrar también los vínculos que en la producción ‘orgánica’ unían a los sujetos singulares del trabajo en una comunidad. La mecanización de la producción hace de ellos, también desde este punto de vista, átomos aislados abstractos³⁶.

La producción en masa tiende a aislar a los hombres, en tanto la cooperación tiene lugar a espaldas de la conciencia –e incluso de la vista- de las personas individuales; se convierte en algo abstracto, impersonal, y por lo tanto inconsciente. Más aún, a partir de este momento se busca

meramente una producción eficiente, indiferente a que exista algún tipo de intercambio afectivo o alguno de los rasgos de la familiaridad. Así, los demás trabajadores son ahora completos desconocidos o, incluso, pueden llegar a ser percibidos como competidores. Bajo este sistema, entonces, los sentimientos de calidez y seguridad –si no se encuentran prescritos de plano- por lo menos ya no encuentran un lugar donde florecer, y el altruismo comienza poco a poco a ser considerado a modo de una desventaja.

Esta burocratización y atomización del ámbito del trabajo supuso la alienación de los hombres respecto de sus semejantes en la experiencia vital en general, puesto que “conforme al modelo ideal bosquejado por Max Weber, apuntaba a la total irrelevancia de los lazos y compromisos sociales”³⁷, rompiendo finalmente con el anterior sistema comunitario de biografías compartidas y sus consecuentes sentimientos de comunidad y fusión. Como dijera el propio Marx, “en esta sociedad de libre competencia cada individuo aparece como desprendido de los lazos naturales, etc., que en las épocas históricas precedentes hacen de él una parte integrante de un conglomerado humano determinado y circunscrito”³⁸. Ya no se exige –porque no se necesita- reciprocidad mutua de ninguna clase.

Lo que sucede entonces es que, por primera vez en la historia, surge la conciencia de uno mismo como una entidad exterior e independiente de grupo alguno, y bajo estas condiciones, se termina de diluir en el horizonte poco a poco el placer de *generar un impacto* o hacer algo que afecte a la comunidad toda, de *marcar una diferencia, dejar una huella*, o cuanto menos *acceder a un lugar en el otro*, sintiéndose necesario o acaso irremplazable.

Como hemos dicho en el capítulo precedente, aquí creemos que toda sujeción implica subjetivación; por lo que el *reverso positivo* de este proceso de alienación e individuación que hemos descrito consiste en el *ethos moderno*, en las ideas de independencia, libertad, autonomía y autorrealización. De esta manera, tiene lugar un proceso de reivindicación de la persona como existencia independiente, como un sujeto soberano que no está vinculado *por naturaleza* a autoridad alguna. Como dice Max Horkheimer, “la conversión de las relaciones humanas en mecanismos económicos objetivos daba al individuo, al menos en principio, cierta independencia”⁴⁶. El relajamiento y la pérdida de

³² Marx, K., (1979), *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid, Alianza, p. 109.

³³ *Ídem*.

³⁴ *Ídem*, p. 106.

³⁵ Schumpeter, J., (1961), *Capitalismo, Socialismo y Democracia*, México, Aguilar, p. 182.

³⁶ Lukacs, G., (2013), *Historia y Conciencia de Clase*, Buenos Aires, RyR, p. 196.

³⁷ Bauman, Z., (2006), *Comunidad*, Madrid, Siglo XXI, pp. 28-29.

³⁸ Marx, K., (1989), *Introducción General a la Crítica de la Economía Política*, Siglo XXI, p. 33.

poder de las agrupaciones institucionales y sociales propias del modo de vida tradicional, abrió el campo hacia una transición desde un pensar basado en las autoridades externas tradicionales, hacia otro más autónomo, individual y -cuanto menos en teoría- libre y racional.

El surgimiento del amor romántico

El modo de producción capitalista le niega y reprime al trabajador su capacidad expresiva individual, convirtiéndolo en una parte fácilmente reemplazable del proceso productivo, perdiendo su significación, parte de su constitución identitaria y del prestigio social que éste comporta. Al mismo tiempo, el accionar del sistema capitalista sobre el sujeto se da también a través de la delimitación del campo de acción que le deja disponible; pues la obturación de las capacidades expresivas que hemos visto, hace que éstas sean redirigidas hacia otros ámbitos, y es por esto que creemos que el amor romántico se erige como el ámbito por excelencia prevista para contrarrestar estos fenómenos. Teniendo esto en mente, intentaremos pensar al amor romántico como formando parte del capitalismo y su práctica de vida.

Al devenir tales, los individuos comienzan a reclamar una opinión, un querer y una conciencia propios; el capitalismo y su correspondiente sistema de libre contrato en las relaciones laborales, adelantaron un sistema análogo en el ámbito de las relaciones de pareja, como dice Lawrence Stone, “se veía cada vez con mayor frecuencia a las relaciones humanas en términos económicos, gobernadas por las reglas del Mercado libre”³⁹. La libertad de elección amorosa y marital bien puede ser vista entonces como un reflejo ideológico del surgimiento del libre Mercado. Al mismo tiempo, el matrimonio pasa a estar basado en dos de las piedras de toque del *ethos* moderno, el contrato y el consentimiento voluntario, libre e individual entre individuos formalmente iguales⁴⁰. Es por todo esto que los ideales del amor romántico no hacían sino reflejar a la perfección los valores emergentes de libertad y autorrealización individuales. Como dice Charles Taylor, “la elección pasa a ser progresivamente asunto de la pareja. Como siempre, el acento en la individuación y el compromiso personal colocan

un lugar de mayor importancia el acuerdo contractual”⁴¹.

A su vez, el surgimiento del amor romántico puede ser visto a modo de paliativo, que viene a hacer contrapeso a las consecuencias más nefastas de la alienación generada por el sistema capitalista; tales como la despersonalización, la pérdida de la identidad, de la posibilidad expresiva, y el desmantelamiento de la vida comunal. Pues frente al poder absorbente del ideal burocrático de vida, el amor romántico se erige como el ámbito de la *espontaneidad*, del *acontecimiento*, de la *irrupción*, como el ámbito ya no solo de lo *no planeado*, sino como de aquello que ni siquiera es capaz de ser planeado. Tal vez sea el único ámbito en pie al cual la ley no alcanza, y a él se le reserva la pura intensidad de la existencia. Como las necesidades sociales de prestigio le son negadas a los sujetos en la empresa y el mundo laboral en general; el amor romántico implica la resignificación - ¿o hemos de decir *significación*? - por parte de un otro.

Aquella identidad que es desdibujada en el ámbito del trabajo, les es restituida a los sujetos modernos a través de sus parejas; las cuales devienen parte integral de su identidad. Pues significan la existencia de un *otro* para el cual aquello que piensan, hacen, proponen o dicen es importante. Y, por lo tanto, es a través de este otro que adquieren un atestiguamiento de sí y dan sentido a sus vidas. Como lo cree Zygmunt Bauman, el amor “*arranca a otro entre 'todo el mundo'*, y por medio de ese acto convierte al otro en ‘un alguien bien definido’⁴²; todo lo cual implica el ser destacado en base a nuestras cualidades más específicas, individuales e idiosincráticas; *soy amado por lo que soy*, importa la carga simbólica de haber sido seleccionados específicamente, y por lo tanto revestidos de importancia. Pasa a haber un otro para quien *hacemos una diferencia*, para quien no somos alguien a quien se pueda reemplazar o desechar fácilmente, sino que el mundo y la vida serían menos placenteros, menos interesantes y menos plenos si yo no estuviera.

A su vez, a causa de la alienación, la vida se empieza a sentir y atestiguar como *incompleta*; frente a lo cual el amor romántico consiste en encontrar alguien capaz de *completar* la propia vida e incluso poder hacernos de algún sentido de seguridad o certidumbre ontológica, trascendiendo el aislamiento que el capitalismo nos impone. Convirtiéndonos en parte de algo más

³⁹ Stone, L., (1989), *Familia, Sexo y Matrimonio en Inglaterra*, México, FCE, p. 142.

⁴⁰ Somos conscientes de que, para muchas mujeres, principalmente durante el Siglo XIX, por cuestiones tanto sociales como legales, el matrimonio resultaba una necesidad de la que no podían prescindir.

Del mismo modo, también estamos al tanto de que el consentimiento en muchos casos no se refiera únicamente a la pareja sino también tanto a instancias o presiones sociales externas como a las jerarquías existentes.

⁴¹ Taylor, Ch., (2006), *Fuentes del Yo*, Buenos Aires, Paidós, p. 308.

⁴² Bauman, Z., (2005), *Amor Líquido*, Buenos Aires, FCE, pp. 37-38.

grande que nosotros mismos, y por lo tanto nos da un marco de orientación.

Lentamente, la familia, o el ámbito privado en general, van convirtiéndose en una especie de *refugio en medio de un mundo desalmado*. En el decir de Taylor, a principios del siglo XIX, “*hombres y mujeres procuran el pleno apoyo emocional de sus cónyuges e hijos; procuran construir un refugio en un mundo de otro modo inhóspito*”⁴³. El dominio individualista e instrumental del trabajo, la economía y la sociedad en general, hacen surgir y urgir la necesidad de proteger cuanto menos alguna porción de la existencia. Así, la pareja se erige como una unión comunitaria de individuos entre los cuales tiene lugar un altruismo que ya no se encuentra en otros grupos de la sociedad. Poco a poco el espacio conyugal se transforma en un dominio donde es posible recibir apoyo y desarrollar sentimientos de seguridad en un mundo, por lo demás, cada vez más frío.

Agnes Heller sostiene que, “*en las fases de disolución de las comunidades naturales se rompe definitivamente esa contradictoria armonía entre el individuo y la comunidad y empiezan a desempeñar un papel cada vez más importante las comunidades no 'preexistentes', sino elegidas*”⁴⁴. Es por esto que, a partir de esto, el casarse y formar una familia –a la manera moderna– se convierte en un medio de afirmación de independencia y autonomía, y por lo tanto de forjar una identidad. El amor romántico entonces, provee la oportunidad a los sujetos modernos de elevarse desde la pasividad de su existencia laboral y social hacia una esfera con renovada iniciativa y libertad; confiando y expresando sus propias capacidades de construir. La autonomía que es negada en el ámbito del trabajo, les es restablecida en el campo de la vida privada.

Entonces, sucede que, frente al *desencantamiento del mundo* capitalista, el ámbito de la domesticidad es aquello que le otorga sentido o que, cuanto menos, vuelve *tolerable* al trabajo alienado de la sociedad capitalista. Aquello que se realiza en el ámbito del trabajo ha devenido algo *muerto*, carente de sentido, que se lleva adelante en pos de conservar el ámbito propio de la vida y la significación; es decir, el de la familia y la pareja.

El amor romántico, en síntesis, no sólo nos provee de un otro para el cual nuestras acciones resultan relevantes, sino que, al mismo tiempo, también proporciona un campo de vinculación, de integración y comunión, donde puede manifestarse

el cada vez más necesario apoyo mutuo; pues éste empieza a escasear en el mundo hostil e indiferente producto de la fría racionalidad competitiva del capitalismo. Como vimos, el amor romántico es, al mismo tiempo, tanto un paliativo respecto del estado de alienación o aislamiento, como una consecuencia directa de las cristalizaciones ideológicas que el capitalismo trae consigo.

Capitalismo avanzado

“el marxismo ya no es una teoría dedicada a analizar la vida económica sino la totalidad de la vida social”⁴⁵

Como a esta altura ya debe haber quedado de manifiesto, sostenemos, tal como propone José Aricó, una “*comprensión del sistema capitalista como un sistema de relaciones sociales*”⁴⁶; superando la escisión entre una esfera puramente económica y otra exclusivamente social. Consideraremos a un tiempo tanto la “*producción material y producción de las relaciones sociales*”⁴⁷, pues el propio Marx afirmaba que, “*para producir, los hombres contraen determinados vínculos y relaciones*”⁴⁸, es decir, no existen los productores individuales al margen de sociedades determinadas en las que producen y por eso es que la producción no sería posible sin algún tipo de asociación, pues ésta engloba la producción de las relaciones sociales y la organización social.

Un determinado modo de producción o una determinada fase del desarrollo industrial llevan siempre aparejado un modo de cooperación entre las personas, y puesto que toda relación económica es también una relación social, el modo de producción capitalista se encuentra íntimamente imbricado con determinaciones sociales, incluso respecto de las relaciones y vínculos que los individuos establecen entre sí.

El Mercado mundial nos coloca en una situación tal que:

avanzamos a lo largo de la historia humana como los pasajeros de un tren que corre cada vez más rápido, sin conductor y sin posibilidad de ser controlado por los viajeros: nadie sabe hacia dónde es el viaje o cuándo será el próximo choque, ni qué se puede hacer para controlar mejor el tren [...].⁴⁸

Incluso, para continuar con esta analogía de Norbert Elías, habría que agregar que este tren no

⁴³ Taylor, Ch., (2006), *Fuentes del Yo*, Buenos Aires, Paidós, p. 311.

⁴⁴ Heller, A., (1987), *Historia y Vida Cotidiana*, Barcelona, Grijalbo, pp. 105-106.

⁴⁵ Aricó, José M., (2012), *Nuevas lecciones sobre economía y política en el marxismo. Curso de El Colegio de México*, México, FCE, p. 146.

⁴⁶ *Ídem*, p. 90.

⁴⁷ *Ídem*.

⁴⁸ Elías, N., (2000), *La Sociedad de los Individuos*, Barcelona, Península, p. 96.

tiene un conductor designado, pues el capitalismo es una fuerza acéfala, la dirección a la cual se dirige está siempre indeterminada, varía aleatoriamente sin obedecer ninguna orden específica. El Mercado en general, y más aún el Mercado mundial, es independiente de cualquier volición individual o grupal; ya que se trata de tendencias que no son ni debatidas ni votadas por ninguna persona o grupo. A su vez, este *mundo Mercado* ya no se nos presenta como una totalidad pasible de ser englobada siquiera conceptualmente; los hombres y mujeres que viven en él no sólo no pueden controlarlo, sino que tampoco pueden entenderlo; Horkheimer define esta situación como el “*triunfo de una realidad que se enfrenta con el sujeto como absoluta y arrolladora*”⁴⁹.

El sujeto se siente crecientemente sojuzgado y sometido por un poder extraño, masivo; que termina por obligarlo a *inclinarse*, a asumir el rol de mero acompañante forzoso. La vida, esa que durante la Modernidad se había entregado a la seguridad del cálculo, es ahora destrozada por el devenir del cambio continuo del Capital. “*La personalidad se degrada a ser espectador impotente de lo que ocurre con su propia existencia de partícula suelta, inserta en un sistema ajeno*”⁵⁰, y como dice Horkheimer, “*el sujeto otrora considerado autónomo se ve vaciado de todo contenido, hasta convertirse finalmente en mero nombre que no designa nada*”⁵¹; pues ya no nos queda más que contemplar los giros y desarrollos de un sistema económico del que no podemos escapar, pero que tampoco podemos controlar. Así las cosas “*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*”⁵².

A su vez, el mercado laboral tiene un carácter cada vez más *fluido*, por lo que las habilidades y competencias adquiridas pueden pasar a la obsolescencia en cualquier momento, es decir, no garantizan la estabilidad futura. Así las cosas, las trayectorias profesionales no están fijadas, ya no hay caminos profesionales confiables ni empleos fijos. Las exigencias cambian continua y constantemente; la interrupción, la alteración y la sorpresa se convierten en las normas habituales de nuestra vida actual. Esto genera un sentimiento de fragilidad respecto de las propias conquistas y

posición social, así como del propio *lugar en el mundo*.

Todo lo mencionado no hace sino socavar la identidad laboral y profundizar la falta de lealtad que ya habían comenzado a hacer mella durante el primer capitalismo. Ahora incluso tiene lugar un “*divorcio entre los jefes de empresa y los asalariados*”⁵³; la fábrica deja de ser un lugar de encuentro, y el poder comienza a manejarse desde una lógica del descompromiso y desvinculación. El capital es liberado de las ataduras que anteriormente lo obligaban a tener que enfrentarse con sus explotados para lograr reproducirse y extenderse y, por lo tanto, también del deber de tener que contribuir a la vida cotidiana y la perpetuación de la comunidad. Es oficialmente “*el fin de la era del compromiso mutuo entre supervisores y supervisados, trabajo y capital, líderes y seguidores*”⁵⁴.

Como dice Bauman, “*el mundo que nos rodea está rebanado en fragmentos de escasa coordinación*”⁵⁵; el lapso de una vida se fragmenta en una secuencia de episodios que son manejados de a uno por vez, en tanto proyectos efímeros y únicos; y “*cuanto menos control tenemos del presente, menos abarcadora será la planificación del futuro. La franja de tiempo llamada ‘futuro’ se acorta*”⁵⁶. Entonces, las perspectivas futuras adquieren un panorama cada vez más corto; en definitiva, el futuro comienza a ocupar un lugar cada vez más chico dentro de las consideraciones personales. Así, “*la ‘precarización’ llevada adelante por los operadores del mercado de trabajo, se ve auxiliada e instigada (y en sus efectos reforzada) por las políticas de vida*”⁵⁷. Y el resultado es que las estrategias y los planes de vida comienzan a emular al Mercado; es decir, se vuelven cortoplacistas, transitorios, versátiles y volubles, sin un alcance que exceda el de las próximas jugadas.

El Mercado mundial se convierte en una fuerza que no podemos controlar –y muchas veces ni siquiera comprender-. Esto, conjugado con la deslocalización de la producción y la inestabilidad del Mercado, genera que la independencia pierda su anterior base económica; todo esto hace que la adaptabilidad se convierta en la estrategia de actuación por antonomasia.

⁴⁹ Horkheimer, M., (1973), *Crítica de la Razón Instrumental*, Buenos Aires, Sur, p. 106.

⁵⁰ Lukacs, G., (2013), *Historia y Conciencia de Clase*, Buenos Aires, RyR, p. 196.

⁵¹ Horkheimer, M., (1973), *Crítica de la Razón Instrumental*, Buenos Aires, Sur, p. 103.

⁵² *Ídem*, p. 150.

⁵³ Cohen, D., (2007), *Tres Lecciones sobre la Sociedad Postindustrial*, Buenos Aires, Katz, p. 50.

⁵⁴ Bauman, Z., (2005), *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, FCE, p. 16.

⁵⁵ Bauman, Z., (2005), *Identidad*, B. Aires, Losada, p. 34.

⁵⁶ Bauman, Z., (2005), *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, FCE, p. 147.

⁵⁷ *Ídem*, p. 173.

El ocaso del amor romántico

La situación descrita convierte a la vida en una secuencia de capítulos muchas veces inconexos entre sí. Por todo esto surge una estrategia de *Carpe Diem*, en donde la precarización propia del ámbito del trabajo se hace extensiva a otros ámbitos de la vida; generando una desconfianza creciente hacia toda idea de compromiso.

Es por todo esto que nos interesa evaluar la importancia de estos cambios que el capitalismo tardío impone en las formas de vida y cómo impacta sobre el mito del amor romántico. A partir de esto, pretendemos estudiar la *producción* del sujeto tomando en cuenta las dos aristas de esta palabra; es decir, no solo la manera en que los individuos *producen* sino también la manera en que, a partir de esto, también se subjetivan. Desde aquí es que nos interesa la relación que establecen con el Mercado en carácter de *sujeción subjetivada*; porque, como hemos dicho, aquí creemos que *toda* sujeción implica también subjetivación, y toda subjetivación es inseparable de momentos de sujeción.

En este momento histórico tiene lugar, al modo de dos caras de la misma moneda, por un lado, una centralidad inusitada en la historia humana al campo de la experimentación y, por el otro, al denominado *Homo Faber*, el hacedor o creador de sí, el hombre que *se hace a sí mismo*. Hombres y mujeres de este tiempo comienzan a ejercer una relación de tipo *gerencial* consigo mismos, respecto de sus energías, su tiempo y su existencia. Se conciben a sí mismos como a un *capital* que, en su condición de tal, debe ser *maximizado*, del cual debe obtenerse el máximo beneficio posible. Esta es *"la universalización de la forma valor"*⁵⁸ de la que nos habla Aricó.

La empresa es la institución más representativa de nuestra sociedad, y por ello es la que marca la pauta; sus principios y normas son las que determinan el carácter general de nuestra vida. La 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. Asistimos a *"el pasaje de la forma valor desde el plano de la producción al plano del nivel social global de la sociedad capitalista"*⁵⁹. Este tipo subjetivo 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 de su existencia; a

saber, el mercado. Como dice Roland Barthes *"todo, en nuestra vida cotidiana, es tributario de la representación que la burguesía se hace y nos hace de las relaciones del hombre y del mundo"*⁶⁰

Tal es así que, en esta etapa de la historia, 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. 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 un individuo que se maneja a sí mismo como consistiendo él mismo en su propio capital; pues como dice Jorge Alemán; el botín de guerra del Capitalismo son las subjetividades⁶¹.

Asistimos entonces a un momento histórico en el que 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"*⁶². Hombres y mujeres de nuestro tiempo comienzan a manejarse de manera gerencial, buscando la maximización de su propio rendimiento y *capital humano*.

Tal como lo descubriera Karl Marx, las *ideas de las clases dominantes* -en este caso los empresarios- tienden a convertirse en *las ideas dominantes*, hasta convertirse en el *pensée unique* de nuestra sociedad mercantil. Por esto, la lógica del rendimiento y obtención del máximo beneficio, propia del ámbito empresarial, se convierte en la pauta de comportamiento de todos los ámbitos de la existencia; y así los sujetos posmodernos, haciendo un paralelismo del superego freudiano, asimilan los poderes externos, *"su cuerpo, su mente y su alma son su capital, y su tarea en la vida es invertirlo favorablemente, sacar utilidad de sí mismo"*⁶³. 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*, imposibilitándonos vivir y ver la vida de otra manera.

Se nos ocurre pensar que este *Homo Faber* posmoderno se *construye* a sí mismo porque quizás sea lo único que le es permitido

⁵⁸ Aricó, José M., (2012), *Nuevas lecciones sobre economía y política en el marxismo. Curso de El Colegio de México*, México, FCE, p. 333.

⁵⁹ *Ídem*, p. 331.

⁶⁰ Barthes, R., (1980), *El mito hoy, en Mitologías*, México, Siglo XXI, p. 139.

⁶¹ Alemán, J., (2016), *Horizontes Neoliberales en la Subjetividad*, Buenos Aires, Grama.

⁶² Fromm, E. (2012), *El Arte de Amar*, Buenos Aires, Paidós, p. 139.

⁶³ Fromm, E., (1956), *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, México, FCE, p. 122.

construir; ante la falta de *realización* que la vida actual le propone e impone, opta por *realizarse* a sí mismo; y así la autoafirmación no desaparece por completo, sino que es *introvertida*. Estableciendo la lógica del *rendimiento* como práctica y política de vida, se erige a sí mismo como su principal proyecto en el mundo; y es esta actitud egoísta y antisocial la que constituye la quintaesencia de la enajenación. Pese a su origen *sistémico*, esta autoinfligida opresión no es considerada a modo de una coerción *externa*, y en tanto la dominación es asimilada, deja de ser externa y opresiva, para devenir 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*"⁶⁴. Este modo de pensarse y relacionarse consigo mismo es, pese a su origen *estructural*, concebido al modo de una libre elección, pues la estructura es capaz de devenir también *subjetividad*. Entonces, 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.

Hombres y mujeres de hoy actúan siguiendo una pauta o mecanismo que, al haber devenido matriz epistemológica de la época, se presenta como un saber cotidiano, incluso una obvia elección personal; y entonces, "*aunque todo el mundo cree que actúa de acuerdo con su propio interés, en realidad está determinado por las leyes anónimas del Mercado y del mecanismo económico*"⁶⁵; pues la función de la ley económica opera a espaldas de sus conciencias. Aquí la subjetivación, en última instancia, conviene al sistema económico imperante, en el cual lo sujetos se explotan a sí mismos sintiéndose en libertad. Al igual que en el *estadio del espejo* lacaniano, aquí sucede que el *yo* ignora estar constituido por algo que *él* no es, que es *determinado*, y que lo más propio de *él* le viene dado de *fuera*. Lo más propio del sujeto se encuentra determinado por el afuera, desdibujando la distinción entre lo individual y lo social. Aquí vemos de qué manera los efectos de un sistema productivo van allende de su programa económico.

Estos hombres y mujeres de nuestro tiempo, a la vez que persiguen el máximo rendimiento, también persiguen el máximo *goce*; es decir, 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, se convierte en una orden compulsiva que *obliga* y *somete*.

El goce adviene una categoría central en el modo de vida contemporáneo; adquiriendo una importancia tal vez inédita en la historia humana; llegando incluso a devenir el principio rector a partir del cual muchos hombres y mujeres de hoy articulan sus vidas. El sujeto vaciado, viendo acotadas sus posibilidades de realizar planes a futuro, termina por privilegiar sus caprichos por sobre sus intenciones. El goce es la dimensión de la satisfacción más vinculada con el consumo inmediato y sensorial; que tiene que ver con la libido sensual-amorosa, y tiene como fin la satisfacción sexual directa, y dura hasta su satisfacción. El deseo, por otro lado, tiene que ver con la esfera de la autorrealización, de la subjetivación.

Lo que sucede es que el capitalismo actual, "*solo retiene del sujeto aquello que le permite conectarlo y enchufarlo permanentemente con aquellas pulsiones que no necesitan pasar por los otros*"⁶⁶; es decir, se encarga de reprimir al punto del aniquilamiento de todo deseo no estrictamente individual, limitando la facultad de gozar al mero consumo, dejando solamente en pie a los deseos autocentrados y egoístas. Tal como nos dice Sigmund Freud, "*la libido sustraída del mundo exterior fue conducida al yo, y así surgió una conducta que podemos llamar narcisismo*"⁶⁷.

No debería resultar difícil imaginar que el individuo actual no se limita solamente a introyectar esta reificación, sino que también, como dice Fromm, "*vive a su semejante como una cosa que puede ser usada para un intercambio provechoso*"⁶⁸. La sociedad actual nos lleva a concebir "*a los otros seres humanos como objetos de consumo según la cantidad de placer que puedan llegar a ofrecer, y en términos de 'costo-beneficio'*"⁶⁹. Las relaciones, por tanto, ya no se realizan -como durante el primer capitalismo- para obtener *continuidad*, sino para obtener satisfacción, entendida siempre en términos

⁶⁶ Alemán, J., (2016), *Horizontes Neoliberales en la Subjetividad*, Buenos Aires, Grama, p. 56.

⁶⁷ Freud, S., (1976), *Introducción del narcisismo*, (1914), en Obras Completas, trad. José Luis Etcheverry, Tomo XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires, p. 72.

⁶⁸ Fromm, E., (1989), *La Condición Humana Actual*, México, Paidós, p. 110.

⁶⁹ Bauman, Z., (2005), *Amor Líquido*, Buenos Aires, FCE, p. 104.

⁶⁴ Alemán, J., (2016), *Horizontes Neoliberales de la Subjetividad*, Buenos Aires, Grama, p. 16.

⁶⁵ Fromm, E., (1956), *Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea*, México, FCE, p. 77.

posmodernos; es decir, *individual e inmediata*. El amor, en nuestros tiempos, tiene un carácter más transitorio que el que tenía tradicionalmente el amor romántico. Es perseguido y proseguido tan sólo en la medida en que ambas partes consideran que la asociación produce la suficiente satisfacción para cada uno de los individuos involucrados. Así, como nos dice Aricó, "*tras las relaciones entre los hombres hay que descubrir las relaciones capitalistas, porque son las únicas que las explican*"⁷⁰.

Entonces si bien es cierto que las relaciones ocupan un lugar central en la consideración de los proyectos de vida de hombres y mujeres de hoy; sucede que "*los vínculos y las asociaciones tienden a ser visualizados y tratados como objetos a ser consumidos, no producidos*"⁷¹.

De esta manera, ahora las relaciones interpersonales, esas mismas que durante la Modernidad llegaron a ser pensadas y anheladas como pasaje a la eternidad de los seres humanos, se han vuelto *mortales*, no constituyen sino una prueba más, los individuos las forman temporariamente, sólo para volverlas a romper y continuar persiguiendo los cambiantes caprichos de la constante búsqueda de innovación y satisfacción inmediata.

Esta situación lo que hace es ir socavando poco a poco la racionalidad que sustentaba al amor romántico, minando las condiciones de existencia que lo hacían posible y deseable. Por lo tanto, en la época actual, sucede que algunas de las notas características del amor romántico comienzan a ser percibidas como molestas, limitantes, opresivas, entrando en tensión con los ideales de autorrealización posmodernos.

Conclusiones

Aquí optamos por entender que la historia no avanza en pos de la consecución de los ideales de la humanidad, sino más bien huyendo de los horrores del pasado. Es decir, el *motor de la historia*, sería más bien la repulsión antes que la atracción. El cambio tiene lugar porque las personas se encuentran insatisfechas con algunos aspectos, ideas o conceptos que les han sido heredados y les resultan incómodos, obsoletos, inapropiados para sus ideales y modos de vida. A partir de esta situación, procuran acabar con ellos, superarlos, trastocarlos en favor de otros que le otorguen mayores posibilidades. Como dice Barthes:

⁷⁰ Aricó, José M., (2012), *Nuevas lecciones sobre economía y política en el marxismo. Curso de El Colegio de México*, México, FCE, p. 345.

⁷¹ Bauman, Z. (2005), *Modernidad Líquida*, Buenos Aires, FCE, p. 173.

"los mitos no son otra cosa que una demanda incesante, infatigable, una exigencia insidiosa e inflexible de que todos los hombres se reconozcan en esa imagen eterna y sin embargo situada en el tiempo que se formó de ellos en un momento dado como si debiera perdurar siempre. Porque la naturaleza en la que se encierra a los hombres con el pretexto de eternizarlos no es más que un uso, y es justamente ese uso, por más difundido que esté, el que los hombres necesitan dominar y transformar"⁷²

Hemos entendido -y aclarado- a lo largo de nuestra disertación que el no reconocer al amor romántico a modo de una condición metafísica propia de nuestra naturaleza, no implica de manera alguna restarle importancia o significación, sino que, muy por el contrario, considerarlo de esta manera implica revestirlo de una potencia novedosa a la hora de entender las características y necesidades históricas de una determinada época. Justamente, el considerarlo como un concepto históricamente situado, ayuda a comprender tanto las decisiones y acciones de hombres y mujeres de un determinado momento histórico, así como sus procesos de subjetivación.

Como vimos, en su etapa madura, el capitalismo tiene como principal característica la inestabilidad; la mundialización de la economía pone al sujeto en una situación de sujeción e impotencia acrecentadas, que lo llevan a verse crecientemente disminuido en sus posibilidades efectivas de acción. Al mismo tiempo, a raíz de estas mismas características de inestabilidad del mercado, el capitalismo incita a una filosofía del "*aquí y ahora*" y de la experimentación permanente.

Este mega sistema independiente de cualquier volición de corte subjetivo, genera un ámbito laboral cada vez más inestable; lo cual presenta el desafío de vivir en un estado de perpetua y constante incertidumbre, afectando negativamente la misma posibilidad de realizar planes futuros. Este estado de cosas echa por tierra uno de los anclajes identitarios propios del mundo Moderno, aquel del sujeto autónomo y auto centrado; vaciándolo de parte su interioridad (el sujeto dueño de sí mismo, decisor), augurando la aparición de una mentalidad cortoplacista que se convierte en la práctica y política de vida por antonomasia. Por todo esto, el presente es el único momento que merece su atención y consideración, pasa a ser todo cuanto hay.

Este modo de vida propuesto por el ámbito del trabajo deviene un *libremente*

⁷² Barthes, R., (1980), *El mito hoy*, en *Mitologías*, México, Siglo XXI, p. 50.

elegido estilo de vida –al modo como siempre se elige *libremente* lo necesario. Por esto consideramos a lo largo de nuestro trabajo a la *producción* de los sujetos teniendo en cuenta las dos acepciones del término; como proceso de generación de bienes y de valor, pero también como proceso de subjetivación, pues la dominación no es sólo restrictiva, opresiva y limitante, sino que tiene también una dimensión constitutiva; en el sentido en que interviene en la constitución subjetiva de hombres y mujeres.

Y el modo de vida propuesto por el capitalismo avanzado socava por dentro las bases culturales-ideológicas sobre las cuales se sostenía el concepto del amor romántico. Tanto así que en nuestros días se ha puesto cada vez más sobre el tapete al concepto del amor romántico, el análisis de sus componentes, de su devenir. Y como dice Barthes, "*si penetramos el objeto, lo liberamos, pero lo destruimos*"⁷³, poniendo de manifiesto a un tiempo tanto la forma en que "*la mitología participa de una manera de hacer el mundo*", como "*la profunda alienación que esas formas inocentes tratan de hacer pasar inadvertida*"⁷⁴

. Barthes nos recuerda que "*no hay mitos eternos*", que "*el mito es un habla elegida por la historia: no surge de la 'naturaleza' de las cosas*"⁷⁵. Es este el primer paso contra la naturalización del amor romántico, el comienzo de su fin, o cuanto menos su transformación, pues coincidimos con Barthes en que "*la revolución se define como un acto catártico destinado a revelar la carga política del mundo*"⁷⁶. Actualmente quizás nos encontremos al borde de un cambio histórico; que tal vez seamos de las últimas generaciones en conocer al amor romántico, y que, de ser así, los seres humanos del futuro devendrán incapacitados para experimentarlo; pero a su vez, posiblemente sean capaces de modos de vincularse que para nosotros todavía se encuentran vedados. La cuestión central pasa a ser si es posible pensar en una forma de vida nueva, y qué otra forma de vida podemos pensar.

Para seguir leyendo:

Alemán, J. 2016. *Horizontes Neoliberales en la Subjetividad*, Buenos Aires, Grama.
Heller, A., 1987. *Historia y vida Cotidiana*. Barcelona. Grijalbo.

Bibliografía Citada:

- Alemán, J., (2016), Horizontes Neoliberales en la Subjetividad, Buenos Aires, Grama.
Aricó, José M., (2012), Nuevas lecciones sobre economía y política en el marxismo. Curso de El Colegio de México, FCE.
Barthes, R., (1980), El mito hoy, en Mitologías, México, Siglo XXI.
Bauman, Z., (2005), Amor Líquido, Buenos Aires, FCE.
Bauman, Z., (2005), Identidad, Buenos Aires, Losada.
Bauman, Z., (2005), Modernidad Líquida, Buenos Aires, FCE.
Bauman, Z., (2006), Comunidad, Madrid, Siglo XXI.
Cohen, D., (2007), Tres Lecciones sobre la Sociedad Postindustrial, Buenos Aires, Katz.
Elias, N., (2000), La Sociedad de los Individuos, Barcelona, Península.
Freud, S., (1976), Introducción del narcisismo, (1914), en Obras Completas, trad. José Luis Etcheverry, Tomo XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
Fromm, E., (1956), Psicoanálisis de la Sociedad Contemporánea, México, FCE.
Fromm, E., (1989), La Condición Humana Actual, México, Paidós.
Fromm, E. (2012), El Arte de Amar, Buenos Aires, Paidós.
Heller, A., (1987), Historia y Vida Cotidiana, Barcelona, Grijalbo.
Horkheimer, M., (1973), Crítica de la Razón Instrumental, Buenos Aires, Sur.
Lukacs, G., (2013), Historia y Conciencia de Clase, Buenos Aires, RyR.
Marx, K., (1979), Manuscritos: Economía y Filosofía, Madrid, Alianza.
Marx, K., (1989), Introducción General a la Crítica de la Economía Política, Siglo XXI.
Schumpeter, J., (1961), Capitalismo, Socialismo y Democracia, México, Aguilar.
Stone, L., (1989), Familia, Sexo y Matrimonio en Inglaterra, México, FCE.
Taylor, Ch., (2006), Fuentes del Yo, Buenos Aires, Paidós.
Thompson, E., (1992), "Folklore, Antropología e Historia Social", Entrepasados, Rev. de Historia, año 2, nº 2.

Guido Arditi: Licenciado en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente se encuentra realizando su Doctorado en la misma institución. Ha sido becado para estudiar en el extranjero tanto en la Universidad de la República (Uruguay), como en The Mahindra United World College of India (India). Ha participado en Congresos en numerosas ciudades argentinas como en el extranjero (Uruguay, Nueva York, Puerto Rico) y ha participado como orador en TEDxUBA. También, sus trabajos han sido publicados en revistas de Argentina, Uruguay, Brasil y Colombia. Recibido: 26/10/2018. Aprobado: 18/11/2018. VB:21/12/2018.



⁷³ Ídem, p. 152.

KAFKA ENTRE BLANCHOT Y DELEUZE

Natalí Incaminato

natalincaminato@gmail.com

El espacio intersticial del escritor checo en el título del presente trabajo apunta a señalar el hecho de que no sólo ha sido leído por los dos, sino que, además, el Kafka que lee Deleuze, y sobre el que escribe, es el ya pensado por Blanchot. Esta influencia, que es notoria y que el propio Deleuze afirma en su filosofía más allá de sus textos sobre el autor de *El proceso*, permite pensar las conceptualizaciones en torno a Kafka que Deleuze construye, sus continuidades y desvíos con respecto a las lecturas blanchotianas. También, la idea de *entre* permite ver los pliegues en los que aparece Kafka en las obras de Blanchot y Deleuze jugando en la construcción de conceptos filosóficos o teóricos.

Palabras clave: Blanchot – Deleuze – Franz Kafka – Literatura – Filosofía

KAFKA BETWEEN BLANCHOT AND DELEUZE

The interstitial space of the Czech writer in the title of this work aims to point out the fact that not only has been read by both, but also, the Kafka that Deleuze reads, and about which he writes, is the one already thought by Blanchot. This notorious influence which Deleuze himself affirms in his philosophy beyond his texts on the author of *The Process*, allows to think about the conceptualizations around Kafka that Deleuze constructs, its continuities and deviations respect to the Blanchotian readings. Also, the idea of *between* allows to see the folds in which Kafka appears in the works of Blanchot and Deleuze playing in the construction of philosophical or theoretical concepts.

Key words: Blanchot – Deleuze – Franz Kafka – Literature – Philosophy



La obra de Franz Kafka forma parte de varias formulaciones de Maurice Blanchot y Gilles Deleuze, y también constituye uno de los autores del canon literario que los filósofos han leído. Una similitud evidente en los modos de leer a Kafka es la elección de mixturar tanto las obras literarias como las cartas y los *Diarios*. En Blanchot, los análisis de las obras literarias a veces se solapan con los análisis de la vida del

escritor y, especialmente, el *Diario* es asediado en la búsqueda de los movimientos de la experiencia de escritura, por ejemplo y de particular relevancia, la cuestión del pasaje del “Yo” al “Él” en el ensayo “Kafka y la literatura” de *La parte del fuego*.

En el caso de Deleuze, en *Kafka, por una literatura menor*, escrito en colaboración con Guattari, la decisión de leer en conjunto las cartas y las obras se explica en el hecho de que ambas formarían parte de una “máquina literaria Kafka” o “máquina de expresión Kafka” (Deleuze, G y Guattari, F, 1978: 45), cuyos componentes serían las cartas, los cuentos y las novelas. El *Diario*, por su parte, no es un elemento o aspecto de la obra, es una suerte de “ambiente” que comunica con el exterior y distribuye el deseo de las cartas, de los cuentos y de las novelas, lo atraviesa todo, por eso no es un elemento específico de análisis como parte de la obra.

Otra de las cuestiones que ambos ponen de relieve es la del “desierto” en tanto mundo fuera de lo humano en el escritor checo, palabra usada por el propio escritor en su *Diario*. En el capítulo “Kafka y la exigencia de la obra” de *El espacio literario* Blanchot cita un fragmento del *Diario* en el que aparece el tópico del desierto y del destierro; allí Kafka dice:

“Ya soy ciudadano de este otro mundo, que se parece al mundo normal como el desierto a la tierra cultivada ... Siento simpatía hacia los que aman, pero no puedo amar, estoy demasiado lejos, estoy desterrado.” y más adelante “estoy en otra parte; la fuerza de atracción del mundo humano es tan prodigiosa que en un momento puede hacernos olvidar todo lo demás (Kafka, F, 1953: 393-394)

Blanchot lee en estos pasajes un conflicto ante el que se encuentra el escritor: conflicto entre el mundo al que pertenece y debe pertenecer y la exigencia de la obra, cuyo tiempo es un tiempo otro, sin trabajo, es la ausencia de tiempo. La situación religiosa de Kafka, el judaísmo, hace más fuerte este conflicto con el mundo, con la coerción familiar, los noviazgos, el deseo de cumplir la ley. El escritor pendula entre la búsqueda de salvación con la literatura y el movimiento de volver al mundo, sus compromisos y la necesidad de escapar de la burocracia.

Kafka está en *otra parte*, atraído por el mundo humano, pero también por el otro mundo, cuya exigencia y verdad lo excede y que no es agotada por la obra, se realiza en ella sólo de forma imperfecta. Blanchot sigue las anotaciones del *Diario* del escritor para dar cuenta de los movimientos en la experiencia de escritura; según su mirada, en los momentos más difíciles, Kafka ve en la escritura la posibilidad de salvación, la literatura es un poder que lo libera, una fuerza que aparta la opresión del mundo en el pasaje liberador del *Yo* al *Él*.

En un primer momento, el escritor checo se separa de las opresiones de su entorno para entregarse a la soledad esencial necesaria de la exigencia de la obra, toda obligación (familiar, laboral) son negativas para la escritura por su demanda de atención. Pero luego oscila entre compromisos con el mundo y el exilio, la cercanía al desierto; duda en otorgar la constancia que demanda la realización de la obra, en palabras de Blanchot oscila patéticamente, por momentos parece hacer todo lo posible para pertenecer al mundo de los hombres, obligaciones que vinculan a Kafka con el padre y el cumplimiento de la ley. Por otro lado, ve su pertenencia a la otra orilla, al desamparo del desierto en tanto *Afuera*, tierra del error de la que sólo se está cerca, de la que se está apartado, separado y excluido de sí mismo. Tal como plantea Carlos Surghi en *La*

experiencia imposible. Blanchot y la obra literaria, Blanchot ve a Kafka como “víctima de un estado de angustia que le impide confiar en sí mismo y lograr el gran salto que demanda lo interminable; de este modo Kafka para Blanchot termina transformando la posibilidad del infinito en la obra en la pesadilla de lo indefinido en la vida” (Surghi, C. 2012: 37). Entonces, finalmente, según las notaciones de los *Diarios*, Kafka se inclina a reemplazar la experiencia literaria por la experiencia religiosa, a confundirlas y así deja en segundo plano el deseo de lo imposible.

Deleuze y Guattari, por su parte, retoman la relación de Kafka con el desierto y ese otro mundo, pero en la lectura de *Kafka, por una literatura menor*, se vincula con las desterritorializaciones y el devenir animal, devenires que se adentran en el mundo desértico que era la carga del escritor. En este punto de la argumentación los autores citan la entrada del diario de 1922 citada también por Blanchot:

Pero también es grande la fuerza de atracción de mi mundo; los que me aman, me aman porque estoy abandonado, y la verdad es que no lo hacen porque lo esté en el sentido probable del vacío de Weiss, sino porque sienten que, en otros terrenos, en épocas dichosas, tengo la libertad de movimientos que aquí me falta completamente (Kafka, F, 1953: 395)

Para Deleuze y Guattari, el movimiento de ese otro mundo se traza con el devenir animal, con proyectar una línea de fuga y encontrar un mundo de intensidades puras en donde se deshacen las formas, las significaciones, los significantes y significados. Pero, además, el desierto y ese otro mundo kafkiano se asocia en Deleuze y Guattari con la literatura menor y, específicamente, con la cuestión de la lengua.

La literatura menor, en tanto literatura que “una minoría hace dentro de una lengua mayor” implica “encontrar su propio punto de subdesarrollo, su propia jerga, su propio tercer mundo, su propio desierto” (Deleuze, G y Guattari, F, 1978: 31). El encuentro de Kafka con ese mundo y ese desierto se da a partir de la lengua, el alemán de Praga, con el que ya posee una relación de desterritorialización en varios sentidos y que el escritor debe llevar más lejos. El camino de Kafka para hacerlo es la

sobriedad, la corrección inaudita y el rigor; el uso menor de la propia lengua, su estadía en ella como un extranjero, se asocia a una “invención sintáctica sobria” que “lleva lenta, progresivamente, la lengua al desierto” (Deleuze, G y Guattari, F, 1978: 43).

Tanto en el devenir animal y en los sonidos no humanos y asignificantes que se dejan oír en los relatos y en las líneas de fuga de las novelas, como en este uso menor del alemán de Praga, el lenguaje deja de ser representativo para tender hacia sus extremos o límites. En esta lectura, es claro que Deleuze mantiene la mirada blanchotiana de la distinción de un límite que está fuera del lenguaje, un afuera que está hecho de bloques de visiones y audiciones que constituyen líneas de fuga.

En este punto es interesante pensar el vínculo entre el otro mundo y el desierto en tanto *Afuera* y el mundo conocido en ambos filósofos; en varios de los textos sobre Kafka, Blanchot asocia el desierto mencionado en los *Diarios* con el “afuera”, y hacia el final de “Kafka y la exigencia de la obra” de *El espacio literario* asegura: “el artista, ese hombre que Kafka también quería ser, preocupado por su arte y en la búsqueda de su origen, el “poeta” es aquel para quien no existe siquiera un único mundo, porque para él solo existe el afuera, el fluir del afuera eterno” (Blanchot, M, 2015: 73).

Para Deleuze y Guattari, en cambio, Kafka no huye fuera del mundo, sino que provoca fugas en el mundo y su representación, ya sea en los cuentos de animales a través del devenir o en las novelas, cuyo desmontaje de los dispositivos de enunciación y los dispositivos maquínicos “provoca fugas en la representación social” (Deleuze, G y Guattari, F, 1978: 71). De este modo, la literatura funciona contra una lógica imperante, hay una relación crítica, desrealizante con los flujos de poder.

La base de estas diferencias de lecturas kafkianas entre Blanchot y Deleuze se encuentran en la divergencia del segundo en su recepción y concepción de la idea de “Afuera”. Julien Canavera en su artículo “Del 'afuera del pensamiento' al 'pensamiento del afuera': Deleuze entre Blanchot y Foucault” señala las divergencias y la reapropiación que lleva a cabo Deleuze del concepto de “Afuera”:

Lo que, en Blanchot, señalaba

esencialmente una «fuerza de exclusión y de arrancamiento», se convierte, mediante el extraño uso que hace Deleuze del afuera, en una potencia de inclusión de la exterioridad, por la cual lo no-pensado se abre paso en el pensamiento y lo trabaja desde dentro como su límite interno. «Pensar es buscar ese afuera en el propio adentro, como lo impensado que está incrustado en todo pensamiento», es «llegar a lo no estratificado». El afuera blanchotiano «no tiene positividad»: su movimiento de exteriorización no sólo «desata, en una pura dispersión, todas las figuras de la interioridad», sino que aboca «al vacío, a la ausencia, a la pura negatividad» ... a la pasión blanchotiana del afuera, concebida como «dispersión del presente que no pasa», Deleuze responde la fulguración «despresentificante» del devenir deleuziano, que pone en jaque la historia y su evolución (Canavera, J, 2015: 430)

Este uso divergente del *Afuera* en Deleuze parece vislumbrarse en su lectura de Kafka; mientras que Blanchot señalaba la oscilación de Kafka entre dos mundos, cuando en realidad para el artista sólo existe el fluir eterno del afuera, Deleuze plantea que el escritor desterritorializa, incluye la exterioridad de lo pensable (lo animal, lo menor, lo asignificante) aún sin “huir del mundo”; tal como plantea en *Crítica y clínica* sobre la literatura:

la lengua es presa de un delirio que la obliga precisamente a salir de sus propios surcos ... una lengua extranjera no puede labrarse en la lengua misma sin que todo el lenguaje a su vez bascule, se encuentre llevado a un límite, a un afuera o un envés consistente en Visiones y Audiciones que ya no pertenecen a ninguna lengua (Deleuze, G, 1996: 16).

Tanto en Blanchot como en Deleuze la experiencia del otro mundo (en Blanchot el *Afuera*, en Deleuze y Guattari la línea de fuga y desterritorialización) está ligada a una visión filosófica impersonal, en la que el sujeto padece su propia disolución. En las obras de Kafka ya no habla “yo” sino otra voz, lo que Roberto Espósito en su libro *Tercera persona. Política de la vida y filosofía impersonal* ha llamado la “tercera persona”, lo *neutro*.

En el ensayo ya anteriormente citado “Kafka y la literatura” Blanchot afirma que el escritor “descubre” la literatura, en el momento en que logra sustituir el “yo” por la

construcción de una tercera persona “él” en la puesta por escrito de todo lo que le acontecía. Su hipótesis de lectura es que, en obras como *La condena*, *La metamorfosis* y *El proceso*, despersonaliza, por medio del lenguaje, su propia historia para ponerla en juego en la construcción de diferentes relatos; el relato de ficción pone en el interior de quien escribe cierta distancia, cierto intervalo también ficticio, sin el cual no podría expresarse. Estas formulaciones tempranas son expresadas de modo más teórico en *El espacio literario* y luego en “La voz narrativa” de *La conversación infinita*, allí Blanchot expone la particularidad de este impersonal; cuando Kafka da el paso del “yo al él”, de la primera a la tercera persona; el escritor es suprimido y el relato se relaciona con la vida mediante una relación neutra. Ese “Él” que sustituye al “Yo” es incharacterizable, es el acontecimiento “no aclarado de lo que tiene lugar cuando se relata” y que “habla por detrás” (Blanchot, M, 2008: 489). En su distinción de la impersonalidad de la novela en Flaubert y la impersonalidad en Kafka, Blanchot plantea que en el mundo novelesco del segundo hay una distancia; no sólo vivida por el personaje principal, siempre a distancia de sí mismo y de los acontecimientos que vive o los otros seres, sino distancia que lo separa a él mismo del centro en un constante descentramiento de la obra y distancia que introduce en la narración “la alteración de otra habla o de lo otro como habla (como escritura)” (Blanchot, M, 2008: 493).

El contar, entonces, pone en juego el “neutro” custodiado por el “él” narrativo, que destituye a todo sujeto y es la cuña de la intrusión de lo otro, irreductiblemente extraño, un vacío dentro de la obra: “Kafka nos enseñó ... que relatar pone en juego lo neutro. Sobre la narración gobernada por lo neutro vigila la tercera persona” y más adelante agrega “la tercera persona narrativa destituye al sujeto y expropia la acción transitiva o la posibilidad objetiva” (Blanchot, M, 1981: 112)⁷⁴. La escritura es el espacio privilegiado de un proceso de despersonalización, en la que se retira al lenguaje del curso del mundo.

En Deleuze y Guattari también se deconstruye la categoría de persona, para Deleuze, particularmente, la literatura se

74 Esta lectura de Blanchot a partir de la idea de lo neutro será crucial en Derrida, tal como se visualiza en su texto de 1982 “Ante la ley” que trata sobre el relato homónimo de Kafka.

relaciona con una tercera persona, con el poder de un impersonal, y aquí se visualiza claramente el influjo de Blanchot. Pero en la perspectiva sobre la literatura de Kafka en *Kafka. Por una literatura menor*, eso otro que habla, límite del lenguaje y de la representación que irrumpe en los relatos, son las salidas y líneas de fuga en tanto devenires animales en los cuentos (el devenir animal es la “desterritorialización absoluta del hombre”, “línea de fuga creadora que no quiere decir nada que no sea ella misma” y “proceso que reemplaza a la subjetividad” (Deleuze, G y Guattari, F, 1987: 56).

En el caso de las novelas ya no hay ningún devenir-animal, sino que la máquina literaria encarna en dispositivos sociales complejos que “permiten obtener, con piezas y engranajes humanos, efectos de violencia y de deseo inhumanos más fuertes que los obtenidos gracias a los animales o mecánicas aisladas” (Deleuze, G y Guattari, F, 1978: 61).

Además, en cuanto a la concepción de la literatura de Kafka como literatura menor, en ellas el “Yo”, la primera persona, deja paso a una enunciación colectiva, a un sujeto colectivo de enunciación aún cuando el escritor esté al margen de su comunidad, ya que esa soledad lo abre a las potencias diabólicas de futuro. Junto a Kafka, los autores afirman que la literatura es un asunto del pueblo; no hay sujeto, sino dispositivos colectivos de enunciación; se rechaza la idea de literatura de autor para pasar a una multiplicidad.

Otro aspecto que se puede pensar en común es que para ambos autores la literatura de Kafka impone una lectura que se opone o se escapa a la interpretación.

En el ensayo “La lectura de Kafka” Blanchot repasa algunos textos críticos sobre la obra del escritor y señala la dificultad que reflejan: ellos tratan de conservar el enigma y la solución, la posibilidad de leer en la imposibilidad de interpretar esa lectura. Cada término, imagen, cada relato en Kafka es capaz de significar lo opuesto y el lector es arrastrado a un movimiento giratorio de esperanza y desamparo. Esta cuestión es retomada en “La literatura y el derecho a la muerte” de *La parte del fuego*. Sobre el final del ensayo, Blanchot parte de Kafka y su relación con la ambigüedad para hacer extensiva su idea al resto de la literatura:

La literatura es el lenguaje que se hace ambigüedad ... No sólo cada momento del lenguaje puede llegar a ser ambiguo y decir alguna otra cosa que no dice, sino que el sentido del lenguaje es incierto, de él no se sabe si expresa o representa, si es una cosa o la significa ... La ambigüedad está en todas partes (Blanchot, M, 2007: 301).

En este sentido, es similar su mirada sobre *El castillo* de Kafka y la multiplicidad de interpretaciones que genera como comentario. En el capítulo “El puente de madera. La repetición, el neutro” de *La conversación infinita* repasa la cantidad de lecturas que se han realizado de la novela, y afirma: “*El Castillo* no está constituido por una serie de acontecimientos o peripecias más o menos ligadas, sino por una serie siempre más distendida de versiones exegéticas, las cuales sólo llevan finalmente a la posibilidad misma de la exégesis” (Blanchot, M, 1981: 122). El vacío en el relato no está en ninguna parte y está repartido igualmente en cualquier punto. Este vacío, falta y distancia que constituye el relato es el que exige el habla infinita del comentario y es lo que hace que, por ejemplo, todas las interpretaciones sobre la relación del personaje K. con el castillo sean insuficientes. Ya sea que se interprete al Castillo como espacio de una divinidad, o la trascendencia del Ser o de la Nada, estas identificaciones, en palabras de Blanchot “no dejan de decepcionarnos otra vez: como si el castillo siempre fuese infinitamente más que eso, infinitamente más, es decir, también infinitamente menos” (Blanchot, M. 1981: 123). Lo que desactiva la posibilidad de evaluar es, justamente, lo *neutro*, esa suerte de punto de fuga hacia el infinito a partir del cual el habla del relato y las hablas sobre el relato reciben su perpetua abolición.

Por su parte, en Deleuze y Guattari, la lectura también se propone al inicio de *Kafka*. *Por una literatura menor* como alejada de la interpretación en pos de los “protocolos de experiencia”, alejados de la significancia y la hermenéutica; la propuesta que enuncian los autores es entrar en la obra de Kafka por cualquier extremo, ver con qué otros puntos se conecta, buscar el “mapa del rizoma” y así explorar los modos de experimentación con la máquina literaria kafkiana.

Ahora bien, es interesante observar la lectura que realizan de *El castillo* para

contrastar con la perspectiva de Blanchot. En *Kafka, por una literatura menor* esta novela se analiza a partir de la idea de dispositivo en tanto objeto de la novela, que se caracteriza por ser segmentario, lo cual se visualizaría en las oficinas contiguas, de barreras móviles en *El castillo*. Estos segmentos o bloques son poderes y territorios que pueden captar el deseo, que lo reterritorializan, pero también hay líneas de fuga: el dispositivo entra en un campo de inmanencia ilimitado que funde los segmentos y libera el deseo de sus concreciones. El personaje de K. es visto como únicamente deseo, cuyo único problema es establecer contacto o enlace con el Castillo: “K no será un sujeto sino una función general que se multiplica en sí misma y que no deja de segmentarse y de huir por todos los segmentos” (Deleuze, G y Guattari, F, 1978: 122). Aquí, lo que se puede ver claramente es una lectura del relato a partir de los conceptos filosóficos de deseo, inmanencia, dispositivo, desterritorialización y territorialización del relato de Kafka. Si bien es un modo de leer que apunta a la espacialidad construida en la novela, que lleva a cabo la propuesta de pensar los dispositivos maquínicos y que entra de un extremo a otro de la obra de Kafka para ello, la pregunta es si, en definitiva, Deleuze y Guattari no terminan interpretando la novela desde sus conceptualizaciones filosóficas, identificando los personajes, episodios y espacios de las novelas con conceptos, con nombres, aunque estos no sean trascendentes (como la lectura de Max Brod del mismo texto desde Kierkegaard) sino, justamente inmanentes.

De hecho, lo ilimitado de las novelas, que es un punto en común en estas lecturas, en Deleuze y Guattari se asocia a lo ilimitado del deseo, a la proliferación en la inmanencia, al rizoma, y no a eso inabarcable en tanto *neutro* que contiene la novela en Blanchot que actúa incitando el comentario incesante. Lo que sí es evidente es que, en el contraste entre las formulaciones de Blanchot y las de Deleuze y Guattari sobre *El Castillo*, las del primero generan una resistencia mayor, en términos de Paul de Man (1991), por su indeterminación: según el crítico, la lectura de Blanchot difiere de otras experiencias de lectura, sus comentarios no enriquecen nuestra comprensión, sino que, por el contrario, suspenden el acto mismo de comprensión y no nos permiten un asidero hermenéutico. En el caso de las formulaciones sobre *El castillo* podemos, desde nuestra perspectiva, visualizar

el mayor grado de indeterminación y, por lo tanto, resistencia en nuestra lectura de los textos críticos; mientras en Deleuze y Guattari logramos, luego de comprender los conceptos filosóficos, reconstruir algunas identificaciones entre conceptos y personajes, espacios o episodios de la novela, en Blanchot es más difícil (o imposible) ⁷⁸.

Para finalizar, es interesante un señalamiento; Deleuze ha retomado de forma temprana la noción de lo *neutro* de Blanchot para pensar una dimensión perindividual e impersonal en su filosofía. Es llamativo que en su libro con Guattari lo neutro no forme parte del análisis de Kafka, aunque sí lo retoma luego y brevemente en *Crítica y clínica*, como

reflexión general sobre la literatura, en donde afirma “las dos primeras personas no sirven de condición para la enunciación literaria; la literatura sólo empieza cuando nace en nuestro interior una tercera persona que nos desposee del poder de decir “yo” (lo “neutro” de Blanchot)” (Deleuze, G. 1996: 8). El eco, en esta formulación, es la visión impersonal que es clave tanto en la filosofía de Deleuze como en los planteos de Blanchot.

Para seguir leyendo:

AA.VV. (2010). *Kafka: preindividual, impersonal, biopolítico*. Buenos Aires: Ediciones La Cebra.

Lecler, É. (2013). *L'Absolu et la Littérature du romantisme allemand à Kafka. Pour une critique politique*. París: Classiques Garnier.

Referencias bibliográficas:

Blanchot, M. (1981). *De Kafka a Kafka*. México: Fondo de Cultura Económica.

Blanchot, M. (2008). *La conversación infinita*. Madrid: Arena libros.

Blanchot, M. (2007). *La parte del fuego*. Madrid: Arena libros.

Canavera, J. (2015). “Del «Afuera del pensamiento» al «Pensamiento del Afuera»: Deleuze entre Blanchot y Foucault” en *THÉMATICA. Revista de Filosofía*, 51, pp.: 423-432

Deleuze, G. y Guattari, F. (1978). *Kafka. Por una literatura menor*. México: Ediciones Era.

Deleuze, Gilles (1996). *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.

De Man, P. (1991). *Visión y ceguera: ensayos sobre la retórica de la crítica contemporánea*. Puerto Rico: Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Esposito, R. (2009). *Tercera persona: política de la vida y filosofía de lo impersonal*. Buenos Aires: Amorrortu.

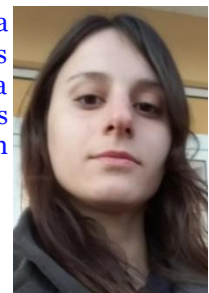
Fagaburu, C. (2013). *Deleuze literario*. En VV. AA, Tomás Abraham y El seminario de los jueves. *La máquina Deleuze*, (227-243). Sudamericana: Buenos Aires.

Kafka, F. (1953). *Diarios 1910-1923*. Buenos Aires: Emecé

Scavino, D. (2004). *Saer y los nombres*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.

Surghi, C. (2012). *La experiencia imposible. Blanchot y la obra literaria*. Córdoba: Editorial UNC

Natalí Antonella Incaminato: Profesora en Letras por la Universidad Nacional de La Plata, alumna en el Doctorado de Letras de la misma casa de estudios. Investiga las relaciones entre la teoría y la filosofía francesa de la segunda mitad del siglo XX con una beca doctoral de la Universidad Nacional de La Plata. Ha publicado ponencias y artículos sobre el lugar de la literatura en Maurice Blanchot, Gilles Deleuze y Alain Badiou. Dirección electrónica: natalincaminato@gmail.com.



Recibido: 27/9/2018. Aprobado: 6/10/2018. VB: 15/12/2018.

⁷⁵ Con respecto a la relación de Deleuze con la literatura, Fagaburu plantea que este autor está al acecho de un concepto o una idea, piensa filosóficamente con la literatura. (Fagaburu, 2013, 228). Este pensar filosófico y los usos de la literatura en la obra deleuziana pueden pensarse de un modo cercano a la acepción de “ilustración”, explicada por Dardo Scavino para defender las lecturas que toman ejemplos de la ficción desde una teoría: “Ilustrar no significa aquí reflejar o representar una supuesta realidad preexistente sino ofrecer o dar, “iluminar y nombrar”, según la expresión de Juan José Saer, sacar a la luz del día lo que antes del advenimiento de la palabra poética no tenía estatuto de cosa.” (Scavino, D, 2004: 12)

EL NIHILISMO COMO PROGRESO DE LA VOLUNTAD LA HISTORIA REACTIVA

Gabriel Iribarne
demian4444@gmail.com

El nihilismo en tanto concepción de la realidad, es retomado por Nietzsche como la caracterización del estado anímico de una determinada época. A partir de ello esta cuestión suscitó diferentes interpretaciones en orden a generar una actualización del diagnóstico nihilista de una época. Es en esta tipificación entre aquello reactivo y las fuerzas que lo preceden, que este sentido del nihilismo subsiste bajo una contradicción específica, la cual puede expresarse como la oscilación entre la destrucción de lo que no deja-vivir, y que a su vez implica una destrucción de los medios para la vida, y la conservación de lo que es necesario para vivir a costa de una autodestrucción que implica quedarse en lo conocido, lo sabido, lo reactivo.

Palabras clave en español: Nietzsche, Nihilismo, Voluntad, Verdad, Ciencia.

NIHILISM AS PROGRESS OF THE WILL REACTIVE HISTORY

The nihilism as a conception of reality, is taken up by Nietzsche as the characterization of the mood of a certain era. From this point, this question provoked different interpretations in order to generate an update of the nihilistic diagnosis of an era. It is in this typification between that reactive and the forces that precede it, that this sense of nihilism subsists under a specific contradiction, which can be expressed as the oscillation between the destruction of what does not stop-live, and which in turn implies a destruction of the means for life, and the conservation of what is necessary to live at the cost of self-destruction that implies staying in the known, the reactive.

Keywords: Nietzsche, Nihilism, Will, Truth, Science.

La crítica nietzscheana en torno al problema del valor es extensa. En *La genealogía de la moral*, elabora una distinción entre los tipos de estudio del valor, elevando por ello una doble crítica o una aproximación al sentido del valor: cuando se pretenda estudiar el valor en tanto que valor, debe tenerse en cuenta de que implícitamente se está elaborando una función con respecto al mismo, es decir, se está conociendo al valor o se lo está juzgando. El problema sin embargo persiste: *¿qué es el valor?* Y de hecho este planteo se desarrolla prácticamente desde que comenzó la tendencia al pensamiento crítico reflexivo propio de la filosofía.

Existe algo, un qué o quién, el cual le da derecho a Nietzsche a criticar siglos de historia del pensamiento filosófico sobre el valor. El punto de encuentro entre las posturas utilitaristas y las racionalistas reside en la ausencia de la crítica, esto significa el esclarecimiento del sentido del valor o, mejor dicho, el valor de los valores. Es por ello que

Nietzsche se aparta de esas tendencias: en el caso del racionalismo lo que se pretende es valorar a partir de un valor, un determinado valor como fundamento; y en el utilitarismo, una justificación del valor a partir de hechos o situaciones ajenas de valor. En ambos casos se pretende encontrar un *más allá* del valor, y no el sentido en sí, propio de cada valor, el valor del valor.

Ante todo, es necesario adelantar una pre-hipótesis, ésta reside en el problema del valor y sus principales características en tanto que es posible conceptualizarlo. La cuestión sobre la *esencia del valor* pone de manifiesto las carencias interpretativas de la historia de la reflexión filosófica sobre la moral. Por un lado tenemos racionalistas y por otro utilitaristas, y la suposición que se maneja en ambos casos es que al valor le corresponde un cierto tipo de realidad, en el primer caso resulta una concepción del valor asociada con el conocimiento, el conocimiento del valor o lo cognoscible del valor, por otro lado, en el

segundo caso existe una relación intrínseca de la praxis humana como el lugar de origen del valor; por ello cuando en ambos casos se trata de elaborar una crítica acerca del valor, ésta tiene como punto de origen un tribunal parcializado, el de la razón o el de la acción. No se trata de encontrar una esencia en el valor, sino el valor del valor y en última instancia elaborar una crítica acerca del valor de las esencias.

El valor necesita una crítica. No se trata de justificar una praxis o de fundamentar una creencia, sino de desentrañar el meollo mismo del significado intrínseco del qué es hacer y qué significa creer, el problema del valor se muestra a sí mismo como una crisis de la interpretación, la cual sólo puede ser sobrellevada a través de una crítica. Es esta crisis de la interpretación la que Nietzsche halla profundamente ligada al nihilismo, pues el nihilismo en una de sus primeras instancias consiste en una *impotencia* de la interpretación, una incapacidad para la interpretación del mundo, de los sucesos, de los *acontecimientos*.

Deleuze, profundizando esta cuestión del nihilismo, afirma que el nihilismo es “el elemento de la historia como tal, el motor de la historia universal, el famoso «sentido histórico» o «sentido de la historia», que halla en el cristianismo, en un momento, su manifestación más adecuada” (Deleuze, 2008, p. 53). La relación del nihilismo con la filosofía y la religión se establece a partir de una praxis negadora del mundo y de la vida, en pos de un tipo de valoración cuya cúspide o meta se encuentra en un más allá del mundo, es decir, en un mundo supra-sensible. A su vez, respondiendo a un doble movimiento, el nihilismo expresa la voluntad por la cual se desprecian esos valores supremos que a su vez depreciaron la existencia, sin volver a apreciarla.

La sentencia nietzscheana “Dios ha muerto” quiere significar justamente esto: el desprecio de la vida por una existencia superior, por unos valores superiores; y en un segundo momento estos valores superiores son descartados, sin embargo, el valor de la vida sigue siendo depreciado. En lugar de una verdad revelada se instaure la búsqueda inalcanzable de la verdad científica. Es posible por ende determinar dos sentidos del *nihilismo*, el primero alude a una depreciación del sentido de la vida en pos de valores superiores; y el segundo una depreciación de esos valores absolutos, aceptando sin embargo aquella depreciación originada en un principio por la

aceptación de los mismos (es decir, de los valores).

En el primer sentido del nihilismo lo que se valora sobre todo es la moral, en tanto que ésta es capaz de proveer valores superiores mediante los cuales poder juzgar y jerarquizar todo lo demás, así sea, la vida o la existencia. De este *modo* de existencia (modo moral) se extraen cuatro ventajas o consecuencias principales: la primera hace alusión a la concepción del *hombre* en tanto es concebido como valor absoluto que se encuentra subordinado a valores supremos; en segundo lugar, hace referencia al sentido según el cual el mundo se muestra a los hombres o estos se relacionan con él, aquí entra en juego principalmente el concepto de *libertad* mediante el cual es posible elegir entre el *bien* y el *mal*; tercero, se encuentra relacionado con el problema del conocimiento verdadero, pues, es el conocimiento y la adecuación a los valores supremos lo que permiten conocer *correctamente*. Este punto se encuentra en relación con el anterior en tanto que el conocimiento *correcto* es el que permite la *correcta* elección, o la *correcta* asunción de la libertad de cada individuo; y en cuarto y último lugar es posible observar un retorno al primer punto que trata sobre la moral, es decir: como el hombre es capaz de *elegir* y *conocer*, gracias a los valores superiores, se concede a sí mismo un lugar privilegiado con respecto a la jerarquización de los seres del cosmos: aquel desde la cual es posible acceder a los valores superiores (Nietzsche, 1932). De ello se desprende el mayor y más refinado efecto del nihilismo, el *ideal ascético*, el cual se apoya sobre conceptos que son construidos a lo largo de la historia, algunos de los más importantes, y que Nietzsche trata en profundidad en *La Genealogía de la Moral* son los valores *bueno-malo*, el *resentimiento*, la *culpa* y la *mala conciencia*.

Cabe señalar que si bien Nietzsche se centra en el estudio del cristianismo como campo histórico donde se desarrolla el *ideal ascético*, es en el budismo, o en las religiones orientales donde éste alcanza su grado máximo de desarrollo sin despojarse de lo religioso a partir de la aparición del conocimiento científico. Los conceptos fundantes o fundamentales del *ideal ascético* se encuentran determinados por Nietzsche en lo que es considerada su obra más sistematizada: *La Genealogía de la Moral*. En ella es posible identificar tres grandes temas; en primer lugar un análisis de las condiciones bajo las cuales es

posible entender la evolución y constitución de la sociedad europea a partir del resentimiento (la fuerza como capacidad de negación); la segunda, de cómo el resentimiento trae consigo mismo la aparición de la mala conciencia en tanto que responde a la figura del resentimiento en el nivel íntimo del individuo (la fuerza vuelta contra sí misma, auto-negación); y por último, el *ideal ascético*, que aparece como el factor que posibilita la determinación del resentimiento y de la mala conciencia en relación con valor o idea, en este caso, un valor o idea que mide y jerarquiza la fuerza.

El Resentimiento, la mala conciencia y el *ideal ascético* mantienen una estructura similar y un principio que los hace común entre sí. Los tres se mueven en el ámbito de una voluntad de verdad, la cual es para Nietzsche el verdadero motor de la historia de occidente y de la historia del cristianismo. Estos conceptos se encuentran también en el ámbito de las ficciones las cuales se derivan directamente como consecuencia de la voluntad de verdad.⁷⁶ La distinción entre estas dos posturas consiste principalmente en que la primera intenta proponer una realidad como *más* verdadera que las demás o en calidad de *única realidad*, mientras la segunda, implica que la realidad es en sí misma variable, contingente o bien lo es nuestra capacidad para la interpretación. De cualquier forma, el hecho de plantear la *verdad* de una realidad por sobre otra implicaría un falseamiento radical de la verdad contingente de la realidad, en este sentido, se considera *ficción* toda interpretación de lo real que tiende a imponerse como *única* realidad, o como verdadera con respecto a otras falsas. Y es justamente mediante la mistificación, mediante las ficciones, que la fuerza activa se convierte en fuerza reactiva.

En primer lugar se entiende al resentimiento como una venganza imaginaria, por ende como una fuerza separada de lo que puede, una voluntad sin fuerza; en segundo lugar y como consecuencia del resentimiento, resulta posible definir la mala conciencia como el re direccionamiento de aquella fuerza sin poder⁷⁷ y en este sentido la culpa, la mala

conciencia, consiste en volver esta fuerza contra sí misma; en tercer lugar, el *ideal ascético*, dentro del marco de la tipificación de las fuerzas reactivas, es decir de fuerzas sin voluntad, sin poder, obtiene el carácter de *cura*, pues, bajo el peso de la culpa que se desliga del resentimiento, se lo muestra como el valor o ideal bajo el cual es posible juzgar, jerarquizar. Este *ideal* es tipificado por Nietzsche, como *voluntad de la nada*.

El nihilismo en su expresión del ideal ascético representa por ende una voluntad de verdad o veracidad. El principio común que permite identificar el movimiento de los procesos nihilistas en la evolución de la historia occidental, se encuentra encarnado por esta voluntad. En este sentido es que el ideal ascético se transforma en una meta y a su vez

expresa una voluntad: ... y ésta es lo suficientemente universal como para que, comparados con ella, todos los demás intereses de la existencia humana parezcan mezquinos y estrechos... no permite ninguna otra interpretación, ninguna otra meta, rechaza, niega, afirma, corrobora únicamente en el sentido de su interpretación...; no se somete a ningún poder, sino que cree en su primacía sobre todo otro poder. (Nietzsche, 1997, pp. 187-188)

Siempre que una voluntad de verdad aparece, o se hace fuerte, es en relación con una ficción, una ficción que consiste en la creencia de que existe una fuerza superior a todas las demás, absoluta.

Sin embargo, existe una diferencia *tipológica* entre las manifestaciones de una voluntad de verdad y otra nihilista. Si se acepta en primera instancia que una voluntad nihilista es ante todo una voluntad de *la nada* (*ex nihilo*), cómo puede estar ésta emparentada con una voluntad de lo verdadero sin perder a su vez su carga nihilista. El problema que aquí se pretende abordar es, de qué manera la *voluntad de verdad* encarnada en el ideal ascético y el posterior ideal cientificista, puede ser entendida como *voluntad de nada*. La voluntad de verdad expresada en el ideal ascético es la fuerza que se asienta en un determinado momento histórico, el cristianismo, para así fortalecerse y expandirse. A su vez el cristianismo, en tanto *tipo* histórico, se encuentra determinado por el resentimiento

carece de una definición esencial en pos de una definición operacional.

⁷⁶ Vale aclarar que en este caso el término ficción no implica el sentido de "realidad falsa" frente a una "realidad verdadera" sino que es necesario comprenderlo únicamente como *falseamiento de la realidad*.

⁷⁷ Con "*fuerza sin poder*", en este caso se quiere significar: "fuerza separada de lo que puede". Dejando de lado consideraciones del poder en tanto que concepto en sí mismo, que, por otro lado, tanto en la filosofía nietzscheana como en sus sucesores post-modernos,

que alude a la constitución moral del hombre en términos negativos. Primera hipótesis por ende sobre la relación entre una voluntad de verdad y el *nihilismo*: la primera *necesita* de las fuerzas nihilistas para propagarse y estas fuerzas, que son preparadas ante todo por su capacidad reactiva presente en el resentimiento, necesitan de la ficción en la voluntad de verdad para sobreponerse a las demás fuerzas activas. Es a través del ideal ascético que el resentimiento y la mala conciencia, ambos tipos de fuerza reactiva, pueden afirmarse como vencedoras sobre las fuerzas activas, positivas, constructoras. Sólo mediante la ficción de la veracidad que radica justamente en la *afirmación de un ideal*, resulta posible la afirmación de lo negativo, de lo reactivo.

El primer sentido del nihilismo radica por ende en su constitución intrínseca entre dos diferentes tipos de voluntad. Voluntad de verdad y *nihilismo* en este caso se alían para auto continuarse en su forma reactiva a partir del resentimiento. Las ventajas de aquello que fue denominado como *vida moral* determinan y sellan esta forma de vida en la construcción de un ideal que en su cualidad resulta reactivo, y que por su finalidad se sostiene a partir del monopolio de la verdad, actividad que responde directamente a una *voluntad de verdad*.

La crítica filosófica respecto a la verdad asume los dos primeros términos de sí misma: el hecho y el valor. Esto significa que de un hecho determinado puede desprenderse una valoración determinada. Sin embargo, el tercer término de la crítica presente en el análisis genealógico del *nihilismo* pregunta por el quién, por la valoración que es asumida como punto de vista; siguiendo con el ejemplo anterior, respondería a la pregunta de: a quién le interesa que la mesa exista y que dicha afirmación sea verdad. Por ello cuando Nietzsche realiza su crítica a la verdad, no la denomina como *verdad*, sino más bien como *voluntad de verdad*, pues es una determinada voluntad la que busca una determinada verdad. De este primer enunciado se desprende la primera ficción sobre el concepto de *veracidad*, la verdad se expresa ella misma como un hecho objetivo, único, supremo, se impone ella misma como la meta a alcanzar, como un más allá. Es en este sentido que resulta posible identificar la *voluntad de verdad* en el *ideal ascético*.

Este concepto de verdad implica al menos dos presupuestos. Primero, que en el mundo es posible discernir lo verdadero de lo falso, es decir que *existe* un tipo de *hombre*

verídico (que respondería por el tercer término de la crítica) capaz de discriminar lo verdadero de la apariencia; y segundo que lo verdadero es preferible antes que lo falso. La necesidad de ver al mundo como verdadero, como cognoscible, como una potencia ante lo falso, sólo reafirma la condición *falsa* del mundo. Es decir, este *hombre verídico* necesita un mundo *verídico* que, en sí mismo, no lo es.⁷⁸ La potencia del mundo de engañar los sentidos humanos, lo tornan un mundo *peligroso* para la vida, luego lo falso aparece como el valor de lo malo, de lo *nocivo* a la vida.⁷⁹

Nietzsche afirma que, en tanto que valoración subjetiva, lo bueno y lo malo ejercen un cierto tipo de violencia en el modo del *establecimiento*, en este sentido, todo acto creador se constituye a partir de una destrucción: esto significa que la verdad del bien y del mal se impone a partir de una negación previa de una verdad más primitiva, la verdad que indica que la vida es voluntad de poder, voluntad de superarse a sí misma. En tanto que la vida tiende a su propia superación, el establecimiento de conceptos inmutables como bien y mal tienden a su estancamiento. Esta diferenciación entre un mundo verdadero susceptible de ser conocido, se opone al mundo cambiante, contingente, *falso*, que expresa la vida. La contradicción moral en este caso podría ser expresada de la siguiente manera: la verdad es mejor que la falsedad, el conocimiento de lo verdadero debe informar y ordenar la vida misma, ya que ésta se mueve en un mundo que no es en su totalidad susceptible de conocer.

En el primer aforismo del segundo tratado de *La Genealogía de la Moral*, Nietzsche afirma que resulta necesario para la vida en sociedad, para la vida moral, “criar un animal al que le sea *lícito hacer promesas*” (Nietzsche, 1997, p. 75). A partir de ello propone estudiar de manera directa la

⁷⁸ Al menos en este sentido nos referimos a lo verdadero como lo unívoco, tal como se hacía a la manera de la filosofía antigua: aquello cambiante, es algo que no es susceptible de concepto y si no se puede conceptualizar es falso.

⁷⁹ Estas categorías sobre las que se constituye el concepto de verdad responden a las ya enumeradas ventajas de la vida moral. De ello se implica que el concepto de verdad no es un hecho que simplemente *aparece* en la historia, sino que, se construye a partir de hechos reales y fundamentales de la vida humana, es decir, adviene como una determinación histórica y no como un azar histórico. Esta proposición no entra en conflicto con los postulados nietzscheanos sobre el azar, ya que la necesidad histórica se da a partir de hechos particulares históricos los cuales según Nietzsche sí se hallan determinados por el azar.

estructura de una sociedad basada en este precepto moral: un hombre que no engaña, que dice *la verdad*, es un hombre capaz de hacer promesas, que las puede hacer legítimamente y se puede esperar de él que mantenga su promesa. Es a partir de esta premisa que resulta viable una concepción de la sociedad como un estado de obligaciones y derecho, “nuestros deberes no son otra cosa que los derechos que los demás tienen sobre nosotros. ¿Cómo adquirieron esos derechos? Porque nos consideraron capaces de contraer compromisos y de cumplirlos” (Nietzsche, 1994, p. 101).

Esta oposición moral entre vida y conocimiento, conduce a un segundo momento en la evolución del concepto de verdad, la contradicción religiosa del deber. El conocimiento *verdadero*, en tanto que conocimiento de carácter moral permite al hombre discriminar un tipo de vida bueno y otro malo, una vida *virtuosa*. Esto significa, corregir la vida, hacerla verdadera, aplicar una *fuerza* sobre otra hasta agotarla, hasta que no exista una voluntad de lo falso, sino más bien una única voluntad, una voluntad de lo verdadero.

En la voluntad de verdad, lo que se espera es encontrar una vida disminuida, lo más cercano a cero posible, lo más lejano posible del cambio, pues el cambio es el primer motor de lo falso, de lo no-verdadero, no-inmutable. Esta *fuerza* que el ideal ascético, bajo la contradicción religiosa, aplica sobre la vida las fuerzas de lo reactivo en pos de su negación. Y la vida reactiva sólo puede prosperar en tanto que tiende a la nada (*vida nihilista*), en tanto que se somete a una voluntad de la nada expresada en la negación del mundo por los valores superiores; de esta manera es posible definir a la voluntad de la nada y las fuerzas reactivas como elementos constituyentes del ideal ascético, y como motor y propulsor de sí mismo, la voluntad de verdad, y tiene como objetivo e ideal, alcanzar el concepto de *verdad*. La búsqueda de la *verdad* a través del ideal ascético es acompañada por las formas de lo moral y lo religioso. El conocimiento de lo bueno y verdadero como contraposición al desconocimiento de lo malo, falso; una vida buena, *virtuosa* que se muestra como la alternativa a una vida mala, a la cual es menester desechar y, por último, los valores mediante los cuales es posible desecharla.

Una vida mala en relación a una buena existencia radica en el enaltecimiento, no en función de lo que el hombre es, sino de lo que no es, de lo que *debe ser*, es decir, es la

perspectiva del *trabajo* al que la humanidad se encuentra expuesta. En primera instancia esto implica resaltar la condición *pobre* del ser humano, ya que se lo consideraría no a partir de lo que puede o posee,⁸⁰ sino más bien a partir de aquello que le *falta*, aquello por lo cual es preciosa realizar un *trabajo*. En esta oposición moral de la vida radica también su contradicción, ya que *por* la vida es que se la niega, en tanto que se encuentra basada en una voluntad negativa, una voluntad nihilista. El desplazamiento de los valores del que Nietzsche habla se funda principalmente en su crítica al empoderamiento de una vida *enferma* o *pobre*, valorar la vida por su lado bajo. Es el pecador aquel que puede redimirse, el culpable pedir perdón y el enfermo curarse. La característica de este tipo de vida radica en algún tipo de *dolor*, ya sea éste de índole física o espiritual, y el factor moral, que representa el medio a partir del cual resulta posible redimir ese *dolor*, “todas las grandes religiones han consistido, en lo esencial, en la lucha contra un cierto cansancio y pesadez convertido en epidemia” (Nietzsche, 1997, p. 168). La contradicción radica en que esa expiación del dolor nunca se produce sin más dolor, La vida definida por lo bajo implica una vida degenerada, una existencia dolorosa, la religión en general provee la cura al dolor causando más dolor.

En la tercera parte de *La genealogía de la moral*, se exponen los medios que el sacerdote ascético utiliza para *forjar* una vida buena, es decir, los métodos mediante los cuales es posible alcanzar el *ideal ascético*. Estos se diferencian a su vez entre medios *no-culpables* y *culpables* de suprimir el dolor y se encuentran a la base de las formaciones comunitarias más básicas. La actividad maquina, la formación gregaria que promueve las pequeñas alegrías (ayuda al prójimo, beneficencia), y el *desenfreno del sentimiento* constituyen algunos de estos mecanismos. Sin embargo, el trabajo asceta al tomar el valor de la vida por su lado pobre, lo que produce es un dolor generalizado, un dolor adormecido. Del enfermo, aquel que sufre una dolencia se pasa al pecador, ya que el enfermo es el que *tiene* la culpa de su propio sufrimiento, si sufre es por sus pecados, y este pecador se convierte en culpable en tanto que debe redimirse.

Verdad, moral y religión se entrelazan a la voluntad de la nada y a la vida reactiva

⁸⁰ Siempre teniendo en cuenta que Nietzsche no hace referencia a una esencia humana, sino a las capacidades o posibilidades que un hombre en particular posee efectivamente.

presentes en el ideal ascético: el conocimiento sólo es conocimiento siempre y cuando tenga como objeto los valores superiores, los valores superiores tienen como meta la depreciación del mundo y por ende de la vida, de esta manera es que aparece un *tipo* de vida, preferible antes que otro, tal que este, se acerque más al ideal de la *vida verdadera*.

Nietzsche en *La Genealogía de la Moral* se pregunta acerca de la amplitud de este planteo. Es decir, si la voluntad de verdad en tanto que motor del ideal ascético, lo supera a este último,

¿Dónde está el *antagonista* de este compacto sistema de voluntad, meta e interpretación? ¿Por qué *falta* antagonista? ¿Dónde se encuentra la *otra* «única meta»? Se me dice que no falta, que sólo ha luchado largo tiempo con éxito contra aquel ideal, sino que incluso, en todos los asuntos principales, se ha enseñoreado ya de él: testimonio de ello sería toda nuestra *ciencia* moderna. (Nietzsche, 1997, p. 188)

La *ciencia* como último cubículo en el cual la voluntad de verdad se ha refugiado, se encuentra desprovista del envoltorio místico, que sí tenía con el ideal ascético. Es la *verdad* desprovista de moral y de religiosidad, constituye el segundo sentido del nihilismo, el de depreciar los valores superiores sin retomar lo que aquellos habían depreciado: la vida. La *verdad* de la ciencia es una verdad sin *sentido*, desprovista de significación.

Superada la vida contra la vida, el hombre contra el hombre, se revela la última contradicción: la verdad contra la verdad,

por aquella fe cristiana que fue también la fe de Platón, la creencia de que Dios es la verdad, de que la verdad es *divina* ¿Pero cómo es esto posible, si precisamente tal cosa se vuelve cada vez más increíble, si ya no hay nada que se revele como divino, salvo el error, la ceguera, la mentira, si Dios mismo se revela como nuestra *más larga mentira*? (Nietzsche, 1997, p. 193)

Ciencia e ideal ascético se mantienen íntimamente ligados a través de una misma voluntad propulsora de ambos: la voluntad de verdad, que arrastra consigo misma, la voluntad de la nada y las fuerzas reactivas. Esta arrolladora combinación es evidenciada por Nietzsche a partir de un hecho fundamental: la ausencia de la crítica. Esta herramienta es

fundamental para la destrucción y creación de nuevos valores, la ciencia, no produce crítica en tanto que asume la voluntad de verdad despojada del ideal ascético y esta voluntad en tanto que se impone como única opción, como único ideal, inhibe cualquier tipo de perspectivismo, cualquier tipo de *alternativa* interpretativa, por ello es que no pregunta por el quién, ya que todo conocimiento debe ser producido según ella misma: verdad o error, parámetros del conocimiento.

Ciencia e ideal ascético constituyen dos expresiones de una misma voluntad, que se encuentra dirigida en pos de un único valor: el de la verdad. La lucha de la ciencia contra las contradicciones de lo divino, religioso y moral, se queda en las apariencias del mismo, apuntan sólo “a las avanzadas de éste, a su disfraz, a su juego de máscaras, a sus ocasionales endurecimientos, desecación, dogmatización – la ciencia devuelve la libertad a la vida que hay en el ideal ascético, negando lo exotérico en él” (Nietzsche, 1997, p. 194). Esta ciencia es la que pierde la significación del valor del más allá, en pos de la verdad se deprecia el hombre, el mundo, la existencia en sí, sólo que a diferencia de lo que sucedía con el ideal ascético, en este caso no existe siquiera la compensación de otro mundo que daría valor y sentido a *esta*, nuestra existencia. La valoración de la *veracidad*, de aquel que busca la verdad implica por ende una depreciación de la vida perteneciente a un segundo orden: mejor nada antes que la vida y su voluntad, pero allí donde hay vida hay voluntad, aun en la vida reactiva determinada por los valores nihilistas es posible hallar una voluntad, una voluntad de la nada. Esto puede expresarse también de la siguiente manera: aquel que busca la verdad desprecia la vida, ya que niega un aspecto fundamental de ella, su capacidad de falseamiento, su devenir, su no-definición, lo que en ella hay de plástico, su voluntad de poder, y al negar su voluntad, niega que él mismo quiera algo, *busca la verdad desinteresadamente*.

Esta misma verdad lo pone en un lugar tal a este hombre *veraz*, que no puede seguir creyendo en el sentido místico, religioso y moral que el ideal ascético impone para sobrellevar este tipo de existencia reactiva. Como afirma Nietzsche, nuestra religión, nuestra fe en el más allá, se revela como nuestra más grande mentira. El planteo de la voluntad de verdad expresada en los mecanismos morales, religiosos y científicos revela la existencia de tres tipos de nihilismos, en tanto que el nihilismo mismo es considerado

como una *práctica* negadora del mundo, sustentada sólo por la ficción de las fuerzas. Por un lado, se encuentra el nihilismo negativo, en tanto que capacidad de negar; en segundo término el nihilismo reactivo. El resentimiento presente en el nihilismo negativo es el principio mediante el cual la vida se vuelve reactiva: en primera instancia el resentimiento provoca la negación del mundo en general, en tanto que éste, tomado desde la inversión del esclavo, se me aparece como malo, avasallador; de esta manera este esclavo del resentimiento se convierte en un hombre enfermo en tanto que su resentimiento se convierte en la voluntad que anima su valoración: valora por el lado negativo, es decir, no por lo que hace, sino por lo que *no hace*. En segunda instancia, el nihilismo reactivo, esta valoración negativa del mundo en general lo lleva a reconocerse a sí mismo como el pecador/culpable de su sufrimiento,

A partir de esta distinción del nihilismo como negativo, reactivo y pasivo, es posible obtener una visión unitaria del mismo. Estas diferencias no implican nihilismos diferentes, sino que unos llevan a los otros, resultaría imposible pensar un nihilismo pasivo sin la

en su empresa por negar la vida, por una parte, la voluntad de la nada tolera la vida reactiva, por otro la necesita. La tolera como estado de la vida cercano a cero, la necesita como medio por el que la vida viene conducida a negarse, a contradecirse. (Deleuze, 2008, p. 209)

La vida reactiva, lo más baja posible, es el aliado indiscutible de una voluntad de negación, es la consecuencia directa de valorar por lo negativo, sin embargo la «muerte de dios» a manos de la vergüenza del hombre, cansado también de la piedad divina, anuncia el último movimiento de la voluntad nihilista, la vida reactiva, vida cansada, demasiado cansada como para sostener una voluntad de negar, busca empujarse, “mejor una no «voluntad» de todo, que esta voluntad demasiado poderosa”, arribando al tercer tipo del nihilismo: el nihilismo pasivo.

práctica de una existencia basada en la negación y la reacción. A su vez la evolución histórica del nihilismo se encuentra directamente ligada a la explicitación de la voluntad de verdad, usando como eje principal de este movimiento las ficciones.

Bibliografía citada:

- DELEUZE, Gilles. (2008). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
 NIETZSCHE, Friedrich. (1994). *Aurora, reflexiones sobre la moral como prejuicio*. Madrid: M.E. Editores.
 NIETZSCHE, Friedrich. (1997). *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza.
 NIETZSCHE, Friedrich. (1932). *La Voluntad de Dominio*. Madrid: Aguilar Editor.
 Ávila, M., y Yuing, T. "Nietzsche y la historia. La infelicidad del animal y la esperanza del hombre". *Ideas y Valores* 63.156 (2014): 191-205.
http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S012000622014000300009&lng=es&nrm=iso&tlng=es

Iribarne Gabriel: Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional del Nordeste (Argentina). Profesor de Fundamentos de filosofía (UCES) e Introducción al conocimiento Científico (Fadycc-UNNE). Se desempeña también como docente en un ciclo de articulación terciario orientado a la formación en auxiliar docente para egresados de escuelas para adultos en el instituto Rodolfo Walsh (Escuela Mariano Ferreyra). Participa de distintos grupos de investigación locales enfocados en la lectura e interpretación del pensamiento foucaultiano aplicado a problemas actuales.



Recibido: 22/10/2018. Aprobado: 29/10/18. VB: 16/12/2018.



Extraído de: <https://www.yorokobu.es/el-conocimiento-es-el-nuevo-dinero/>

APROXIMACIÓN A LOS CONCEPTOS DE *CONOCIMIENTO E INTERÉS* DESDE LA PERSPECTIVA DE JÜRGEN HABERMAS

Javier Antonio Huiliñir Curío

jhuilnir@filosofia.ucsc.cl

El siguiente artículo tiene por objetivo realizar una aproximación a los conceptos de conocimiento e interés desarrollados por el filósofo Alemán Jürgen Habermas. Para realizar este acercamiento el texto orientador será la obra *Conocimiento e Interés* donde el autor desarrolla un análisis reflexivo-crítico en búsqueda de superar la noción racionalista y cientificista respecto a estos conceptos establecidos por corrientes filosóficas del siglo XVIII y XIX. Al profundizar en esta clave de lectura se recurrirá al análisis efectuado por Paul Ricoeur en un apartado del escrito *Del texto a la Acción* titulado "Crítica de las ideologías". Todos estos elementos servirán para comprender el porqué Habermas va insertar en este campo de discusión los conceptos experiencia comunicativa y experiencia de la acción, fortaleciendo el aspecto reflexivo para no agotar el sentido dinámico desde el que se construye el conocimiento e interés en el hombre.

Palabras claves: Conocimiento, Interés, cientificismo, experiencia comunicativa, experiencia de la acción, Jürgen Habermas.

APPROACH TO THE CONCEPTS OF KNOWLEDGE AND INTEREST FROM THE PERSPECTIVE OF JÜRGEN HABERMAS

The following article aims to make an approximation to the concepts of knowledge and interest developed by the German philosopher Jürgen Habermas. To make this approach the guiding text will be the work *Knowledge and Interest* where the author develops a reflexive-critical analysis in search of overcoming the rationalist and scientific notion about these concepts established by philosophical trends of the eighteenth and nineteenth century. When deepening in this key of reading will resort to the analysis carried out by Paul Ricoeur in a section of the writing *Of the text to the Action* titled "Critique of the ideologies". All these elements will serve to understand why Habermas will insert in this field of discussion the concepts of communicative experience and experience of the action, strengthening the reflective aspect so as not to exhaust the dynamic sense from which knowledge and interest in man is built.

Keywords: knowledge, interest, scientism, communicative experience, experience of the action, Jürgen Habermas.

Introducción

Desde sus inicios la filosofía invita a una búsqueda por responder a las preguntas

surgidas desde las inquietudes provenientes de distintos hombres quienes intentan dilucidar interrogantes a partir del contexto en el que se

encuentran situados. Desde estas diferentes experiencias de vida serán innumerables las problemáticas sobre las cuales las distintas corrientes filosóficas atenderán a una posible respuesta, creando teorías para sostener un determinado pensamiento. Ahora bien, a lo largo de la historia de la humanidad son numerosas las cuestiones discutidas y muchas de ellas aún atingentes para la sociedad del siglo XXI desde una perspectiva filosófica (Giannini, 2005).

Bajo este contexto de problematización y discusión en el siglo XVII emerge la figura de Rene Descartes, quien propondrá a la razón como principio y fundamento para dar comprensión a la interrogante del origen del conocimiento humano, inspirado en su máxima: *cogito ergo sum*, pero, ¿por qué evocar a Descartes si existen muchos otros pensadores importantes que han reflexionado sobre el conocimiento humano dentro del quehacer filosófico? Porque el filósofo francés marcará el inicio de una discusión que llega hasta nuestros días. Antes del siglo XVII, el hombre era influenciado por una visión teocéntrica, las respuestas eran dadas por la Divinidad, aquel Ser Superior que iluminaba a la razón humana para dilucidar sus inquietudes. Descartes colocará en cuestionamiento lo anterior, para decir que tenemos ideas innatas y partir de ellas podemos realizar una comprensión de aquello sobre la cual queremos investigar ayudados de las ciencias naturales (Rábade, 2006).

Esta influencia cartesiana es materia de discusión en la actualidad respecto al tema del conocimiento humano desde una perspectiva filosófica. Muchos pensadores rescatarán su influencia mientras otros harán críticas directas a sus postulados. Uno de los filósofos del siglo XX que será crítico de este sistema y del elaborado por Kant y Hegel es Jürgen Habermas. Él sostendrá una nueva propuesta para comprender lo referente al conocimiento e interés sobre el cual se sitúa el hombre. Para Habermas la relación objeto-sujeto no es la primordial para esta discusión, el acento de su teoría está en poder situar la búsqueda del conocimiento e interés desde un examen crítico-reflexivo postulando el sentido de la experiencia comunicativa y la experiencia de la acción como fundamentales en este nuevo escenario de elaboración.

A partir de lo anterior, el artículo tiene por objetivo aproximarse a los conceptos de *Conocimiento e Interés* desarrollados por Jürgen Habermas en su obra *Conocimiento e Interés*. Para abordar esta comprensión se efectuará el siguiente tratamiento: En primer lugar, situar la obra del autor, es decir, conocer a modo general su estructura y el objetivo que tiene el texto. Segundo, introducir el análisis efectuado por Paul Ricoeur en un apartado del escrito *Del texto a la acción* para profundizar en esta clave de lectura. Posteriormente, presentar tres citas extraídas de la sección titulada *Epílogo* en relación a los conceptos de conocimiento e interés y finalmente realizar una valorización personal de lo expuesto a modo de conclusión.

Desarrollo del trabajo

1. Conocimiento e Interés

Al realizar una primera aproximación a los conceptos de conocimiento e interés en el pensamiento de Habermas nos situamos en el texto *Conocimiento e Interés* escrito por el autor en el año 1958 y traducido al español en el año 1982 por la editorial Taurus. Esta traducción es la que se utilizará, pero, no quiere decir que no existan otros textos desarrollados por Habermas donde se discuta este tema. La elección de este escrito es con el objetivo de tener un primer acercamiento y comprensión de los conceptos de conocimiento e interés desarrollados por el filósofo alemán y la obra cumple con este propósito al situar el sentido crítico-reflexivo como clave de lectura transversal.

Considerando este preámbulo introductorio para conocer el porqué de la elección en relación a la obra escogida, se comenzará por comprender el objetivo del texto y servirá como primera aproximación lo escrito en su tapa. En ella se señala lo siguiente:

Ante la reducción por el positivismo de la teoría del conocimiento a teoría normativa de la ciencia esta obra plantea la reintroducción de su dimensión reflexiva crítica. El análisis del contexto y las estructuras de los procesos de investigación que circunscriben el sentido y validez de nuestros enunciados científicos sólo es ya posible como teoría de la sociedad. (Habermas, 1982)

Lo que el autor quiere dejar de manifiesto en estas líneas es la crítica a los presupuestos filosóficos provenientes de la época moderna (siglo XVIII y XIX) ¿Por qué? Habermas considera necesario profundizar en las teorías filosóficas con el objetivo de detectar en ellas las falencias en relación al conocimiento e interés. Estos filósofos están influenciados por el influjo de corrientes anteriores donde se debaten si la primacía del conocimiento humano se encuentra en la razón o en su efecto son los sentidos quienes propician su origen. En este marco de debate, el filósofo subraya en la introducción del escrito como referencia de crítica a los positivistas, en palabras del autor: “Volver a recorrer este camino desde un horizonte que apunta hacia su punto de partida puede ayudarnos a recuperar la perdida experiencia de reflexión. Porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión” (Habermas 1982, p. 9).

Para Habermas los positivistas instalan una forma de comprender el conocimiento desde una visión reduccionista, es decir, el hombre puede acceder a una comprensión de los fenómenos naturales a partir de postulados científicos que permiten evidenciar si el objeto de estudio sobre el cual se realiza una cierta afirmación es verdadero o falso. Esta forma de obtención del conocimiento está en conexión con la formulación de hipótesis en las que se comprueba si la teoría es válida o no, reduciendo así el campo de acción del conocimiento filosófico por sobre el método empleado por las ciencias. Es necesario la comprobación de los hechos para realizar una afirmación, si no es posible de comprobar no estamos haciendo referencia a un conocimiento propiamente tal, sino más bien, son formulaciones sin un sustento comprobable. Habermas expresa en la introducción de su texto esta preocupación por la falta de reflexión en función de los distintos conocimientos a los cuales el hombre puede acceder y el método científico propuesto por los positivistas no es capaz de englobar todos los tipos de saberes, por ejemplo, frente a las pasiones o sentimientos ¿son comprobables? ¿están dentro del campo de una hipótesis para luego comprobar?

Habermas analiza esta forma de abordar el conocimiento con el objetivo de superar esta teoría y facilitar otra forma de comprender esta discusión. Al respecto señala lo siguiente: “El análisis de la interrelación

entre conocimiento e interés debería apoyar la afirmación de que una crítica radical del conocimiento sólo es posible en cuanto teoría de la sociedad” (Habermas 1982, p.9). Aquí hay un primer elemento a considerar desde la propuesta elaborada por Habermas en relación a lo que él quiere instalar en el ámbito del conocimiento e interés. Poder doblegar la visión del uso de la comprobación ligada a la razón porque en su búsqueda de evidenciar ella misma evidencia la falta de elementos reflexivos en el ámbito social. No hay conceptos como la interacción entre sujetos, el lenguaje, el contexto. Los elementos antes mencionados no forman parte de estas teorías, se han dejado de lado lo que provoca una sobrevaloración de la razón y por lo tanto, de la noción científicista.

Este primer punto de análisis será transversal en la reflexión-crítica propuesta por Habermas a lo largo de su obra. Considerando lo anterior, la estructura del escrito se dividirá en tres grandes secciones: la primera se titula *Crisis de la crítica del conocimiento*. En este momento inicial el autor desarrollará una crítica a los conceptos elaborados por los pensadores del siglo XVIII y XIX, especialmente en los sistemas filosóficos de Kant de Hegel. Para Habermas estos pensadores se esforzaron por presentar un conocimiento ligado a la razón como elemento fundamental sobre el cual se sostiene la forma de acceder a la realidad, pero, en esta tensión entre aquello que es posible de captar desde lo racional pierden el sentido de posibilitar el conocimiento sin tener un elemento *a priori* desde donde se inicia el saber. Hay un postulado que no es posible de presentar en términos teóricos porque estaría dando antes de establecer el conocimiento e interés en el hombre. El segundo aspecto de análisis, Habermas lo titulará *Positivismo, pragmatismo, historicismo*. En esta sección el acento está dado por el análisis efectuado a la teoría de Dilthey a partir de la reflexión del objeto de estudio entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu. En palabras de Habermas:

Mientras en el primer caso (las ciencias de la naturaleza) el conocimiento concluye en teorías o en enunciados nomológicos sueltos, que han sido verificados por la experiencia, en el segundo caso las teorías y las descripciones sirven sólo como un vehículo de vivencia reproductiva: no hay ninguna asunción hipotética que

proporcione a lo dado fundamento alguno, ya que la comprensión penetra en las manifestaciones del otro por medio de una transposición surgida de la plenitud de la vivencia propia de cada uno. (Habermas, 1982, p. 151)

Para el filósofo alemán el rescate realizado por Dilthey en relación a lo vivencial de las ciencias del espíritu es algo destacable más allá de sí logro llevar a plenitud su teoría. Desde esta propuesta los conceptos de conocimiento e interés son posibles de generar en conexión con la reflexión en el mundo donde se encuentra el hombre, lo *vivencial* es parte fundamental de este proyecto y no es desplazado, apartado o renegado, por el contrario, emerge con fuerza incorporándose un nuevo elemento para tener en consideración desde la perspectiva Habermas. Se hace necesario integrar el mundo en el que el hombre habita como algo positivo y no con un carácter restrictivo en función del conocimiento humano o solamente para establecer comprobaciones empíricas; el sentido que busca Dilthey es valorar lo experiencial como impulsor del conocimiento e interés por medio de las distintas experiencias que en el subsisten.

Por último, Habermas en la parte final de su texto reflexionará sobre *La crítica como unidad de conocimiento e interés*. Se destaca en este punto de la obra el análisis de Freud y el concepto de la *autorreflexión* como un concepto positivo para integrar en los conceptos de conocimiento e interés. Dentro de los procesos interno vividos por el hombre, se genera por medio de los *sueños* distintas etapas de experiencia cognitiva las cuales por medio del lenguaje son transmitidas y buscan establecer su veracidad por medio del recuerdo. Freud genera así una nueva construcción desde el psicoanálisis, como este pensador no tiene en su base un sentido filosófico interno, incursionará en nuevos presupuestos ligando el conocimiento a la experiencia interna, y en el interior de cada persona es posible realizar una comprensión desde lo personal hacia lo social.

El marco general de la obra presentado sirve de antesala para profundizar en el análisis efectuado por Paul Ricoeur en un apartado del escrito *Del texto a la acción*. En efecto, se han presentado las ideas más relevantes que tienen directa relación con la búsqueda reflexivo-crítico donde Habermas incentiva el sentido

histórico desde el que se discute el tema junto al análisis de distintos pensadores que contribuyen con nuevos elementos para discutirlos y restablecerlos en función de destacar la primacía de los aspectos vivenciales por sobre los elementos racionales, oponiéndose así, a las corrientes positivistas y científicistas.

2. Habermas: la crítica de las ideologías

El filósofo francés Paul Ricoeur (1903 – 2005) escribe en el año 1969 *Del Texto a la Acción*. Esta obra recorre las etapas de la fenomenología a la hermenéutica, colocando su interés en las relaciones que intervienen entre una reflexión sobre el discurso, la narración y preguntándose sobre el lugar de la ideología y la acción en el ámbito de la ciudad. El texto está compuesto de tres capítulos, el último de ellos se titula “Ideologías, utopía y política” y contiene un apartado llamado: “Habermas: la crítica de la ideología”. En estas líneas Ricoeur reflexionará respecto al sentido que tienen el texto *Conocimiento e Interés*, acentuando algunos elementos para profundizar en la clave de lectura reflexivo-crítica propuesta por Habermas.

Un primer aspecto destacado por Ricoeur en su análisis desde la hermenéutica es ubicar el sentido desde el cual se está planteando la discusión. Para él es importante colocar este énfasis, en palabras del filósofo francés:

En *Conocimiento e interés*, publicado en 1968, el marxismo es reubicado en el interior de una arqueología del saber que, a diferencia de Foucault, no apunta a destacar estructuras discontinuas que ningún sujeto constituye ni maneja, sino que, por el contrario, apunta a redescubrir la historia continua de una misma problemática, la de la reflexión, sumida en un objetivismo y positivismo crecientes. (Ricoeur, 2002, p.325)

La primera reflexión desarrollada por Ricoeur remarcar el aspecto de una reflexión olvidada, alejada, postergada, donde el interés y conocimiento están ligados al tecnicismo y la comprobación. Este fenómeno repercute con mayor fuerza y tiene un sentido de preocupación para los pensadores de la década de los años 60 y 70 en el quehacer filosófico. Al incentivarse la validez de las ciencias empíricas como la única posibilidad para propiciar, construir y elaborar conocimiento, utilizando

como herramienta de construcción la comprobación de una determinada tesis. El resultado de este tipo de investigaciones posibilita dos caminos, es comprobable el hecho en cuestión o no tiene veracidad posible. La forma de englobar el conocimiento e interés en estos términos es la que incomoda a Habermas. El pasaje también cita la búsqueda desarrollada por Foucault, opuesta al filósofo alemán, puesto que, la búsqueda del conocimiento e interés no está bajo la dimensión de una crítica a lo social de forma directa, es una invitación a revalorar a la experiencia, lo vivencial, como elementos importantes dentro de esta problemática.

Un segundo elemento extraído del análisis efectuado por Ricoeur está en concordancia con lo antes mencionado, pero, profundizando en el sentido de la acción instrumental producida por comprender el conocimiento e interés desde lo técnico e instrumental, en palabras del filósofo francés:

En primer lugar, está el *interés técnico*, o aun *instrumental*, que regular las *ciencias empíricas analíticas*; las regula en el sentido de que la significación de los enunciados posibles de carácter empírico reside en su capacidad de aprovechamiento técnico: los hechos correspondientes a las ciencias empíricas están constituidos por una organización *a priori* de nuestra experiencia en el sistema conductual de la acción instrumental. (Ricoeur, 2002, p. 326)

En este pasaje se pueden recoger elementos a partir de los cuales Habermas colocará su acento de preocupación y crítica a las ciencias empíricas analíticas. En primer lugar, el sentido de lo técnico. No todo conocimiento e interés son posibles de comprender bajo este lineamiento teórico. Si bien exhibe acceso a ciertos aspectos del conocimiento humano, no son posibles de aplicar en el amplio abanico de intereses desde el cual se puede fomentar el saber, es decir, hay elementos teóricos, pero, no porque no respondan a esta forma se tienen que dejar fuera o invalidar. Segundo, y unido al sentido crítico de analizar a las ciencias empíricas es el concepto de *a priori*. El que exista un “antes de” – “algo anterior a”, crea una sugestión respecto a las hipótesis. Existe una predeterminación sobre lo investigado, acotando y reduciendo la búsqueda solo a estos términos. Existe, por tanto, una pérdida en el

estudio, por ejemplo, de las acciones humanas, donde existe un dinamismo y no una estructura predeterminada, escapando a al ámbito dualista, de si es verificable o no.

Una tercera reflexión realizada por Ricoeur en función de profundizar en la propuesta de Habermas, es la inserción de la acción comunicativa. Este concepto tiene directa relación con lo reflexivo y para el filósofo alemán será un acento importante para la comprensión del sentido que reviste al hablar de conocimiento e interés. En palabras del filósofo francés:

Habermas opone *acción comunicativa* a *acción instrumental*, pero es lo mismo: la esfera práctica es la esfera de la comunicación interhumana; le corresponde el dominio de *las ciencias histórico hermenéuticas*; la significación de las proposiciones producidas en este dominio no procede de la previsión posible y de la capacidad de aprovechamiento técnico, sino de la comprensión del sentido. (Ricoeur, 2002, p. 327)

Esta cita orienta la búsqueda de Habermas en términos de la comprensión del sentido en la que se sostiene el conocimiento e interés. Ricoeur enfatiza la esfera de la comunicación interhumana, integrado un nuevo concepto a la discusión. A partir de él, entendiendo su sentido, lo que implica comunicar-comunicarse entre individuos, donde el conocimiento puede ser alterado, re direccionado incluso modificando y validando la interacción entre sujetos como un medio para acceder a él. Este es el eje central desde donde Habermas constantemente profundizará en él, anteponiendo la mirada cientificista, instalada en las corrientes epistemológicas del siglo XX.

Para finalizar con el análisis efectuado por Ricoeur, la siguiente cita también considera un concepto introducido con mayor énfasis en la discusión del conocimiento e interés, la autorreflexión. Este elemento es relacionado con el sentido originario del quehacer filosófico, es decir, la búsqueda por el conocimiento e interés eran motivados y enlazados con un saber libre y no unificado o parcelado, en palabras del filósofo francés.

Habermas llama también a este interés *autorreflexión*, que es el que proporciona el marco de referencia para las proposiciones

críticas: la autorreflexión, dice en el ensayo de 1965, libera al sujeto de la dependencia respecto de poderes hipostasiados. Como se ve, este interés es que animaba a las filosofías críticas del pasado; es común a la filosofía y a las ciencias sociales críticas. (Ricoeur, 2002, p. 329)

3. Aproximación a los conceptos de conocimiento e interés

Para comprender la propuesta elaborada por Habermas respecto a los conceptos de conocimiento e interés se profundizará en tres citas extraídas de la sección presente en el texto titulada *Epílogo*. Esta parte es integrada posterior a la discusión que generó el texto durante la década del 60 y principios de los 70. El autor la va incluir en el año 1973 con la finalidad de realizar una reconstrucción del escrito en algunas notas que él considera importante para esclarecer su análisis. Esta reconstrucción de los conceptos servirá para orientar la instalación de una teoría que propone el sentido de la experiencia comunicativa y la experiencia de la acción como base en lo referente al conocimiento e interés del hombre.

La primera aproximación a la comprensión de los conceptos se sitúa en la diferenciación de la experiencia sensorial y la experiencia comunicativa, Habermas señala al respecto:

Diferenciación entre experiencia sensorial (observación) y experiencia comunicativa (comprensión). Lo que percibimos en calidad de cosas y acontecimientos es, de forma prototípica, una experiencia que pretende objetividad y que puede expresarse en afirmaciones. No se produce cambio alguno de actitud entre el proceso de observación y la afirmación de lo observado. (Habermas, 1982, p. 319-320)

El filósofo alemán introduce en esta nueva construcción del conocimiento e interés la concepción de la experiencia. Esta experiencia no es comprendida como lo postulado por las corrientes empiristas inglesas del siglo XVIII, donde es sinónimo, en términos filosóficos, de fundamento sobre el que se genera el conocimiento. Para Habermas experiencia dice relación con el hombre y su inserción en el mundo diferenciado lo *sensorial y comunicativo*. Lo primero, tiene directa relación con el conocimiento del hombre a

partir de las diferentes experiencias sensibles por medio de la observación. En este ámbito del conocimiento, el interés del sujeto es dinámico, no estático, es posible tener la necesidad de poder interesarse por distintos saberes posibilitando su comprensión al unirlo con la experiencia de lo comunicativo. El hombre se establece como un ser relacional. En esta interacción pueden ir distinguiendo y comprendiendo por medio del lenguaje para comprobar sus postulados teniendo el apoyo de la experiencia sensible dada en el mundo y la experiencia comunicativa dada en lo vivencial con otros sujetos. El elemento comunicativo presenta ese carácter dentro del conocimiento e interés, orientando así, la construcción de un lenguaje articulado desde lo experiencial.

La segunda cita para profundizar en la aproximación a los conceptos de conocimiento e interés desarrollados por Habermas está en conexión con la relación existente entre estos dos conceptos. En palabras del filósofo alemán:

De ahí que las proposiciones teóricas, una vez fundadas, sólo pueden pasar del discurso a determinados contextos específicos de aplicación. Lo cual muestra la conexión de conocimiento e interés. Los enunciados acerca del ámbito fenoménico de cosas y acontecimientos [...] solo pueden retro-traducirse en orientaciones para la acción racional con respecto a fines [...]mientras que los enunciados acerca del ámbito fenoménico de personas y manifestaciones [...]sólo se puede retro-traducir en orientaciones para la actividad comunicativa. (Habermas, 1982, p. 323-324)

Para Habermas la relación conocimiento e interés está situada en el ámbito del lenguaje por medio de la construcción de los distintos discursivos comunicativos a partir de la interacción entre personas. En el contexto de la experiencia sensible los fundamentos teóricos a los cuales se puede acceder tendrán una dependencia obedeciendo al contexto en el que se desarrollen. Por ejemplo: el conocimiento en el ámbito de la música tiene una aplicación teórica-práctica en una conversación de música entre amigos, en un conservatorio de música, en una clase de música en algún establecimiento de educación, cuando las personas asisten a algún concierto, pero, no es posible de introducir en otros contextos distinto a los descritos, donde la música no es

parte del conocimiento e interés de los individuos, por ejemplo, una clase de álgebra lineal. Ahora bien, Habermas añadirá el concepto de los *enunciados* con el objetivo de situar el conocimiento e interés en perspectiva de los fenómenos de las cosas y acontecimientos relacionados con el ámbito de lo racional en búsqueda de algún interés en particular y por otra parte, fenómenos de personas y manifestaciones por medio de la acción comunicativa. Esta diferenciación es de utilidad para comprender lo que el autor presenta por fenómenos de las cosas y fenómenos de las personas. A las cosas en sí, la racionalidad facilita su encuentro, mientras que a las personas se les sitúa en el plano de la actividad comunicativa estableciendo así diferencias con las corrientes racionalista, empiristas y positivistas.

Por último, el sentido de lo autorreflexivo, evidenciado por Ricoeur, pero nuevamente enfatizado por Habermas:

La experiencia de la pseudonaturaleza tiene una reflexividad peculiar y se halla entrelazada con la actividad de eliminación de las coerciones pseudonaturales: de la violencia que nace de objetivaciones que no advierto, pero que he engendrado yo mismo, no hago apariencias, hasta el instante en que me doy cuenta cabal de ella analíticamente y elimino una pseudoobjetividad enraizada en motivos inconscientes o intereses reprimidos. (Habermas, 1982, p. 325)

Se destaca este pasaje por el rescate realizado al concepto de lo autorreflexivo propuesto por Freud. Si bien, el psicoanalista realiza su teoría desde el mundo interno de los sueños, Habermas lo sitúa con el objetivo de eliminar aquellas subjetividades internas producidas por algunos motivos o intereses almacenados en el subconsciente de cada individuo. El conocimiento e interés valora este mundo interno del sujeto, asumiendo esta condición desde la experiencia de la acción, pero, necesita clarificarse para así obtener una correcta comprensión de aquello sobre la cual está interesado por descubrir. Aquí asume un rol importante en esta experiencia de la acción la interacción entre sujetos como condición para descifrar el conocimiento e interés en términos de su validación.

3. Conclusión

A partir de la inquietud inicial de aproximarse a los conceptos de conocimiento e interés desarrollador por Jürgen Habermas, se presentan las siguientes ideas conclusivas en relación a lo expuesto en el desarrollo del trabajo:

Primero, subrayar el esfuerzo intelectual elaborado por Habermas en su texto *Conocimiento e Interés*. Esta obra de fines de la década del 50 invita al lector a profundizar en una problemática filosófica situada a partir del siglo XVII en adelante. El filósofo alemán desde su metodología reflexivo-crítica realiza un extenso análisis sumergiéndose en distintas posturas elaboradas por filósofos de la época con el objetivo de poder realizar una síntesis crítica respecto a aciertos y mejoras de las ideas formuladas por estos pensadores. La radicalidad de su postura se observa cuando examina en la sección inicial a los positivistas. Emerge aquí con mayor énfasis su incompatibilidad a aceptar el uso excesivo de la razón y la comprobación de hipótesis verificadas en el mundo sensible. Esta no aceptación, tiene directa relación con lo reduccionista de comprender los conceptos de conocimiento e interés desde esta postura filosófica.

A lo anterior, se integra el análisis realizado por Paul Ricoeur en su obra *Del texto a la acción*. Lo expuesto por el filósofo francés en el apartado "Habermas: la crítica de las ideologías" deja de manifiesto por parte un pensador que lee, analiza y reflexiona sobre el pensamiento de Habermas, la búsqueda por explorar el sentido de integrar nuevos elementos a la discusión del conocimiento e interés, enfatizando por qué el filósofo alemán realiza la crítica a las posturas científicas e integra la acción comunicativa y la autorreflexión como elementos complementarios para la validación del conocimiento. Además, es pensar esta temática no de forma única, cerrada, sin cuestionamiento, por el contrario, conocimiento e interés son dinámicos producto de que la acción comunicativa y la autorreflexión no están estáticas en los sujetos, son vivenciales e integradores de los contextos donde el individuo se sitúa.

Respecto a la aproximación de los conceptos de *Conocimiento e Interés* en la obra de Habermas, destaca en su análisis la

inserción de nuevos elementos teóricos que son de apoyo para una profundización en esta discusión. El autor junto con realizar un examen crítico de las posturas que debaten estos temas, asume un nuevo horizonte de búsqueda, comprendiendo al sujeto desde su dimensión relacional en el ámbito personas y social. El sujeto es capaz de poder realizar una comprensión a partir de una autorreflexión y a su vez, mediante la interacción puede descubrir si un conocimiento e interés son posibles a través del acto comunicante del lenguaje y los enunciados.

Por último, el 10 de mayo del 2018, el Diario el País publica en su edición digital semanal, una extensa entrevista realizada por periodista Borja Hermoso, quien visita la residencia particular de Habermas. En el inicio de su conversación el entrevistador formula la siguiente pregunta. “Profesor Habermas, se habla mucho de la decadencia de la figura del intelectual comprometido. ¿Considera justo ese juicio? ¿No es a menudo un mero tema de conversación entre los propios intelectuales?” La respuesta del filósofo es la siguiente: “Para la figura del intelectual, tal como la conocemos en el paradigma francés, desde Zola hasta Sartre y Bourdieu, fue determinante una esfera pública cuyas frágiles estructuras están experimentando ahora un proceso acelerado de deterioro. La pregunta nostálgica de por qué ya no hay intelectuales está mal planteada. No

puede haberlos si ya no hay lectores a los que seguir llegando con sus argumentos”. Esta afirmación invita a reflexionar en relación del conocimiento e interés desde donde Habermas se sitúa. Para él, el saber filosófico no es un privilegio de algunas personas, por el contrario, es transversal a la sociedad en su conjunto, incluidas estructuras sociales, políticas, económicas, educacionales, culturales y medioambientales. El gran impedimento para incentivar una búsqueda en estos términos, es la falta de interés por la lectura por la que atraviesa el hombre del siglo XXI. Este desinterés radica en la falta de incentivo en el acceso a literatura lo que genera una disminución de discusiones de distintos saberes en perspectiva multidisciplinar. Por lo tanto, la riqueza de la propuesta de Habermas es fortalecer la acción comunicativa de los sujetos, un elemento desafiante para nuestros días donde la tecnología parece tomar el protagonismo en desmedro de la interacción entre individuos.

Para seguir leyendo:

* *Tacto, promesa y convicción. Conjunción ética de tradición e innovación en Paul Ricœur*. Revista Études Ricœurienne/ Ricœur Studies (ERRS), Vol. 2, N°2, 2011, pp. 33-47. ISSN 21551162, DOI 10.5195/errs.2011.83, (<http://ricœur.pitt.edu>).

* *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricœur*, Madrid: Plaza y Valdés, 2012.

4. Bibliografía citada:

Habermas, J., *Conocimiento e Interés*. Editorial Taurus, Barcelona, 1982.

Giannini, H., *Breves historia de la filosofía*. Editorial CCatalonia, Santiago de Chile, 2005.

Rabade, S., *El racionalismo. Descartes y Espinosa*. Editorial Trotta, Madrid, 2006.

Ricœur, P., *Del texto a la acción*. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

Javier Antonio Huiliñir Curío: Estudió Licenciatura en Filosofía en la Universidad Católica de la Santísima Concepción, Chile. Sus líneas de interés son la filosofía moderna (siglos XVII al XVIII), la gnoseología y antropología filosófica.



Recibido: 22/10/2018. Aprobado: 13/11/2018. VB: 15/12/2018.



A DIALÉTICA DO COGITAMUS: UMA INVESTIGAÇÃO HEGELIANA DE BACHELARD

Gabriel Kafure

gkafure@gmail.com

gabriel.rocha@ifsertao-pe.edu.br

Partindo de uma perspectiva interpretativa de *A filosofia da Natureza* de Hegel (1770-1831) e se apoiando principalmente na *Atividade Racionalista da física contemporânea* de Bachelard (1884-1962), há uma possibilidade encontrar um elo dialético entre ambos os filósofos, de modo que por meio da dialetização promovida por ambos e entre os dois, mas especialmente através de um cotejo geral da obra de Bachelard nos momentos em que faz referência à Hegel, chegaremos a possibilidade de uma nova concepção da natureza da e pela própria dialética de uma física contemporânea.

Palavras-chave: Física; dialetização; natureza; racionalismos.

DIALECTIQUE DU COGITAMUS: UNE INTERPRÉTATION BACHELARDIENNE DE HEGEL

Partant d'une perspective interprétative de la *Philosophie de la nature* de Hegel (1770-1831) et s'appuyant principalement sur *L'activité rationaliste de la physique contemporaine* de Bachelard (1884-1962), il y a une possibilité de trouver un lien dialectique entre les deux philosophes, de sorte que au milieu de la dialectique promue par les deux et entre les deux, mais surtout travers d'une comparaison générale de l'œuvre de Bachelard dans les moments où il fait référence à Hegel, nous arriverons à une nouvelle conception de la nature et de la propre dialectique de la physique contemporaine.

Mots-clés: Physique; dialyse; la nature rationalisme.

1 Considerações Iniciais

O presente artigo pretende fazer uma leitura das conexões filosóficas existentes entre Hegel e Bachelard. Para isso, partimos do ponto de vista de que o conceito de *Cogitamus*, ideia em que o espírito se mostra como um saber construído coletivamente e que na história da filosofia ou ainda mais uma própria filosofia da história, os pensadores estarão, de certa forma, pensando um “mesmo” coletivamente, ainda que sobre perspectivas e metodologias diferentes. Mesmo com discursos e características diferentes, para tal experiência do pensamento, nos basearemos principalmente na interpretação do Segundo Volume da *Enciclopédia das Ciências*

Filosóficas de Hegel, ou seja, *A filosofia da Natureza* (Publicado originalmente em 1817) e na obra bachelardiana *Atividade Racionalista da física contemporânea* - ARPC de 1951.

Ao entendermos a necessidade de uma reflexão metafísica da ciência que inove e reconstrua as próprias bases metafísicas, e, na medida que o pensamento se reconheça como identidade o que cria na relação com a realidade, o Eu se torna justamente o conteúdo da relação abstrata que é o processo de conhecimento em que a metafísica não pode ser mais justificava para uma materialidade.

Por meio do racionalismo, o Eu retoma os conteúdos do seu processo tomando como fenômeno sua relação com o outro e o mundo.

Foi a partir de Hegel que surgiu a interpretação possível de uma concepção de que não existe mais fragmentariedade entre o eu e o outro, mas uma complexidade de tecidos que tendem a substancializar no relacionar-se.

Nesse sentido, a própria objetividade vai se tornando cada vez mais circunscrita pela visão de mundo que o filósofo empenha, na ideia que o *cogitamus* é um pensamento coletivo que suprassume toda a história que o precede.

Numa conferência realizada em 1952, em que Bachelard fala sobre a *Vocação Científica e a Alma Humana*, Bachelard afirma que Hegel entende o espírito como a própria ciência, sendo essencialmente um desenvolvimento em que se capta a correspondência espiritual da artificialidade filosófica com a história humana. É quando o pensamento toma consciência da sua atividade no sentido de impor-se na definição do seu progresso. Logo, na medida em que, a partir de Hegel, a cultura científica expandiu-se substancialmente, o espírito científico pôde tomar consciência das suas retificações e rupturas, como consciência do próprio devir.

2 *Cogitamus*

Partindo então da do item A da quarta seção da Fenomenologia do Espírito, intitulado “a verdade da certeza de si mesmo”, no parágrafo 177, relembremos que Hegel afirmou “o eu que é um nós e o Nós que é um eu” (Hegel, 1992: 125) como fundamento de um *cogitamus*. Contudo, tal interpretação do conceito de cogito que supera o cartesianismo, na verdade se deu mais por conta da interpretação de Jean Hyppolite. Quando este sugere como a experiência de *Cogitamus* e não mais tão somente do Cogito, a simultaneamente e o superamento das consciências singulares e a conservação de sua diversidade no seio da substância através da filosofia de Hegel.

A mente, portanto, parece aqui como a essência da “*cogitamus*” em vez de apenas “Cogito”. Ele supõe tanto o ultrapassar da consciência singular, como a manutenção da diversidade dentro da substância”. (Hyppolite, 1971: 312).

Ora, sabe-se que além de um comentador de referência de Hegel, Hyppolite foi contemporâneo e colega de Bachelard e o considerava também num rol de seus autores favoritos. Quando foi publicado o livro de Jean Hyppolite “*Figures de la pensée philosophique. Écrits 1931-1968.*”, este consagrou justamente o Cap. IV, maior capítulo do livro, para Hegel, mas o capítulo XII foi também uma homenagem à

Bachelard. Onde ele coloca os seguintes subtítulos do capítulo: Gaston Bachelard ou o romantismo da inteligência; A epistemologia de G. Bachelard; e o Imaginário das ciências com G. B.

A partir disso, buscamos resgatar aqui a referência exata do momento bibliográfico que o próprio Bachelard afirma o *cogitamus* e assim iniciar uma investigação mais aprofundada da relação entre ambos os pensadores.

É no desenvolvimento explícito desses quatro momentos do racionalismo aplicado que se funda o *cogitamus* que se solidariza, num mesmo pensamento, e, conseqüentemente, numa coexistência pensante, o eu e o tu racionalistas. Mediante esse *cogitamus*, o eu e o tu aplicam-se culturalmente um ao outro, no mesmo sentido em que os matemáticos falam da aplicação conforme de dois elementos de superfície. *Para tomar consciência de sua concordância, dois espíritos racionalistas não precisam de identidade completa:* basta-lhes instituir um e outro no papel do pensamento objetivamente controlado. As funções controladas, as funções que operam sobre um objeto normalizado são os melhores temas do acordo discursivo. Em outras palavras, o *cogitamus* [...] é a consciência comum de um saber apodítico. (Bachelard, 1977: 69 – grifos nossos)

Nesse sentido, pretendemos colocar esses dois elementos, Hegel e Bachelard, sob uma mesma superfície, acreditando que é possível uma tomada de consciência parcial na concordância entre ambos.

3 Natureza dialética em Hegel

É necessário acompanhar Hegel na sua apresentação do conceito de luz, pois a este corresponde a efetivação primeira do conceito mesmo na realidade efetiva: [...] a luz ainda se afirma na indeterminidade. Essa contradição de ser matéria finita na indeterminidade de uma expansão indefinida é já reveladora da ambigüidade fundamental da luz – a de ser partícula e onda simultaneamente.” (Moraes, 2003: 196)

A vida é uma grande unidade que tem como exigência a efetividade da luz, a luz da razão faz com que o conceito siga um movimento de direção, em que cada parte evolue em si mesma, mas não há evolução de um reino para o outro. A física se põe então, como a ciência da natureza que melhor explica a corporeidade finita do pôr se do conceito na natureza.

A filosofia da Natureza em Hegel, tem uma aproximação profunda com a Física

contemporânea no sentido ontológico, apesar de leituras apressadas dessa obra de Hegel possam levar à decepção quanto a sua ideia de física ser na verdade uma prática metafísica. É justamente esse o intento de uma filosofia que explique a física da física. A partir do pressuposto de que é nessa parte de sua obra em que ele conjuga os conceitos de tempo, espaço e matéria. Para ele, o espaço é a primeira determinação da natureza e ele por si é sempre preenchido. Ele não é simplesmente um lugar que contém todas as coisas, mas a condição do paradoxo de uma sensibilidade insensível e uma sensível insensibilidade.

Já o tempo, se mostra como uma abstração negativa que se referencia a si o tempo todo, já que os tempos passado e futuro estão ligados sempre pelo presente. Somente no conceito é possível apreender o tempo, hipostasiando suas dimensões.

Espaço e tempo, dentro de um corte epistemológico, se permeiam entre si na ideia do lugar. Uma singularidade em que espaço e tempo podem desaparecer e regenerar-se, e é aí que á a passagem da idealidade à realidade. Com isso, o conceito do espaço passa na matéria a se criar na existência.

Por exemplo, seria interessante para analisar os elementos inconscientes de uma teoria como a de Hegel. Ele estudou instinto de plástico após o processo digestivo e escreve (Filosofia da Natureza, Vera trans, t III, p 388 ...) "O instinto de plástico é, como extrusão, um ato que o animal torna-se como externo a si próprio " " (Bachelard, 1948: 99).

Agir é a extrusão que se arranca do fazer da coisa. A medida que se age para transformar a matéria em nova forma, como o escravo que fez o seu espírito sair e se tornar objetivo, o eu também é um mundo que precisa que seu trabalho permita a extrusão do reconhecimento de si em seu produto. Essa é justamente a maneira como a espiritualidade é um 'dar a forma'. Quando a extrusão se extrusa a si mesmo, o espírito se revela em sua profundidade do espírito absoluto que e, sua saída se manifesta na cultura.

É justamente por isso que Hegel considerava a Filosofia da Natureza também como uma metafísica, a própria natureza é espírito e na medida que o próprio espírito se demora em cada um de seus momentos, em toda a conversão hegeliana da própria relação de necessidade e contingência, a natureza está bem próxima do ponto de partida da superação de pressuposições ontológicas da fenomenologia. A natureza é por onde a força física se manifesta

em atração, repulsão, eletromagnetismo e gravidade.

A força é a própria relação que se explica pelos conceitos que olham a interioridade dentro da própria interioridade. Pelo menos, ao ver de Hegel, esse seria o idealismo absoluto, na medida em que mesmo as menores partículas físicas não deixariam de ser intuições e equações;

Segundo Hyppolite, a ideia que transcende a materialidade por meio da relatividade física, é justamente o fato de haver múltiplas dimensões, e com isso, o imaginário se coloca como uma intuição diferencial na criação. É nele que o tempo psicológico substitui o tempo epistemológico.

Nesse sentido, é importante lembrar que o movimento do pensamento em relação a essa temporalidade e espacialidade é uma dialética que suprassume as tendências contrárias. Ora, suprassumir é justamente a palavra que na língua portuguesa traduz a simultaneidade entre o supra que ultrapassa algo, o assumir que afirma e eleva e o sumir que nega e expõe a contrariedade. Veremos a seguir então como Bachelard vai realizar sua suprassunção dialética do *cogitamus* nas formas de racionalidade que permeiam a ciência contemporânea.⁸¹

4 A dialética em Bachelard

¿Lamentaríamos aqui, por ver Bachelard disposto, tal vez quase que em demasia, a escutar as sereias hegelianas? O que quer que tenha sido dito e redito, Hegel continua a ser o coveiro de toda intuição verdadeiramente dialética. Se Bachelard souber parar – como nós mesmos tentamos fazer – na dualidade dialética, ele evitará esse terceiro e fúnebre termo do hegelianismo que, tão assintótico quanto se queira concebê-lo, marca o final de uma época e

⁸¹ Esse então é o posicionamento que nos alinhamos na questão da dialética bachelardiana, "Ici le langage même de Bachelard invite à un retour sur la dialectique hégélienne de l'*Aufhebung* que nous rendons par le terme de «sursomption» comme antonyme de la subsomption kantienne. La subsomption kantienne signifiait essentiellement la mise sous tutelle du particulier sous le général, alors que la sursomption signifie la généralisation du particulier ou du singulier. La médiation dialectique s'opère chez Hegel par la double négation (« *doppelte Negation* ») qui va de la première assertion, Bachelard dit formation, à une nouvelle assertion qui n'est pas, en vertu de la sursomption qui nie et conserve à la fois, un retour à la première formation mais l'avènement ou le surgissement d'une nouvelle formation. On peut formaliser ce mouvement dialectique par la formule $\neg \neg a \rightarrow b > a$ " (Gauthier, 2013, p. 352)

só pode se revelar – como é provado pela história – como uma perfeita esterilidade científica. (Lupasco, 1936: 190)

Para Bachelard, a noção de dialética formulada em ARPC é a de que existe um neologismo da dialetização da racionalidade. Desse modo, é possível entender uma dialética objetiva (da relação entre matéria e onda), epistemológica (da relação entre singular e geral, real e racional), assim como também uma dialética da filosofia das ciências (empirismo e idealismo ou convencionalismo e pragmatismo), para então chegarmos a dialética subjetiva (razão e imaginação). Todas essas dialéticas enquanto método científico, lidam com a experimentação e organização das técnicas da racionalidade.

Ao constatar o fato de que as ciências são contradições metafísicas, a filosofia deve superar a ingenuidade do realismo no sentido de coordenar as contradições lógicas que ele aponta e realizar um movimento indutivo de organização do pensamento. A dialética então anima o pensamento teorético, gerando uma filosofia dialogada que retifica e nega os conceitos anteriores.

A dialética do conceito, se mostra então como os limites da consciência qualitativa e quantitativa do fenômeno, obrigando a aplicação dialética aos problemas da física de desmaterialização e rematerialização. Isso é fruto da própria dialetização das categorias, como a própria solidariedade das noções de substância, causalidade e unidade.

A ruptura dialética que nega a subjetividade e objetividade desses processos é justamente o plano gnosiológico do não ser intra-conceitual. Nisso vem-a-ser uma nova dialética. Como aponta Vadée há “uma analogia entre a dialética idealista intra conceptual bachelardiana e a dialética idealista hegeliana” (Vadée, 1975: 187).

Se já em Hegel, era possível entender que perceber não é só sentir, mas uma dialética mediada da luz e do eletromagnetismo que nos permite ouvir. Perceber é então, para Bachelard e Hegel, uma mediação que arranca a coisa da totalidade. Perceber é fazer ‘cortes epistemológicos’ da realidade.

Nesse sentido, ainda no contexto hegeliano da dialética do senhor e escravo, Bachelard afirma que, como o caminho de execução do projeto material tem, em geral, uma estrutura temporal diferente que projeto intelectual e abstrato, o projeto intelectual, muitas vezes difere muito execução e por isso,

Muitas vezes ele [o projeto] repete a dialética do senhor e do escravo de Hegel, sem benefício de controle de síntese do trabalho adquirido contra o campo. (Bachelard, 1948: 29 – grifos nossos).

É interessante que essa concepção dialética como tarefa do pensamento significa que o impensado é sempre sua busca, aí está uma supressão. De maneira que a inversão hegeliana entre justaposição pela superposição, segundo Bachelard, é curiosamente a constatação de que há uma desmaterialização do conhecimento dos fenômenos.

É claro que Bachelard admite uma dialética da contradição para a imaginação, mas que se recusa a raciocinar o objeto real da ciência. “O movimento é oposto da justaposição dialética da superposição de dialética” (ibid.). Ele cita Hegel ao dizer que os poetas curiosamente “recuperaram a lei hegeliana” do mundo invertido” (Vadée, 1975: 168).

No campo da filosofia noturna bachelardiana, ou seja, da poética e do imaginário, as dialéticas mais diretas acabam por desembocar no domínio da imaginação, em que as imagens internas dela mesma são um conhecimento precisamente próximo ao do hegeliano. O termo dialético tende a se multiplicar e se variar, na qual a negação incorpora as modificações simultâneas. Talvez uma dialética mais sincera esteja campo da imaginação pelo fato da interioridade das imagens, talvez um conhecimento mais preciso de Hegel fizesse o próprio Bachelard mais indeciso quanto ao método dialético. Por isso, ele continua a usar a dialética misturando e multiplicando numa espécie de quimismo do entendimento da matéria. Podemos notar muitas vezes que no curso de um único parágrafo, Bachelard passa da ideia de negação dialética e, incorporando o que fez com que esta negação à ideia de trocas e modificações recíprocas que mostrem a indefinição e ambiguidades que resultam dessa reflexão. É por isso que os textos de Bachelard podem ser tão atraentes e decepcionantes.

Portanto, dialética significa simplesmente mais complexamente, pluralizante, desmaterializar a desmaterialização física em que há o conhecimento dos fenômenos ou efeitos, e quimicamente, ir onde a substância se torna uma harmonia matemática. (Vadée, 1975 p. 191)

É a dialética do *a posteriori*⁸² que Bachelard tenta empreender, em que o exercício

⁸² Apesar de defendermos a polêmica hipótese que na verdade a dialética bachelardiana é uma nova formulação da dialética hegeliana, por esse sentido não podemos

do cotidiano seja a própria liberdade. Nesse sentido, se as mecânicas contemporâneas fizeram sínteses históricas, a própria relação da síntese em Bachelard não veio de duas situações contraditórias como em Hegel. A síntese da dialética bachelardiana é inclusiva, mas não suprassume, ela rompe com o anterior e inclui e reorganiza o saber em bases mais alargadas e mais complexas. Por isso, ele vai dizer em *Le Nouvel Sprit Scientifique* que a mecânica relativista engloba a mecânica newtoniana tal como a geometria de Lobachevsk engloba a geometria de Euclides, contudo não há como sintetizar todas as mecânicas e geometrias, ou seja, o espaço científico deve ser organizado em suas devidas ramificações ou regiões ôntico-ontológicas. É uma relação de complementaridade que não exclui a saber anterior, mas inclui na síntese do pensamento.

Certamente Bachelard procura se defender de importar a epistemologia dialética hegeliana, acusado de ser demasiado especulativo, sem dúvida que o novo espírito científico se trabalha em uma razão contraditória, no sentido de promover ao senso largo da negatividade, o motor de seu desenvolvimento linear. O significado da dialética, que será amplamente utilizada novamente para dar conta de ordenar a mobilidade das imagens poéticas, atesta o quando as representações de Bachelard, conceituais como também imaginárias, obedecem um devir próprio, que comporta uma renovação permanente até um termo assintótico, mas nunca alcançado, tornando a dialética bachelardiana uma dialética aberta, sem fim, em oposição à dialética hegeliana. (Wunenburger, 2014: 26).

Contudo, é na relação entre dialética e racionalismo que está a fecundidade da relação entre ambos os filósofos. A concepção de Hegel de que o real é o racional, gera o primeiro

problema da relação entre realismo e racionalismo. Em *O Racionalismo Aplicado*, Bachelard irá caracterizar 3 tipos de racionalismo: clássico, completo (relativo) e discursivo (dialético).

Com o surgimento da teoria da relatividade a noção de absoluto da matéria passa a sofrer uma abertura em que a massa se torna uma função de velocidade da luz homogênea a ideia de energia. Tal racionalismo complexo sugere uma multiplicação e pluralização do racionalismo clássico, o que Bachelard caracterizou como 'racionalismos' completos.

No caso do racionalismo discursivo e dialético, a ideia da massa já operou uma ruptura com as noções anteriores da história. Essa é uma nova face do conceito, que até então já vinha sendo discutida no realismo ingênuo e no empirismo clássico, mas que só na contemporaneidade pode organizar e hierarquizar devidamente esse conhecimento. Reservando neles o fato de não serem lineares.

Quando Hegel estudou o destino na linha do conhecimento do sujeito racional, ele só tinha um racionalismo linear, ou um racionalismo temporalizante na linha histórica da sua cultura através da realização de momentos sucessivos e várias sínteses dialéticas. Racionalismo, já significativamente multiplicado na filosofia matemática moderna pela multiplicidade de dialética de base pela oposição axiomática, recebe, nos campos da física e da química contemporâneas, uma multiplicidade de linhas de cultura visando o mesmo objeto. (Bachelard, 1953, p. 164).

É o inter-racionalismo da polifilosofia bachelardiana que justamente pressupõe o indeterminismo entre as físicas e materialistas, que ele opõe como “determinismo instrumental” da sua tese *Ensaio sobre o conhecimento aproximado* e ao mesmo tempo conclui também que dialeticamente é dispensável o “determinismo racional e técnico”, crítica o que começou a ser construído na *Atividade racionalista da física contemporânea*. É a crítica ao determinismo da ciência contemporânea que culmina no seu idealismo relativista de uma *Filosofia do não*. Bachelard rejeita toda forma de determinismo, do mesmo modo que para Hegel, a própria negação seja a única determinação. Logo, o indeterminismo de base é o que responde ao determinismo topológico e matemático das probabilidades de diferentes níveis, formas e graus da matéria. Bachelard se esforça em representar essa mesma matéria abstrata contra intuições grosseiras por

deixar de demonstrar uma importante nuance apresentada por Canguilhem “A palavra dialética aparecia para Bachelard própria para caracterizar a conduta de racionalidade, essa dialética operava diferentemente de uma dialética com ritmo ternário obrigatório. Em tal dialética, é a ultrapassagem que cria retroativamente a tensão entre os momentos sucessivos do saber. O conceito de dialética para Bachelard equivale à afirmação, sob uma forma recuperada e abrupta, de que a razão é a própria ciência. Distinguir, como se fez até ele, razão e ciência é admitir que a razão é potência de princípios independentemente de sua aplicação. Inversamente, identificar ciência e razão é esperar da aplicação que ela forneça um desenho dos princípios. O princípio vem no fim. Mas, como a ciência não acaba de acabar, o princípio não acaba de ultrapassar o estágio do preâmbulo.” (Canguilhem, 2012, p. 218)

uma epistemologia feliz de metáforas e antropomorfismos e de um relativismo ontológico em que há um realismo sem substancia, que subordina o problema ontológico à gnosiológica filosófica. “Relativismo da ontologia’ significa a subordinação do problema ontológico ao problema gnosiológico na filosofia” (Vadée, 1975: 100)

Assim, o realismo é a tese fundamental de todo materialismo, contudo esse realismo, para Bachelard, deve ser um verdadeiro realismo platônico dos processos epistemológicos, um pouco tal como Hegel entende a inversão entre concreto-abstrato/espírito-matéria. Ora, mas isso em Bachelard significa o conhecimento necessário pela mediação de atos epistemológicos, que por sua vez são os movimentos do saber científico demarcados intelectualmente como julgamentos, hipóteses, conceitos e métodos racionais. Bachelard tenta empreender um progresso real da história da epistemologia com o estudo das inúmeras rupturas dessa mesma história, nela, objeto e realidade são propriedades sempre relativas ao conhecedor. Aliás, sujeito e objeto se constroem mutuamente na perspectiva de ideias que constituem a relatividade da existência e da realidade da própria ciência.

A existência do objeto é uma instância ligada ao conhecimento que permeia o nosso tempo, da mesma maneira em que essa existência também é relativa ao método que pretendemos utilizar para abordá-lo. Bachelard lembra que a objetividade é uma forma sem objeto na medida que o mundo é a verificação que fazemos dele.

O racionalismo contemporâneo, se o considerarmos em suas aplicações técnicas, ultrapassou o estágio da razão observante, o racionalismo aplicado é uma indução em que o objetivo é:

Para o primeiro conselho, bastará escutar as razões de Hegel: “O objetivo a atingir é a penetração do espírito no que é o saber. A impaciência pretende o impossível, isto é, a obtenção do objetivo sem os meios. De um lado, é preciso suportar a distância da caminhada, porque cada momento é necessário; de outro, é preciso parar a cada momento e demorar-se nele, porque cada um constitui uma figura, uma totalidade individual.” Em resumo, é preciso demorar muito tempo no pensamento de uma noção fundamental para fazer dele um centro de relações, para que ele se torne uma totalidade de pensamento; mas chega o momento da dialética

da determinação e do alcance. (Bachelard, 1977: 118-119)

O racionalismo contemporâneo, se o considerarmos em suas aplicações técnicas, ultrapassou o estágio da razão observante, o racionalismo aplicado é uma indução em que o objetivo é demorar-se nos estágios do espírito dentro de suas totalidades de suas relações. Hegel observou esse movimento epistemológico mostrando de modo notável como o empirismo, que, de início, pretende captar e fixar o geral sob a forma sensível, acaba por suprimir essa forma. Ao que parece, tudo é simultaneamente geral e particular numa rede de relações indissociáveis.

5 A física

Na filosofia da natureza, vimos o processo lógico-gnosiológico-ontológico entificar-se, fazer-se gradativamente existência sensível como espaço, tempo, espaço-tempo, movimento, matéria expressa na ambiguidade da luz (corpúsculo-onda), gravidade universal, limite determinação, matéria centrada-sobre-si, figura, magnetismo, eletricidade e processo químico, este um ponto de conversão (Moraes, 2003: 210).

A luz é a manifestação visível de um corpo luminoso, é uma sensibilidade que se dá num outro, e como realização metafísica precisa justamente do conceito, como um conceber, um dar a luz a manifestação dos elementos da natureza. Estes podem ser conhecidos pela física, e tomando como base que a matemática é a base da física, é preciso inicialmente diferenciar a visão de ambos os filósofos sobre a matemática.

Para Hegel, a matemática era considerada uma ilusão, na medida em que a própria unidade é a única realidade que existe. Logo, o número dois leva a ilusão de que existe uma sucessividade e linearidade na realidade, mas na verdade toda a realidade é o tempo toda simultânea. É por isso que talvez o próprio Bachelard tenha tido dificuldade em entender que a própria dialética é simultaneidade, na medida em que essa é a quinta dimensão do universo.

Ainda que a matemática fique no campo do real (possível), ela não entra no efetivo (realidade), visto que a efetividade é devir puro. Logo, a verdadeira ciência, no intuito de ir às coisas mesmas, precisa ter o cuidado de se desapegar da matemática sempre voltando-se para o aspecto metafísico presente no interior do fenômeno.

Se Hegel pode, ainda, dizer que a Matemática ‘tem por princípio próprio a relação privada do conceito’, é porque ele não

ultrapassou o sentido de uma Matemática concebida como estudo da 'relação de grandeza' que 'tem por matéria o espaço morto e o Uno igualmente morto' (Bachelard, 1977: 180)

É na *Atividade Racionalista da Física Contemporânea* que Bachelard traça uma dialética entre onda e corpúsculo, ou seja, ele dialética os conceitos da física. Nesse sentido, segundo Bachelard, o progresso da matematização das ciências físicas se deu num novo impulso de valorização dos aspectos filosóficos da mecânica ondulatória numa nova matemática. Ele acredita que o aspecto apodítico da física necessita da matemática como princípio que religa a causa ao efeito. Já a filosofia, dá a essa dialética, o aspecto da unidade, desse modo " matemática e a física teórica constituirão uma doutrina homogênea; os pressupostos da física são formulados matematicamente " (Bachelard, 1951: 29). Segundo o filósofo, a física é a manifestação do pensamento em forma matemática, tanto que a matemática é uma linguagem do pensamento, e isso implica numa forma de raciocínio não empírico e abstrato.

Os esforços do racionalismo de organizar o nível dos experimentos da física parte das observações de novas mecânicas. A ideia da aproximação é o primeiro aspecto relevante nesse sentido, desde o princípio de Heisenberg, não é possível mais uma localização concreta do átomo e suas partículas, disso se entende que a própria luz como manifestação da energia se dá como onda e partícula simultaneamente. "Mas a síntese de hipóteses da onda corpúsculo e não estava prevista em sua generalidade." (Bachelard, 1951: 23).

Nesse sentido, Bachelard entende que a mecânica ondulatória é uma das grandes sínteses científicas, por isso é preciso uma polifilosofia que dê a classificação dos valores realistas, formais, estéticos e racionalistas dessa nova ciência.

"A ciência da Física contemporânea é uma união indissolúvel do abstrato-concreto. Não se pretende uma ontologia. Em vez disso, ela executa uma ontogênese." (Bachelard, 1951: 30). Isso nos levará, nos dizeres de Bachelard, à uma dialética da curiosidade em que a matemática se interessa pela fenomenologia na medida em que se torna capaz de calcular o magnetismo, a eletricidade e as forças universais levando em conta o obstáculo epistemológico das determinações precisas dos problemas.

Bachelard esgueira-se, então, nas tarefas envolventes desta última [a lógica de Hegel] e atribui um sentido novo e dos mais prudentes à dialética: uma não incessante vitalização da razão, a fim de que o espírito elabore e torne preciso aquilo que ele chama de um surracionalismo (Lupasco, 1941: 45)

Constatando-se que a presente reflexão não procura tomar a parte pelo todo, mas regionalizar a própria dialética na reflexão científica da física, é a partir dessa divergência matemática que Bachelard tem com Hegel, que nesse encaminhará para uma Metamicrofísica, em que sua tendência de uma metatécnica da natureza artificial proposta pela física encontrará mais aproximação com o númeno kantiano (existem pesquisadores no Brasil que estão delineando melhor essa perspectiva em dissertações e teses ainda inacabadas).

Bachelard supõe que o conhecimento metafísico do átomo, agora sofre a interferência da relação entre o ser e o provável e para ele, a questão do conhecimento aproximado tem importância central na dialética do inextato entre a filosofia e a física contemporânea.

Ao retomar a visão bachelardiana da dialética, podemos então concluir e perceber que segundo o próprio filósofo "A dialética Hegeliana nos coloca, de fato, ante uma dialética *a priori*, ante uma dialética em que a liberdade do espírito é demasiada incondicionada" (Bachelard, 1972: 14).

Tal dificuldade se dá por uma aporia de ambos os filósofos na tentativa de uma inversão idealista da visão fenomenológica da realidade. Tanto que o próprio "Bachelard, na verdade, reserva a tentativa de nos persuadir a exceder todas as metafísicas tradicionais" (Vadée, 1975: 181). Contudo, isso é impossível, a metafísica é inerente ao nosso modo de pensar, o máximo que podemos fazer é tentar empreender um modelo novo de metafísica que abarque os progressos do pensamento quântico nos alinhando com o mundo em novas perspectivas filosóficas e também medicinais. Por isso a importância dessa aproximação com Hegel, um dos últimos pensadores de sistematizações metafísicas de toda a realidade. Por fim, resta ainda para uma futura pesquisa investigar o uso do termo dialética pela influência de Hamelin, segundo Pariente:

Bachelard faz uso freqüente desse termo [dialética] [...] os filósofos que ele menciona o nome sobre a palavra dialética são Hegel e Hamelin. Mas quando ele fala do primeiro é para marcar sua distância quanto a noção de que ele tinha de dialética; e, às vezes se presta a uma

6 Considerações Finais

reaproximação com o segundo, especialmente em seus primeiros escritos e mas com algumas reservas [...]. Hegel, em seus olhos, é o promotor de uma filosofia de estilo da natureza em que Bachelard não se reconhece, precisamente porque ele tem a intenção de operar de acordo com sua natureza uma reconstrução especulativa que procede essencialmente por contradição, enquanto na noção dupla dialética de Bachelard a oposição não é entendida dialeticamente como contraditória, se reaproximando de Hamelin, é precisamente porque encontra nele uma dialética que não transformar a oposição em contradição (Pariente, 2001: 9)

Por fim, ou por uma extensão de uma não conclusão infinita, é preciso que nos lembremos que ainda assim, em toda a história da filosofia, *cogitamus*, e como já dizia Hyppolite, pois:

Qualquer epistemologia de Bachelard mostra como o cientista conquista gradualmente a fundação do seu campo; para usar uma expressão de Hegel, essa base é sempre resultante. A generalidade final através do aparelho matemático não é o produto de generalizações empíricas. Qualquer obstáculo para as soluções generalizadas deve, portanto, ser atribuída a uma falta de generalidade inicial. Devemos tomar que se o ponto de partida foi

errado é porque foi imediato, temos de repensar o problema através da compreensão, não extensão, mantendo, como é conhecido o matemático, toda a gama de possibilidades (Hyppolite, 1971: 660).

Nessa mediação, "O objeto físico, a realidade raramente chamada dialética. Lá, ela vai ser dita, para Bachelard, a dialética da onda e partícula, matéria e da radiação! Sim, mas eles estão no modelo dialético da complementaridade." (Vadée, 1975: 184). E é nessa dialética da onda e partícula, matéria e radiação que poderemos entender as complementariedade e ruptura do mundo de maneira mais madura. Desse modo, dialeticamente supressumindo toda essa reflexão, algum pequeno avanço poderemos ter sobre uma nova metamicrofísica do saber, poder e do espacializar do tempo natural.

Para Seguir Leyendo:

* BRETON, Andre. (1965) *Crise de l'objet En Le surréalisme et la peinture*. Paris: Gallimard/Pléiade, pp. 279-282.

* LATOUR, Bruno. (2016). *Cogitamus: seis cartas sobre as humanidades científicas*. Trad. Jamille Pinheiro Dias. São Paulo: Ed.34.

* BACHELARD, Gaston. (1974). *A filosofia do não: filosofia do novo espírito científico*. En: *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, pp.161-245.

Bibliografia citada:

- BACHELARD, Gaston. (1953) *Le matérialisme rationnel*. Paris: PUF.
- _____. (1967) *A vocação científica e a alma humana*. En Bachelard & Schrödinger & Auger & Santillane & Durbale. *O homem Perante a ciência: texto integral das conferências e dos debates dos Encontros Internacionais de Genebra*. Trad. de Mário Braga. Lisboa: Publicações Europa-América.
- _____. (1972) *L'engagement rationaliste*. Paris: PUF.
- _____. (1977) *O racionalismo aplicado*. Trad. Nathanael Caixeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ÉLUARD, P. et BRETON, A., (1968) *Dictionnaire abrégé du surréalisme*, En ÉLUARD, *Œuvres complètes*, Paris: Gallimard, p. 719-796.
- CANGUILHEM, Georges. (2012) *Estudos de História e de Filosofia das ciências*. Trad. Abner Chiquieri. Rio de Janeiro, Forense.
- GAUTHIER, Yvon. (2013) Bachelard et Brunschvicg - La logique interne du discours scientifique. *Revue De synthèse* : Tome 134, 6e SÉRIE, n° 3.
- HEGEL. (1992) *A fenomenologia do espírito*. Trad. Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Hetzn Efken. Petrópolis, Vozes, Parte I.
- HYPPOLITE, Jean. (1971) *Figures de la pensée philosophique – Écrits de Jean Hyppolite (1931-1968)*. Paris : Presses Universitaire de France, Tome II.
- LUPASCO, Stéphane. (1936) 'La dialectique de la durée' de Gaston Bachelard", *Thales*: 189-194.
- _____. (1941) *L'Expérience microphysique et la Pensée humaine*. Paris: PUF.
- PARIENTE, Jean-Claude. (2001) *Le vocabulaire de Bachelard*. Paris: Ellipses.
- VADÉE, Miguel. (1975) *Gaston Bachelard ou le nouvel idealismo epistemologique*. Paris : Editions sociales.
- WUNENBURGER, Jean-jacques. (2014) *Gaston Bachelard, poétique des images*. Paris: Ed. Mimesis.

Gabriel Kafure da Rocha: Graduado em Filosofia - Licenciatura y Bachillerato por la Universidad Federal de Pernambuco (2009). Especialización en Metodología de la Enseñanza Superior en la Universidad Federal do Maranhão (2012), Maestro por el Programa de Post-Graduación en Ética y Epistemología de la Universidade Federal do Piauí y Doctorando en Filosofia por la Universidad Federal del Rio Grande del Nuerte. Profesor efectivo del Instituto Federal del Sertão Pernambucano en Petrolina - Brasil.



Recibido: 25/10/2018. Aprobado: 18/11/2018. VB: 16/12/2018.



Foto del autor, 2018.

EL PAPEL DE LA CONCIENCIA DURANTE LA PERCEPCIÓN

En este trabajo se busca estudiar el papel de la conciencia durante la percepción a partir de aportes de la filosofía crítica y la investigación empírica. Con este fin, se trabaja sobre el papel de la conciencia en el sistema de visión temprana, a partir de la articulación de algunos elementos provenientes de las investigaciones empíricas de Raftopoulos (2009), y se establece, a partir de los aportes de Kant (2003 [1787]), la relación de la conciencia con los procesos de síntesis de los contenidos perceptivos, así como las condiciones necesarias que permitan percibir los objetos como externos a nosotros, y percibirse a uno mismo mientras se percibe.

Palabras clave: Conciencia, cognición, percepción, síntesis, contenido.

THE ROLE OF CONSCIENCE DURING THE PERCEPTION

In this work we study the role of consciousness during perception based on contributions from critical philosophy and empirical research. To this end, we work about the role of consciousness in the early vision system, based on the articulation of some elements from the empirical research of Raftopoulos (2009), and it's established, based on the contributions of Kant (2003 [1787]), the relation of the conscience with the processes of synthesis of the perceptive contents, as well as the necessary conditions that allow to perceive the objects as external to us, and to perceive oneself while perceiving.

Keywords: Consciousness, cognition, perception, synthesis. Content

Sobre el papel de la conciencia en el sistema de visión temprana

Durante el estudio del sistema de visión temprana⁸³ Raftopoulos (2009) propone la

⁸³ La conceptualización del sistema de visión temprana nace de una concepción modular de la percepción (Fodor, 1983) que hace referencia al proceso temporal (cuya duración es 100 a 120 ms) y a la perceptual inicial, y permite la extracción de datos simples del objeto y la construcción de representaciones no conceptuales, proto-objetos, en un proceso de prácticamente nula duración. Dicho proceso es considerado encapsulado e impenetrable por Raftopoulos (2009), lo que significa que: 1º) el sistema de visión temprana no es sensible a información exterior de carácter conceptual ni da lugar a contenidos de naturaleza conceptual; 2º) dicho sistema no está influido por procesos cognitivos superiores, y 3º) dicho sistema opera de forma inconscientemente.

Ante ello se considera que, como plantea Gambini (2019): 1º) Si bien durante el funcionamiento del sistema de visión temprana podría existir cierto nivel de encapsulamiento, tal encapsulamiento no puede ser total, pues, si como considera Raftopoulos (2009), su contenido es capaz de ser influenciado por la atención, o salir de este sistema y ligarse, una vez afuera, por información exterior

impenetrabilidad cognitiva, en el entendido de

o por la memoria, dicho sistema debería ser capaz de suministrarle un producto a la atención y a la memoria, permitiendo con ello el procesamiento de la información de los inputs de los objetos y la acción de la memoria. Y si ello es así, tal sistema no puede ser sea impenetrable, como Raftopoulos (2009) lo considera, pues si fuera así, tal sistema no aportaría nada a la experiencia, cosa que hace. Ante lo cual, se considera que, si bien el contenido del sistema de visión temprana no está afectado durante su organización por procesos cognitivos superiores, una vez producido debe ser capaz de salir del sistema de visión temprana y ligarse a conceptos, por lo que su contenido puede ser afectados por dichos conceptos, una vez afuera de tal sistema, permitiendo que tal contenido pueda dar lugar a una síntesis, lo que permite dar lugar a una experiencia posible de ser reportada, que permite pensar que ese contenido puede brindar una información epistemológicamente relevante para el conocimiento. 2º) si el contenido del sistema de visión temprana es accesible a la conciencia de acceso, como plantea Raftopoulos, entonces, tal sistema no puede operar en forma inconsciente, de modo que el contenido de tal sistema puede aportar conocimiento, si consideramos, como plantea Kant (2010 [1800]), que el conocimiento es saber acompañado de conciencia.

que la percepción ocurre de manera inconsciente durante la acción del sistema de visión temprana y no se ve afectada por procesos cognitivos superiores, por lo que, según él, la cognición no debe afectar al propio procesamiento perceptivo; de tal modo, que cuando la cognición afecta al contenido de la percepción o al propio procesamiento perceptual sólo lo puede hacer tardíamente, de modo tal que, si afecta los procesos de percepción visual, ello no afecta la naturaleza de su contenido, por lo que los estados cognitivos no determinan la forma en que una persona percibe la escena visual (Pylyshyn 1999; Raftopoulos, 2015). Sin embargo, bajo esta condición, si la conciencia es parte de la cognición y la cognición no afecta al procesamiento cognitivo, entonces el procesamiento cognitivo es inconsciente, dado que si la cognición no afecta a este procesamiento la conciencia, que es parte de él, tampoco debería serlo. Ahora bien, si la conciencia es capaz de acceder al contenido del sistema de visión temprana como conciencia de acceso⁸⁴, tal como Raftopoulos (2009) plantea, entonces tal sistema no es impenetrable, por lo que la conciencia de acceso penetra en el sistema de visión temprana.

Para Raftopoulos (2009), cuando se produce la percepción, los objetos están segmentados en una escena, de modo que muchas de sus propiedades físicas se extraen⁸⁵ de abajo hacia arriba⁸⁶ y se representan por estados perceptuales con contenido no conceptual que permiten representar estados de cosas y el contenido de estos estados. Ahora bien, en tanto el percibir es un proceso fenoménicamente orientado, en tanto que percibimos al objeto como se nos da, según sus características, posición, movimiento y etc., ello debería estar acompañado por la conciencia y no lo contrario, pues de lo contrario el contenido de la percepción no tendría importancia para el conocimiento. En este sentido, Raftopolous (2009) no rechazaría que se puede ser conscientes de que, por ejemplo, se está frente a un tipo de perro específico, de tal tamaño y con tal movimiento. Sin embargo, aun así, rechazaría que se tiene conciencia de la

información perceptiva sobre ese perro, ya que, según él, no se podría ser consciente de su forma específica o de toda la gama de colores específicos de ese perro.

Ahora bien, si se considera, como plantea Kant (2003 [1787]), que la conciencia puede acompañar nuestras representaciones, es posible pensar que la conciencia permite saber que ese perro tiene cierta forma y que su pelaje presenta una determinada gama de colores gracias al contenido de la percepción; pero, como plantea Raftopoulos (2009, 2015), en tanto no tenemos suficientes conceptos para referir a la forma específica del perro o a todos los tonos de su pelaje, no podemos referir mediante conceptos a esa información. Esto significa, que el contenido de la percepción es accesible para informar sensiblemente de la tonalidad particular del color o de la forma, a pesar de lo cual no es posible informar conceptualmente de dicha totalidad o forma, por lo que, si bien se puede ver dicha forma o tono, ello no se puede conceptualizar.

La razón por la que no se puede conceptualizar no es que no se pueda ver esa gama de colores, sino que, como considera Raftopoulos (2009), no se puede almacenar en la memoria el matiz específico de un color, lo que significa que no se puede formar un símbolo que pueda actuar como un stand-in⁸⁷ para todas las ocurrencias del mismo tono. Esto implica que no se puede tener un concepto fenoménico para todas las posibles formas en que se puede ver ese tono. Yo puedo ver distintos “amarillos” más “claros” o más “oscuros”, pero no tengo una batería de conceptos suficiente para dar cuenta de todos los “amarillos”, ni de todos los “amarillos claros” ni de todos los “amarillos oscuros”.

Ahora bien, si bien se que veo esa gama de colores sin necesidad de conceptos, y que además soy consciente de que veo esa gama, es cierto que puedo afirmar que percibo el mundo. Sin embargo, hay otros organismos que parecen percibir al mundo, e incluso reaccionar ante objetos que perciben, pero ¿poseen conciencia?

Según Bermúdez (1998) y Peacocke (1992, 2001) existen razones para creer que hay organismos capaces de percibir el mundo mediante el uso de un sistema visual que cumple con la tesis de la autonomía ya que son criaturas

⁸⁴ Como plantea Raftopoulos (2009), la conciencia de acceso es la conciencia general que acompaña nuestra experiencia, que es capaz de permitir darnos cuenta de nosotros mismos en todo momento, más allá de que prestamos atención a tales o cuales estímulos).

⁸⁵ Se considera a la extracción a la captación perceptiva de las propiedades físicas de un objeto.

⁸⁶ La expresión “de abajo hacia arriba” refiere al proceso que ocurre desde la entrada del input en el sistema perceptivo, su procesamiento de su información para la conformación de un proto-objeto (una representación de contenido no conceptual), y el envío posterior de dicho proto-objeto a estadios cognitivos superiores.

⁸⁷ Si entendemos al stand-in como una “representación-base” que pudiera actuar ante distintas ocurrencias de un tono, es bastante sencillo comprender que si no es posible almacenar en la memoria el matiz específico de un color, entonces no es posible tener ningún stand-in que pueda actuar ante todas las ocurrencias de ese tono.

que no poseen ningún concepto o carecen de conceptos suficientes para dar cuenta de dicho contenido. Ejemplo de ello son los lactantes (los bebés) y los animales, quienes, o bien no poseen una batería de conceptos suficientemente desarrollada para referir a los contenidos de la percepción (en el caso de los bebés), o bien carecen directamente de una batería conceptual (en el caso de los animales), a pesar de lo cual son capaces de percibir y realizar acciones ante los objetos que perciben. Y en tanto son capaces de realizar acciones ante lo que perciben, la pregunta que queda es si son conscientes de lo que perciben, ante lo cual, si bien parece difícil afirmar que tales criaturas poseen una conciencia igual que de un humano adulto, no por ello se descarta que posean algún tipo de conciencia, una proto-conciencia que les permite saber que están ahí ante una presa o un predador o un objeto, a partir de lo cual son capaces de desarrollar patrones de acción.

Por otra parte, si bien la idea de una proto-conciencia es una idea digna de profundizar (lo cual realizaré en otra investigación), hay que admitir que la argumentación de la tesis de autonomía, sobre la cual sostenemos la posibilidad que animales y humanos puedan tener un CNC parece ser difícil de sostener para estos últimos, dado que en el caso de los seres humanos adultos no sólo se puede admitir que poseen conceptos, sino que además es necesario afirmar que ellos están diariamente frente a distintas situaciones que requieren usar conceptos. Sin embargo, si bien es posible notar que, cuando se percibe en una escena un sillón, o un cuadro, por ejemplo, se posee cierta batería de conceptos para especificar los tonos y las formas, es necesario admitir, dada las investigaciones empíricas sobre visión temprana, que no se poseerían suficientes conceptos para describir conceptualmente todos los tonos o las formas, dado que el lenguaje natural simplemente no tiene el arsenal de conceptos suficientes para referir a todos los tonos, aunque evidentemente uno percibe tonos. Por ello, si existe un mecanismo perceptivo capaz de recuperar⁸⁸ información de los tonos de una escena, de abajo hacia arriba, sin la necesidad de conceptos, entonces esta información es el CNC de los estados producidos por estos mecanismos.

⁸⁸ Cuando la información perceptiva es captada por el sistema de visión temprano, su contenido dando lugar a una representación, tal representación, mediada por la atención, puede ser ligada a la memoria, de modo que dicha información deja una huella capaz de ser evocada, recuperada, ya sea mediante procesos controlados o automáticos.

Y si esa información es accesible a la conciencia de acceso es posible considerar que la entidad que percibe (sea humana o animal) pueda poseer conciencia.

Ahora bien, ¿a partir de cuándo opera la conciencia?

El estudio de la visión temprana parece demostrar que los objetos presentes en la escena son percibidos como representaciones estructuradas de las superficies de objetos, según lo visto por el observador, y que tales representaciones son recuperables de una manera ascendente desde la escena. Por lo que la visión temprana captura información que es extraíble directamente desde la óptica inicial sin recurrir a conocimiento de más alto nivel. Además, extrae la información de una escena requiere respuesta perceptiva local. Esto hace que dicha información esté disponible para la conciencia de acceso desde que se da dicha respuesta. Por lo que, como plantea Raftopoulos (2015), se podría ser consciente de la forma centrada en el espectador, el color, la orientación, el tamaño y así sucesivamente. Ahora bien, para Raftopoulos (2015), nuestra conciencia del espacio tiene un origen diferente que nuestra conciencia de las otras características de los sentidos en que las direcciones visuales constituyen una omnipresencia que superpone todas las escenas, indexando las características representadas en eso. En ese sentido, "dirección" es parte de la forma de una representación visual, mientras que la "distancia" al referir a una característica, es parte del contenido de la visión. De este modo, los estados de percepción siempre presentan el mundo dentro de un sistema de coordenadas, en el que las escenas visuales son siempre percibidas como estando en un espacio que se estructura por medio de un sistema cartesiano. Un sistema de coordenadas cuyo centro es el cuerpo del perceptor y cuyos ejes corresponden a las direcciones de arriba hacia abajo y de izquierda a derecha definidas por el cuerpo del perceptor. En ese sentido, la rejilla cartesiana constituye la forma de la representación y no su contenido. Es esta cuadrícula la que permite la representación del contenido de un estado perceptual, por lo tanto no podría ser parte de ese contenido.

Como vemos, dado que la percepción se produce espacialmente, y dado que consideramos que la conciencia acompaña nuestras representaciones es necesario comprender, como lo hace Kant (2003 [1787]), que la conciencia es la representación simple del Yo, es decir que la conciencia refiere a una percepción interna de la diversidad dada anticipadamente en el sujeto, lo

cual, refiere a una intuición interna, que como tal precede a la propia percepción exterior, de modo que la misma no presenta nada hasta que algo dado afecte al espíritu. De esta manera, el sujeto, representa todo lo que por un sentido es dado como fenómeno, al mismo tiempo que es capaz de representarse a sí mismo como fenómeno, como intuición de sí mismo, y existe en el espíritu (Kant, 2003 [1787]). Esta capacidad es propia de la capacidad sensible de percibirse a sí mismo como fenómeno, lo cual solo es posible por las condiciones a priori de la sensibilidad, dado que el entendimiento es capaz de pensar, pero no de sentir, por lo que la conciencia puede acompañar a la percepción de sí mismo y del objeto sin que el entendimiento (el cual consideramos de manera general como la cognición) afecte a dicha percepción de modo que la conciencia puede no afectar cognitivamente a la percepción.

Sobre la relación de la conciencia y la síntesis sobre el contenido perceptivo

Para entender con más profundidad la relación entre conciencia y percepción nos enfocaremos ahora en los aportes de la filosofía crítica, la cual permite realizar aportes fundamentales para comprender la relación conciencia-percepción-intuición, sin los cuales, los aportes de las investigaciones empíricas son insuficientes para comprender la naturaleza de la sensibilidad, y los procesos de síntesis de las intuiciones empíricas provenientes de la percepción.

Si consideramos que el contenido de la percepción proviene de un proceso ascendente a partir de lo cual se da lugar a un CNC, es posible considerar, como plantea Kant (2003 [1787]), que la sensibilidad permite que se reciba el material perceptivo y que se organice el mismo en intuiciones empíricas (de contenido no conceptual), y en este proceso, mientras las sensaciones carecen de forma y unidad, las intuiciones empíricas, dotadas de forma, representan al objeto parcialmente, a partir de lo cual, si es necesario dar lugar a una representación unificada de ese objeto, es necesario, entonces, su síntesis.

El primer momento de tal síntesis es, según Oroño (2015), la síntesis de la aprehensión en la intuición. Allí las representaciones pertenecen al sentido interno, de modo que son reconocidas por la conciencia que las acompaña en su acceso y sucesión, por lo que nuestras representaciones están sometidas a la condición formal del sentido interno, es decir: el tiempo, en el cual nos percibimos a nosotros acompañando nuestras representaciones, de modo que gracias al tiempo podemos dar lugar a un ordenamiento de las intuiciones según su sucesión, según su

conexión en la conciencia pura del tiempo, la cual existe en forma independiente a la experiencia, aunque está dispuesta, en forma priori, para captar y organizar nuestras representaciones en el sentido interno.

Gracias al papel de la conciencia que acompaña nuestras representaciones, es posible distinguir tales representaciones en el tiempo, a partir de la duración y sucesión de impresiones. De modo que: “La multiplicidad propia de toda intuición resulta de la distinción que efectúa la mente al representarse una impresión tras otra. Si una representación estuviese contenida en un *instante*, no sería otra cosa más que una unidad absoluta”⁸⁹ ya que el tiempo permite abstraer la sucesión y considerar la representación contenida en un instante.

Esta unidad, aportada por nuestro sentido interno, es el resultado de la organización de las representaciones, las cuales no son dadas todas juntas en un instante, sino que se dan en una sucesión, que permite, mediante la unidad, representar al objeto, como si se diera en un instante.

En el sentido interno solo es posible concebir una multiplicidad en la medida en que ella se despliega de manera sucesiva, adquiriendo de ese modo un carácter procesual del cual se es consciente. Ello es importante porque permite señalar que no nos hallamos ante una tesis que es el resultado de constataciones empíricas. Se trata pues de una aseveración acerca de la conciencia *a priori* de nuestras posibilidades e imposibilidades. Tal aseveración puede formularse del siguiente modo:

*Es imposible poseer una representación intuitiva que no suponga una duración temporal y con ello, es imposible un múltiple que se despliega de manera sucesiva ante nuestro sentido interno. Lo que está aquí en juego es la intuición pura del tiempo, la cual se halla supuesta en toda experiencia posible.*⁹⁰

Esta multiplicidad, que es dada a nuestra sensibilidad, es acompañada por nuestra conciencia, permitiendo la síntesis de la aprehensión, la cual permite reconocer, para una conciencia, que las representaciones aportadas por la sensibilidad son todas suyas. De esta manera, es necesario entender que la primera síntesis, la síntesis de la aprehensión, “se dirige a la intuición sin hacer referencia a ninguna actividad conceptual [...] Dado que el contenido sobre el cual opera esta síntesis se despliega como

⁸⁹ Oroño M. (2014). *La conciencia del cuerpo propio: un análisis de diversos textos pertenecientes al período crítico del pensamiento de Immanuel Kant*: 15.

⁹⁰ *Ibidem*.

una sucesión de representaciones meramente subjetivas.”⁹¹

A esta síntesis, le continuaría, en un segundo momento, la síntesis asociada al papel de la imaginación o la memoria; en relación a esta última, se considera que la síntesis de las intuiciones no podría darse sin el papel de la conciencia y de las categorías. En este sentido, en relación al papel de la conciencia, es posible plantear, a partir del trabajo de Oroño (2015), que la reproducción de una representación por vía de la memoria (la cual se presenta para Kant como una función de la imaginación), permite que las representaciones se presenten y se asocien, unas a otras, en la medida que las representaciones que se formaron inicialmente como fenómenos son reproductibles a priori, con independencia del contenido de la representación. De tal modo que, para asir estas representaciones, la síntesis de la aprehensión es necesaria para que tales representaciones se den unas tras otras. De modo que la conciencia puede acompañar la memoria, la cual exige en forma a priori al sentido interno, en la medida que es necesario que las representaciones puedan ser reproducidas a fin de constituir una unidad.

La reproducción exigida por Kant no implica que las apariencias pasadas sean recreadas o revividas tal como ocurrieron en un momento pasado, sino que el argumento apunta a la necesidad de poder *retener* las representaciones pasadas a fin de asociarlas con la representación presente, concibiendo así la unidad de un mismo curso temporal en el cual las representaciones se suceden. De esta manera, es la posibilidad de reproducir *a priori* las representaciones pasadas lo que permite conectar el presente con las partes pasadas ya aprehendidas y conformar de ese modo un tiempo unitario. Por tanto, la síntesis trascendental de la reproducción en la imaginación junto con la síntesis trascendental de la aprehensión parece señalar la posibilidad de concebir un flujo de representaciones que, si bien en este nivel de la argumentación no constituye un orden objetivo, se despliegan en un mismo curso temporal —el cual estaría garantizado gracias a la síntesis aprehensivo-reproductiva.⁹²

Las representaciones constituidas, gracias a la síntesis aprehensivo-reproductiva, brindan un material a la memoria, a partir del cual, según Oroño (2015), se da lugar a la objetividad en un tercera síntesis, en la síntesis del reconocimiento, la cual se considera que es

producida por vía del concepto, o también, como ocurriría en el caso de animales o en niños pre-verbales, por vía del patrón, ya que sin una regla (sea esta conceptual o un patrón) no se podría efectuar las operaciones síntesis que permiten dar cuenta de la experiencia, ya que sin el reconocimiento en el concepto o en el patrón, sería imposible identificar la representación reproducida con aquella que fue aprehendida en un momento previo.

Ahora bien, si se nota, aún antes de estos procesos de síntesis, la percepción de los objetos se basa en la información de los fenómenos, en su carácter espacio-temporal, por lo que es posible afirmar que percibimos a los objetos como objetos que se encuentran en el exterior, en el espacio y el tiempo. En la medida que los objetos se nos dan y nos aportan información que nos hace percibir a tales objetos.

Dicha información, está disponible para la conciencia sin que sea necesario el ejercicio de los conceptos pertinentes o de cualquier concepto, por lo que el contenido de la percepción es de naturaleza no conceptual, dado que para Kant (2003 [1787]) las intuiciones son de naturaleza no conceptual, y la conciencia opera como una intuición que acompaña nuestras representaciones.

CIERRE

Dado que, como plantea Kant (2003 [1787]) existe un papel a la conciencia ante la posibilidad de percibir al objeto espacialmente, y que, como plantea Raftopoulos (2009), los estados de percepción presentan el mundo dentro de un sistema de coordenadas, es necesario comprender, si se considera que los planteos de la filosofía crítica son de cierta forma complementarios a los de la investigación empírica, que tal sistema de coordenadas debe estar establecido como condición pura y a priori para poder permitir la posibilidad de tales estados de percepción, dado que si no fuera así, tales estados dependerían del aprendizaje o de la experiencia, y, como plantea Raftopoulos (2009), si bien la experiencia puede facilitar la percepción, la misma no establece las condiciones necesarias para que se den tales estados perceptivos, de modo que tales condiciones deberían estar dadas ante de cualquier experiencia, por lo que, como plantea Kant (2003 [1787]) la condición para percibir los objetos espacialmente debe existir a priori.

Ahora bien, si bien se considera que deben existir condiciones a priori para percibir los objetos espacialmente, no se considera que tales condiciones puedan reducirse a los mecanismos operacionales del sistema visual

⁹¹ Ibidem: 17

⁹² Ibidem: 19

temprano, tal como Raftopoulos (2009, 2015) parece sugerir, ya que si bien tales mecanismos permiten separar figura y fondo e identificar objetos, se necesitaría de alguna condición pura a priori que permita que eso que se ve (separando del fondo, o identificando) se pueda percibir en un espacio previamente constituido.

Por ello, si como plantea Kant (2003 [1787]), el sujeto tiene la capacidad de acompañar conscientemente sus representaciones y de representar a los objetos como fuera de él, ello implica la existencia de un cuerpo vivo egocéntricamente centrado, como marco para representar a los objetos en espacios orientables. En este sentido, recuérdese que Kant refiere a una capacidad relacionada al "sentido exterior", y en particular, a la representación del espacio. Siendo allí, en el espacio, donde se determinan las siguientes propiedades de objetos externos: forma, magnitud, y relaciones con otros objetos (Peláez Cedrés, 2017). De esta manera, para Kant (2003 [1787]), el espacio, es decir la forma del sentido exterior, es una estructura subjetiva que pertenece a la constitución subjetiva de nuestras mentes, y al mismo tiempo es una intuición pura, es decir que es independiente de cualquier experiencia. De esta forma, como plantea Peláez Cedrés (2017), Kant permite sostener que, para poder representar a los objetos en relaciones

espaciales, es necesario presuponer la representación del espacio antes de cualquier percepción, la cual debe tener, necesariamente, una característica formal-estructural, que permita representar el contenido de representación de las intuiciones empíricas. Es decir que haga posible la experiencia externa, en la medida que existe una representación pura y a priori del espacio que establezca la condición para representar los fenómenos exteriores y para determinar la apariencia del objeto en su extensión, ocupando ciertas regiones. Y, mientras se da dicha representación del fenómeno de manera espacial, el tiempo permite que nos percibamos a nosotros acompañando nuestras representaciones.

Referencias para seguir leyendo:

Raftopoulos A. (2015). *The Cognitive impenetrability of Perception and Theory-Ladenness*. *Journal for Philosophy of Science*. Springer Science + Business Media, 2015.
 Tolley C. (2011) *Kant on the Content of Cognition*. *European Journal of Philosophy* 22:2: 200-228. John Wiley & Sons Ltd.
 Tolley C. (2013). *The Non-conceptuality of the Content of intuitions*. *A New Approach, Kantian Review*, 18, I: 107-136. San Diego. Universidad de California.

Referencias Bibliográficas

Bermúdez, J.L. (1998). *The Paradox of Self-Consciousness*, Cambridge. MIT Press.
 Kant I. (2003 [1787]). *Critica de la razón pura*. Buenos Aires. Losada.
 Oroño M. (2014). *La conciencia del cuerpo propio: un análisis de diversos textos pertenecientes al período crítico del pensamiento de Immanuel Kant*. Buenos Aires. Universidad de Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras. Disponible en: http://repositorio.filo.uba.ar/bitstream/handle/filodigital/2981/uba_ffyl_t_2015_904071.pdf?sequence=1
 Peacocke, C. (1992). *A Study of Concepts*. MIT Press.
 Peacocke, C. (2001). Phenomenology and Nonconceptual Content, *Philosophy and Phenomenological Research*, 62: 609-615.
 Peláez Cedrés A. (2017). La Estética trascendental. En: Hoyos L. E. y Stepanenko ed. (2017). *La Crítica de la razón pura: una antología hispanoamericana*. Ciudad de México. Biblioteca abierta, Colección general, serie filosofía.
 Pylyshyn Z. (1999) Is vision continuous with cognition? The case for cognitive impenetrability of visual perception. *BEHAVIORAL AND BRAIN SCIENCES* (1999) 22, 341–423, *Cambridge University Press*.
 Raftopoulos A. (2015) *The Cognitive Impenetrability of Perception and Theory-Ladenness*. *Journal for General Philosophy of Science*. Springer Science + Business Media 2015.
 Robbins P. (2009) *Modularity of Mind*. En: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/modularity-mind/>

Marcelo Gambini: Licenciado en Psicología. Maestrando en Filosofía Contemporánea, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UdelaR. Maestrando en Psicología Clínica, Facultad de Psicología, UdelaR. Docente Ayudante grado 1, en el Instituto de Psicología Clínica, Facultad de Psicología, UdelaR. Docente Titular del curso de Ética del Instituto Universitario Asociación Cristiana de Jóvenes. Y becario de iniciación de la investigación de CSIC.



Recibido 17/10/2018. Aprobado: 18/11/2018. VB: 17/12/2018.



REPRESIÓN SOCIAL. SU INFLUENCIA EN EL COMPORTAMIENTO

Gerardo Schmitd
Schmity02@hotmail.com

La civilización es el resultado de una suma de restricciones al libre ejercicio de los impulsos instintivos-primitivos. Desde las primeras organizaciones sociales se vio necesario regular la convivencia de los grupos humanos con mínimas normas y sanciones, que asegurasen una cierta armonía en las relaciones para beneficio de todos.

Con el tiempo y a medida que avanza y se desarrolla la vida del hombre, las relaciones resultan más complejas y con ellas se crean leyes y reglamentos que en conjunto forman lo que llamamos el derecho positivo. Este corresponde a la falta o delito que tiene sanción y por lo tanto deben ser tipificados y probados. Por otro lado, existe otro derecho que denominamos “natural o moral” cuyas faltas no tienen castigo mientras el cumplimiento de sus normas depende de la “presión moral” que ejerce la sociedad sobre el comportamiento de sus integrantes.

Palabras claves: Represión, Comportamiento Comunidad

La ley natural o moral es en sí misma invariable, porque se basa en la naturaleza esencial del Hombre, la que permanece idéntica en su esencia a través del tiempo y el espacio. Si bien no todos los Hombres logran desarrollar un conocimiento cabal de la misma debido a limitaciones internas y externas a él, de todas maneras su fuerza obligatoria en la conducta humana ha sido y es tan trascendente, que la sociedad civil ha tenido que inspirarse en ella para regular sus relaciones mediante la ley positiva-humana (leyes penales, civiles, mercantiles, constitucionales, etc.).

De modo que la ley positiva-humana o derecho positivo no es más que una prolongación o implementación de la ley moral-natural, en la que se apoya y toma fuerza de exigencia para su cabal cumplimiento. Empero, la ley humana o derecho positivo no puede sancionar todas las faltas que se cometen

contra la ley moral o derecho natural, porque necesita para su ejecución tener pruebas, es preciso que el infractor “tipifique delito”. Y es ahí donde queda un amplio espacio, en el cual el individuo puede manejarse a su libre albedrío, solo con su consciencia y eventualmente con la aprobación o reprobación social.

Es en este escenario donde un sujeto puede ser, por ejemplo: autor del delito de acoso moral, mediante una conducta abusiva de desgaste psicológico que implique comportamientos, palabras, actos, gestos o escritos que puedan atentar contra la personalidad, dignidad o integridad física de una persona. También la agresión moral puede provenir de un grupo social en perjuicio de otro, incluyendo el daño económico por un aprovechamiento o uso excesivo de las reglas de juego imperantes en determinado tiempo y

lugar (o aun violándolas). Tal es el caso de sectores sociales o naciones perjudicadas en su buena fe.

Normalmente la, o las víctimas de la agresión moral, sucumben en la enfermedad, la ruina económica y la descomposición social y cultural. No obstante, si finalmente llegan a reaccionar, generalmente lo hacen con violencia y eso si se puede probar. Por lo tanto, tendrán condena por parte de la justicia humana-positiva, y está bien que así lo sea. Sin embargo, la instigación o las causas que muchas veces motivan esa reacción no siempre son juzgadas con la misma severidad, dado que mayormente no son tan claras de visualizar y se desarrollan dentro de la “legalidad” a pesar de que sean faltas flagrantes a la ley moral-natural.

Sobre este último aspecto del comportamiento individual y colectivo del hombre queremos referirnos en este artículo, en el entendido que es la base de una convivencia social, armoniosa y próspera. Y por tratarse de códigos que no están específicamente determinados en el derecho positivo y solo responden a la ley natural, que es decir el libre accionar del individuo con el solo límite de su conciencia del bien y el mal. No obstante, en este caso puede manejarse, orientarse y sancionarse mediante la “presión y represión moral” de la sociedad.

Sigmund Freud (“El Malestar en la Cultura”, 1930), decía que la civilización es represión, la auto contención de las tendencias instintivas que en mayor o menor medida condicionan la conducta humana. Ahora bien, ese accionar y su grado de desarrollo depende de cada persona, y se comprende que en una comunidad van a existir tantos modos de conducta como individuos que la integren. No obstante sobre todas esas particularidades del comportamiento, debe existir una norma de convivencia no escrita, en la que solo puede ejercer control una sociedad organizada.

La dificultad en ejercer esa influencia sobre el carácter moral de una comunidad, radica en que hay que lograrlo por convencimiento sin sanciones positivas, mediante esa presión que debe ejercerse por educación y ejemplo y auto exigencia en todos los niveles de entramado social. Sobre todo de sus dirigentes. Esta característica del carácter social lleva su tiempo implantarla, varias

generaciones transmitiendo a través del tiempo un modo de ser y actuar que lo identifica. Hasta el punto que los integrantes de esa nación o colectividad no necesitan de la “presión social” o auto censura para conducirse de acuerdo a las normas de convivencia aceptadas. Simplemente lo hace porque ya lo tiene integrado en su ADN. Y el individuo se da cuenta que es para bien suyo y de la sociedad que integra. A eso se le llama “evolución humana”.

Por supuesto que aquí nos referimos a una presión o exigencia para el bien de la persona. Así como es buena la autoridad del maestro con el alumno o del padre con el hijo cuando esa supremacía se ejerce en beneficio del otro. Porque también puede y se dan situaciones donde la presión o represión social es para impedir el desarrollo personal, en beneficio de un grupo (“El Alma Colectiva”, según Le Bon).

Esta característica de la presión social se ve claramente en el ejemplo de algunas naciones de hoy. Generalmente en los países desarrollados se mantiene una fuerte presión social a favor del compromiso con el trabajo, la honradez, la ética y moral, el cuidado de los espacios públicos, así como estar dispuesto a cualquier llamado en auxilio de la comunidad. Esto como dijimos lleva tiempo y además un fuerte medio cultural, necesita para llevarse a cabo fuertes modelos donde la población pueda verse reflejada. En ese sentido los dirigentes deben ser ejemplo de auto exigencia y ser los primeros en ponerse al frente de toda misión de riesgo.

Por lo contrario, en sociedades donde las clases dirigentes solo luchan por su interés personal o de grupo se disuelve el sentido de nación y cada habitante trata de solucionar sus necesidades a la desesperada en desorden y sin ninguna guía moral. El resultado de ello es: la corrupción y la pobreza junto con una muy baja autoestima en general. Es claro que en este escenario no puede haber “presión social” para el bien, ¿quién la puede exigir? Lamentablemente en una situación que se retroalimenta y solo puede cambiar empezando de nuevo con modelos muy fuertes a través de muchos años de permanencia, para que la población la asuma como propios y con el tiempo se incorporen a su forma de ser.

Existen algunos ejemplos de la presión-represión ejercida por la sociedad y sus

consecuencias para bien o para mal. Uno de esos ejemplos muy ilustrativo se trata en un filme de E.E.U.U. (“Marginal Call”) sobre la crisis de las hipotecas en el 2009. Allí un ejecutivo de una financiera pierde su trabajo y una posición muy cómoda socialmente. En esas circunstancias trata de conseguir otro empleo, pero en semejante crisis, le resulta esquivo lograr una ocupación que se acerque a la anterior. Ante el fracaso luego de varios intentos abandona la búsqueda, pero no se retira a su casa, una mansión en un barrio residencial, sigue cumpliendo su horario habitual de trabajo, de modo que su esposa y los vecinos no se enteren de su situación. Hasta que finalmente, al agotarse los recursos familiares y tener que enfrentar la realidad, termina suicidándose. Aquí se ve la “presión” que ejerce esa sociedad sobre la ocupación y el trabajo de sus integrantes, en su máxima expresión.

Otro caso donde se veía clara la influencia de la sociedad en la conducta y hábitos de la comunidad, se daba hasta promediando el siglo xx en la familia occidental y cristiana. No era bien visto que los padres abandonaran el hogar y se fomentaba el acompañamiento de ambos en la crianza de los hijos. Esta “presión” moral la ejercía la sociedad para su propio bien y el de las propias familias. En el convencimiento que es el lugar natural y primero donde se forma la conducta y personalidad del Hombre. Hoy en día se ha aflojado esa “presión” y se ve el resultado de hijos criados sin afecto y sin normas morales con su consecuencia de marginación, delito y droga.

Como hemos visto, la presión social y la auto represión son necesarias para una convivencia civilizada. Por ahora y mientras en el Hombre predomine un fuerte impulso primitivo no habrá más remedio que aplicarla.

Depende de cada nación su justa y equilibrada aplicación.

Sabemos desde Charles Darwin (“El Origen de las Especies”) para acá de la influencia que han tenido los factores fortuitos en el proceso de evolución biológica tales como: el clima, los recursos naturales y la capacidad de adaptación de los organismos vivos, etc. Lo mismo podemos decir del fenómeno del desarrollo del comportamiento humano (cultura y civilización), donde 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 (asimilación genética).

En una sociedad como la descripta, resulta más fácil aplicar una “presión moral” para el cumplimiento de normas de convivencia en beneficios de todos sus integrantes. En el entendido que el individuo debe hacer un “sacrificio”, una auto represión de sus impulsos primarios porque se siente bien y porque sabe y está convencido de su valor social. En ese punto se le anuncia la conciencia como voluntad en las dos fuentes no diversas del conocimiento, la interna y la externa enlazadas por la reflexión y en esa unión brota la inteligencia necesaria, que en este caso alcanza los más altos grados de conciencia, absolutamente imprescindible en ese nivel de superación social (Arthur Schopenhauer).

Para seguir leyendo:

- Freud, Sigmund, 1921, “Psicología de las masas y análisis del yo”.
- Le Bon, 1895, “La Muchedumbre: Un Estudio de la Mente Popular”.
- Schopenhauer, Arthur, 1836, “Sobre la Voluntad en la Naturaleza”.

Gerardo Schmitd: nació 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. -

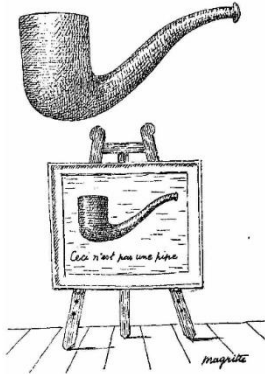


Recibido: 4/9/2018: Aprobado: 21/10/2018. VB: 20/12/2018.

PARA UNA EPISTEMOLOGÍA DE BOLSILLO

Helios Pazos

helios.pazos@gmail.com



El conocimiento del universo, de las cosas particulares, de nosotros mismos, nos es brindado a través de las ciencias, la

filosofía, las experiencias individuales o colectivas de diversa índole. La expresión de esos conocimientos es de variada naturaleza. Los expresados por las ciencias exactas como matemática los consideramos como definitivos e inapelables. Los contenidos en las teorías físicas relativas a las diferentes escalas del universo describen nuestro conocimiento en esas escalas, y por lo tanto pueden variar radicalmente (ej. Gravedad según Newton o Einstein) con nuestro conocimiento o con las expresiones del mismo. En las distintas ciencias encontramos formas particulares o comunes (ej. Leyes estadísticas en Química o Psicología).

Las experiencias, los nuevos datos, el razonamiento, la lógica, no darán un aval definitivo a los nuevos conocimientos, pero los mostrarán como coherentes y plausibles o bien demostrarán su no pertinencia.

Veamos un poco al azar algunos ejemplos de diversa índole, y sobre todo de muy diferente naturaleza, comenzando por los más tontos y tautológicos hasta los complejos y discutibles.

-De Les luthiers: "De cada 10 mujeres, 5 son la mitad"

-El epistemólogo que explica al ictiólogo que su primera ley "Los peces miden más de 5 cm" podía haberla obtenido sin ninguna recogida de peces examinando su red, ya que ésta dejaría pasar a todos los menores de 5 cm. (1)

-Experiencia en Francia: 1a Parte: Se elige un transeúnte al azar y delante de él alguien en forma aparentemente

involuntaria deja caer un billete. Resultado estadístico: 30% avisan y devuelven el billete; 70% se lo guardan. 2ª Parte: Se solicita un dato a un pasante cualquiera. Obtenido este, se agradece efusivamente recalando que suerte que existan ciudadanos tan solidarios como él dispuestos a ayudar al prójimo. Una cuadra más adelante, se le aplica lo descrito en la 1ª Parte. Resultado estadístico: 70% devuelven el billete y 30% lo conservan. (sabrán todos los padres que atribuir caracteres buenos o de éxito puede ayudar a que los individuos se comporten como si ya los tuvieran; ¿y viceversa?).

-La ley de conservación de la energía, trabajosamente extraída de la experiencia y la razón, es deducible de la suposición que si cambiamos el origen del tiempo la historia no varía, premisa obvia de nuestra lógica. (Teorema de Emmy Noether 1918),

-Los ejemplos citados parecen corresponder a conclusiones objetivas producto de la experiencia o la lógica. Veamos uno proveniente de la filosofía, en el que Michel Foucault analiza y explica una pintura de René Magritte, En 1966 Foucault publicó el libro que lo catapultó a la fama, "Las palabras y las cosas". En 1973 ataca en forma particular el tema de un cuadro publicando "Esto no es una pipa – Ensayo sobre Magritte" (2) describiendo el conflicto que se habría generado entre las palabras y una cosa (una pipa). Foucault compara dos versiones del cuadro, que para él generan "voluntaria incertidumbre y contradicción", "y respecto al texto entiende "que la comenta o la explica."

Luego enumera 7 posibilidades: hay 2 pipas, o 2 dibujos, o un dibujo y una pipa, etc., con sus interpretaciones: "no os engañéis; es allá arriba donde está la pipa" y luego: "no busquéis allá arriba...ese dibujo es el que hay que tener por verdad manifiesta." No solamente el

cuadro en sí le genera incertidumbre, sino lo representado, juzgando la estabilidad del caballete: “¿Caída inminente? ¿Derrumbamiento del caballete, del marco, de la tela o de la tabla, del dibujo, del texto? ¿Maderas rotas ...”

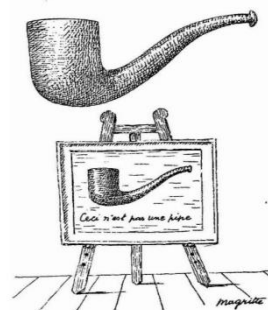
En la parte II, Foucault explicita (y niega) la contradicción: “...no es la contradicción entre la imagen y el texto...podría haber entre dos enunciados o en el interior de uno...aquí solo hay uno...que no puede ser contradictorio”. En un ataque de sentido común, nos dice MF: “Dios mío, que estúpido y simple es todo esto; ese enunciado es perfectamente verdadero, puesto que es evidente que el dibujo que representa una pipa no es una pipa. Y sin embargo... Lo que desconcierta es que resulta inevitable relacionar el texto con el dibujo, ...y que es imposible...decir que la aseveración es verdadera, falsa, contradictoria.”

Nos explica MF el mecanismo: “...la diablura radica en una operación ...solo ella puede explicar el malestar que éste provoca. Esa operación es un caligrama secretamente constituido por Magritte, y luego deshecho con cuidado.” Finaliza el ensayo en numerosas páginas analizando el conjunto como conteniendo un caligrama: “el texto de Magritte es doblemente paradójico. Se propone nombrar lo que ... no tiene necesidad de serlo... y lo da, pero negando que sea aquél. ¿De dónde proviene ese juego extraño, si no del caligrama?... (que dice dos veces las mismas cosas allí donde bastaría una sola)”.

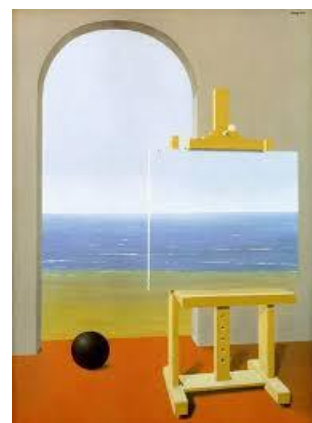
En un caligrama, si existe un texto, este forma parte del dibujo, “Aproxima el texto y la figura...hace decir al texto lo que representa el dibujo ...pretende borrar las ...oposiciones: mostrar y nombrar; figurar y decir...” Al final parece no lograr su objetivo; “¿Por qué he introducido la voz del maestro? Porque apenas ha dicho esto es una pipa ha tenido que retractarse y balbucear esto no es una pipa, sino el dibujo...los alumnos se destornillan de risa...” No obstante, MF nos indica en varios intentos como podría leerse el caligrama supuesto:

no es → /una pipa/

Si bien un cuadro puede ser objeto de múltiples interpretaciones, creemos que el de Magritte es sumamente explícito, que no contiene contradicciones, que no debe leerse como siendo o conteniendo un caligrama. Si no es un caligrama lo que vemos, entonces el mensaje no debía variar según como el texto fuera dibujado, si en mayúsculas o minúsculas, en letra cursiva o de imprenta. Eso es lo que efectivamente ocurre, en los cuadros siguientes el mensaje es el mismo, luego el texto no pretende ser parte de un caligrama.



Por otra parte, en una serie muy numerosa, Magritte pinta, sin la leyenda de este, el mismo tema recurrente que con la pipa, señalando la diferencia entre lo real y su representación. En ello no solo no existe contradicción, sino lo contrario, explicitación clara de la diferente naturaleza de ambas cosas. En “La condición humana”, en sus numerosas variantes, y en otras pinturas, se muestra la facilidad que existe para confundir una con otra, lo que en el caso de las pipas se dice expresamente.



La condición humana

No es casualidad, entonces, la aclaración del texto en “Esto no es una pipa”. Estos cuadros no son, además de otras cosas, meras y sorprendidas bromas. Contienen una advertencia epistemológica sobre la naturaleza del conocimiento, que no es

privativa del ámbito pictórico, sino que a menudo invade otros, incluyendo el científico. En una correspondencia entre Einstein y Bohr (3), el primero plantea "si la física cuántica del momento es una representación completa de la realidad". Y sucede que la física no es una representación de la realidad, sino de nuestro conocimiento de ella, o sea de la representación que de ella construimos.

Cuando MF recobra el sentido del humor nos recuerda a Cortázar por ej. en Instrucciones para mirar un cuadro de Tiziano: "...De la figura vestida se ha dicho que representa la Gloria en el momento de anunciar que todas las ambiciones humanas caben en una jofaina; pero está mal pintada y mueve a pensar en un artificio de jazmines o un relámpago de sémola."

Entendemos que Magritte en estas series no pinta contradicciones ni

confusión, por el contrario, señala claramente la diferencia entre cosas que frecuentemente se confunden debido a sus numerosas coincidencias y similitudes. Cuando un conocimiento se expresa de un modo útil y excelente, es muy fácil tomarlo no como expresión de nuestro conocimiento, sino como si fuera de la realidad (aunque coincida con ella, ej. predicción de un eclipse), a pesar de la obvia naturaleza diferente de ambas. Creemos que no ayuda a entender a Magritte el no ver el tratamiento del mismo tema en tantas obras, de las cuales forman parte las pipas, como tampoco contribuye el analizarlos como caligramas.

Moraleja: El conocimiento nos hace crecer y nos enaltece, pero es preciso distinguir cuál es su particular naturaleza.

(1) Eddington, A. - La filosofía de la ciencia física. Editorial Sudamericana. Pág. 30

(2) Michel Foucault – 1993 -Esto no es una pipa Ensayo sobre Magritte – Editorial Anagrama – Barcelona

(3) Niels Bohr – 1991 - Physique atomique et connaissance humaine – Éditions Gallimard France

Helios Pazos: Ingeniero Civil Univ. de la República - 12 Cursos y Seminarios técnicos. Actividad profesional pública: ANCAP 1958-1978. Privada: Estructuras en Artigas, Canelones, Colonia, Maldonado y Montevideo; Elaboración de software - Normalización - Peritajes y Arbitrajes judiciales y privados. Publicaciones: "Determinismo y Causalidad" 1er Premio Ensayo 1984; "Error en Gödel / Mistake in Gödel" 2013 - 7 artículos en Revista de Ingeniería.



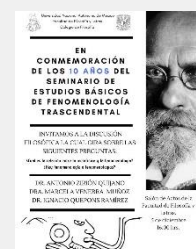
Recibido: 10/10/2018. Aprobado: 4/11/2018. VB: 16/12/2018.

NOTICIAS DEL ÁMBITO FILOSÓFICO



Presentación del libro "LAS METÁFORAS TEOLÓGICAS DE MARX" del filósofo Enrique Dussel. La misma se llevó a cabo el 6 de diciembre en el Aula Magna de la Facultad de Filosofía y Letras, de la UNAM de México.

El 5 de diciembre se celebró la Discusión filosófica acerca de la pregunta: *¿Cuál es la relación entre la metafísica y la fenomenología? ¿Hay fenomenología o fenomenologías?*, en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, salón de Actos. Esta actividad se enmarca en la conmemoración de los 10 años de estudios básicos de fenomenología trascendental.



LA VERDAD EN ÉTICA, ESTÉTICA Y METAFÍSICA

Mariela Rodríguez Cabezal

marielarcbz@hotmail.com

Estas líneas pretenden argumentar que, si bien los enunciados éticos, estéticos y metafísicos no tienen significado empírico, se puede decir de los mismos que hay algunos más verdaderos que otros y que no están exentos de racionalidad.

El final del *Tractatus* es como decir que la Ética, la Estética y la Metafísica son terrenos dables a abordar desde la emotividad, pero evidentemente no es lo mismo afirmar, por ejemplo, que se debe ser fraterno que decir que se debe ser indiferente ante la injusticia. La afectividad tiene distintas formas, tiene distintos grados, y no es nada descabellado plantear que se puede y se debe educar para vivir de la manera más feliz posible entre todos.

Sostengo que es pertinente hablar de formas de la afectividad aunadas a criterios racionales para ponderar juicios éticos, estéticos y metafísicos.

Decir que estas disciplinas son solo fantasía y emoción también es hacer una afirmación anclada en una postura no exenta de una parcial emotividad ante la vida.

Las reglas del discurso racional preceden y están también presentes en los enunciados de esas ramas de la Filosofía que no tienen un significado empírico como los enunciados que dicen por ejemplo que “la nieve es blanca” y “la luna es azul”. Claro que son enunciados de otro orden, claro que sus significados no se pueden verificar como el de los juicios que refieren a hechos, pero de esto no se deriva que todos pueden valer por igual o que están exentos de racionalidad. También la abstracción puede ser objeto de significado, y quizás la verdad, en rigor o en profundidad, es un asunto de esa índole.

Nos asiste la razón para afirmar que los principios de la revolución francesa son justos y no se han logrado cabalmente todavía. (Pensamos que la Modernidad no ha acabado).

No es lo mismo hablar de átomos que hablar de dioses griegos. Bien, del mismo modo, no es lo mismo decir que si nos portamos bien vamos al cielo porque así lo dijo un Mesías, que decir que como en la naturaleza hay fractales –que responden a la cuenta de multiplicar una fórmula hasta el infinito–

entonces la naturaleza es divina porque la fórmula de los fractales traspasa las posibilidades humanas de crearla o concebirla. Mientras una creencia parece más próxima a la superstición que a otra cosa, la otra creencia parece contener una argumentación racional intrínseca.

Y si pretendemos surcar el terreno de la Ética, decir que amar es preferible a odiar es poéticamente más verdadero que lo contrario. La apoyatura que damos a la afirmación anterior es pragmatista, y por eso viene al caso esta cita de William James: “El método pragmático (...) consiste en tratar de interpretar cada noción de acuerdo con sus consecuencias prácticas respectivas. ¿Qué diferencias de orden práctico supondría el que fuera cierta tal noción en vez de su contraria?” (James, W, 1945:48)

Del principio de fraternidad se signa que no habría que hacer guerras, del principio de fraternidad e igualdad se sigue que habría que distribuir la riqueza equitativamente, del principio de libertad se sigue que es saludable no poner barreras al curso de la expresión, algo que es lo que me permite a mí, por ejemplo, escribir estas líneas ahora.

De lo contrario a estos principios se sigue la mezquindad, la injusticia, la falta de solidaridad y la represión, entre otras cosas.

Y bien, ¿estamos razonando cuando decimos todo esto? Claro que sí, no se trata de pura emotividad sin ton ni son, se trata de respaldar lo que decimos con razones más una supuesta afectividad que ha aprendido de los errores de la afectividad que no está madura o educada a los efectos de vivir en un mundo saludable. Entonces hay juicios éticos más verdaderos que otros, entonces hay juicios éticos verdaderos y juicios éticos falsos. Y lo mismo podemos decir de la Estética. Sus enunciados brotan de la emoción, pero no todo vale, porque no es lo mismo una sinfonía acorde al sentido de armonía que una mezcla cualquiera de sonidos vendida en un jingle publicitario que lo que pretende es impactar al oído para vender una mercancía.

En Estética hay reglas, y la de la armonía bien puede ser una, en el arte hay

distinciones que hacer porque hay grados de acercamiento a la Belleza, no es cierto que todo vale.

Y bien; ¿no es cierto que estamos razonando cuando hacemos estas puntualizaciones? Claro que sí, las reglas lógicas preceden y estamos fundando unas ideas en otras. Luego, el terreno de la Ética, de la Estética y de la Metafísica (religiosa) es doble también a la razón.

La funcionalidad de la verdad queda corroborada si decimos que es necesario saber de la ley de gravedad para no dejar caer una taza al suelo porque si la dejamos caer se rompe.

La funcionalidad de los enunciados éticos, estéticos y metafísicos se puede sostener con ejemplos parecidos. Hace bien la buena música, hace bien ayudar al prójimo y hace bien no caer en posturas arbitrarias sobre la existencia de dioses tiranos que pretenden fundamentar la moral en la religión, por ejemplo.

De lo anterior quiero ocuparme más detalladamente ahora: la experiencia estética produce satisfacción y esto puede ser entendido como una forma de efectos benéficos sobre el alma y el cuerpo; el bien produce obviamente bienestar, desde el entendido de que la libertad, la igualdad y la fraternidad concretadas en acciones producen formas saludables de vida; y asumir formas de religarse con lo divino que permitan el bienestar del que recién hablamos es asumir formas de religarse con lo divino que favorecen formas saludables de vida.

Las tres esferas de la Filosofía que tratamos acá están estrechamente interconectadas.

Así como la ciencia sirve a la técnica, los enunciados éticos, estéticos y metafísicos, si son acertadamente concebidos, sirven para la vida práctica o la felicidad. Y que sirvan para estos fines es lo que queremos sostener en estas líneas, lo que implica decir que hay que educar la afectividad o la emotividad y que no hay que concebir a estos enunciados como privados de racionalidad.

Ahora bien, si nos detenemos a la consideración de los juicios éticos –como muestra-, quizás el pragmatismo pueda conducirnos al resultadismo que, en vez de premiar valores por su valor (valga la redundancia), apuesta a los que nos permiten llegar a “éxitos”.

Tengo en mente la carta que el presidente Vázquez le hizo llegar a los futbolistas de la selección uruguaya cuando

llegó la fecha de enfrentar a Francia y Uruguay perdió. La carta decía claramente que más allá de resultados deportivos, se reconocía la entrega, el valor, el compromiso, la lealtad y la caballerosidad de todos nuestros jugadores en defensa del tan alto prestigio que el Uruguay tiene en el mundo.

Parecería que a veces lo justo o lo bueno no se mide o no se debería medir necesariamente por los resultados prácticos que conlleva, parecería que es acertado premiar valores que están más allá de lo eficaz. Esta salvedad que hacemos es la misma que podemos plantear como una objeción pertinente a la postura de Rorty.

Quizás podamos decir para redondear este texto que ver la entrega, la valentía, el compromiso, la lealtad y la caballerosidad también suscita una forma de felicidad que no tiene por qué ser la misma felicidad de ganar el campeonato de fútbol (de la vida), y entonces seguiríamos corroborando que el acierto de la Ética redundaba en beneficios prácticos de todas formas.

Bien, la exigencia de ser coherentes nos lleva también a decir que hay obras de arte que no parecen conmover de buenas a primeras, porque requieren la educación de los sentidos o la educación hacia el buen gusto.

Para terminar, creo que hay formas de metafísica (religiosa) que exigen detener el camino sensitivo-intelectivo de acceso al conocimiento, que exigen un respeto por lo sagrado que colide con formas dogmáticas y más inmediatas de creer en facilismos (religiosos). Quizás estas formas de religarnos exigen cuotas de suspensión del juicio más cuotas de misticismo que redundan en estados de beatitud un poco más “difíciles” y asimismo más certeros que los que imponen las tradiciones a las que pertenecemos, pero significan beatíficos estados del alma (como el de las filosofías orientales) más acertados o verdaderos –por así decirlo- que los de las religiones reveladas.

En fin, la Ética, la Estética y la Metafísica dan lugar a juicios que no tienen significado empírico como señala la filosofía analítica, no implican representaciones cotejables con hechos, por supuesto. Pero si decimos que en términos de emotividad vale cualquier cosa, somos arbitrariamente emotivos, y si no apreciamos el grado de racionalidad que le puede caber a la Ética y a la Estética y a la Metafísica para fundar unas aserciones en otras para dar lugar a mejores o peores conclusiones, somos doblemente

arbitrarios y parciales también al barrer todo con el mismo raso.

Por último, quiero decir que muchos de los que profesan (o profesamos) la filosofía analítica, son (o somos), en virtud de razonamientos como los que me llevaron a mí a hacer este texto, más virtuosos que los que no adhieren a las inconclusividades que se desprenden del final del *Tractatus*, ¿por qué será? Me inclino a que respaldan (o respaldamos) la conducta en una armónica educación de los afectos. Y esto significa que, al menos, en buena medida, estarían (o estaríamos) ejemplificando buena parte de lo que aquí argumento. Hay formas de verificar estas ideas.

Por un lado, me apoyo en el acierto de rechazar ciertas ideas acerca de la noción de significado y de su ubicación en la mente; y, por otro lado, subyace a mi postura que hasta en los más “lavados” juicios que pretenden tener una clara significación empírica, hay elementos emotivos -aunque estos sean mínimos-.

Para expresar mi inclinación por un antirrepresentacionalismo que me conduce a simpatizar con una salida pragmatista con respecto al tema, voy a citar a Putnam cuando en su libro “Representación y Realidad” enumera los supuestos que plantea abandonar: “el supuesto de que lo real es lo que subyace a, o se encuentra detrás de, o es anterior a las apariencias, (...) la idea de que todo fenómeno tiene una naturaleza última de la que debemos dar una explicación (metafísicamente reductiva).” (Putnam, H, 1990:25)

Bueno, lo valorativamente ético o estético no estaría subyaciendo a, o detrás de nada, y no sería tampoco anterior a ninguna apariencia.

Bibliografía:

James, W (1945) *Pragmatismo*, Buenos Aires, Emece Editores.
Kuhn, T.S. (1971) *La Estructura de las Revoluciones Científicas*, México, Fondo de Cultura Económica.
Putnam, H (1990) *Representación y Realidad*, España, Gedisa.

Mariela Rodríguez Cabezal: Nacida en Montevideo, en 1964. Egresada en Filosofía del Instituto de Profesores Artigas. Ejerce la docencia en Enseñanza Secundaria. Lleva editados los siguientes libros: *Artesanías con Palabras*; *Dudas que ahogan*; *Como fue después. El debate modernidad-posmodernidad*; *La Realidad Inclusiva. Sobre lo escrito por Dardo Bardier*; *Asuntos de Antropología*; *Historias filosóficas varias*; *Otras historias filosóficas*; *Filosofía, Ciencia, Democracia* (Editorial Académica Española); *Quince historias filosóficas*, *Penúltimas Historias Filosóficas*, y *Cruce de Identidades*.



Para expresar la idea de que, al momento de cualquier pensamiento, también concurren componentes emotivos, recuerdo la tesis de Kuhn que abona a favor de que cuando se sostiene un paradigma, además de existir formas racionales en apoyo del mismo, hay que tener en cuenta que también está presente una actitud de adhesión que traspasa lo meramente racional o deductivo y que es de carácter emocional.

Es preciso sentar las bases de un universalismo en los valores que sirva para fundamentar ideas saludables. Solo a los poderosos les sirve que no haya un piso seguro donde asentar afirmaciones éticas, estéticas y metafísicas. Solo a los poderosos les sirve que no se tengan en cuenta principios fundantes en estas tres áreas de la Filosofía. Si no fundamentamos, todo vale, y esto es abrirle el campo al pensamiento fortísimo que pretende que se claudique con un pensamiento débil que es funcional a no sentar las bases de banderas libertarias. Aquí se esclarece el esqueleto interno de estas posibles claudicaciones y se toma una postura contraria.

Los encasillamientos son erróneos. La teoría del conocimiento, así como la epistemología, son dimensiones de la Antropología, porque el ser humano se puede conceptualizar desde muchos aspectos o cualidades, siendo algunas de ellas, la de ser racional, afectivo, estético, ético, sujeto epistémico, y para nada indiferente a lo que hace a lo cardinal de la problemática metafísica (religiosa).

Para seguir leyendo:

Rodríguez Cabezal, M. (2017) *Asuntos de Antropología*, Montevideo, Rumbo editorial.

Recibido: 20/9/2018. Aprobado: 25/11/2018. VB: 15/12/2018 –

COMPLEMENTACIÓN ENTRE ARTE, CIENCIA Y FILOSOFÍA.

Si son realistas, ni el arte, ni la ciencia ni la filosofía son mundos aparte. De hecho, se suele reconocer su interdependencia. El arte no sería más que trazos de carbón en las cuevas si no fuese por los aportes de los conocimientos de la comunidad a lo largo de los milenios. La ciencia no podría concebir y expresar las ideas sobre el mundo sin los artistas-científicos. La filosofía no podría elaborar y hacer sus propuestas de modo actualizado y entendible sin el arte de escribir y hablar, y sin otros modos de expresar, de mil maneras distintas, las ideas (en cine, poesía, dibujo, pintura, edificios), ni sin toda la información de la realidad que constantemente hurta las ciencias. Pero esos imprescindibles modos de cooperación se suelen concebir de un modo demasiado parcelado, compartimentado, y aún peor, jerárquico. Lo real no es meramente que la ciencia *sirve* al arte, o que el arte *sirve* a la ciencia, o que ambas *sirven* a la filosofía, lo real es que mutuamente co-operan intrincadamente, de muchos cambiantes modos, no siempre simétricamente, pero sí siempre más o menos juntas, tirando del mismo carro.

La relación entre arte ciencia y filosofía sucede de muchas maneras. En columnas anteriores ya hemos descrito varias. Podemos sintetizarlas un poco:



<http://instituculturaldeleon.org.mx/icl/story/3450/La-tecnolog-a-al-servicio-del-arte#.XAKlbnhKjIU>

La ciencia imprescindible para el arte:

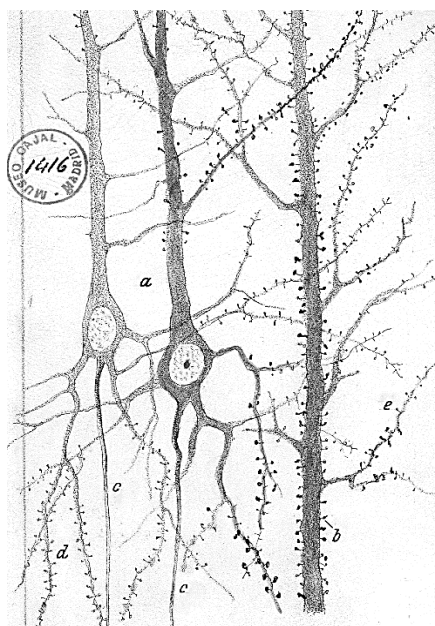
Pasaron muchos milenios desde que, casi sin herramientas, en las paredes de las cuevas se dibujaban escenas de la vida conocida entonces. En tal caso, la sabiduría, en campos apegados a la subsistencia, poco aportaban al artista, y lo que hacían era representar gráficamente lo que pensaban o recordaban. Hoy disponemos de una variedad enorme de técnicas que nos vienen de la

ciencia, las técnicas y las distintas profesiones, y que permiten hacer arte de muy diversas maneras. Cuando aparece la posibilidad de dibujar por medios computacionales, aparece un nuevo arte, no menos buscador de la estética que todos los anteriores. Cuando aparece la posibilidad de hacer animación electrónica, no solamente aparece un modo más fácil de construir la película o video con dibujos o muñecos animados (hice unas cuantas películas de animación en los tiempos en que usábamos muñecos y los movíamos a mano cuadro a cuadro. Una de ellas *La señora iba*, nos llevó 700 horas de trabajo para hacer 7 minutos de película), sino que aparecen nuevos modos de hacer arte. Obviamente, cada técnica es más adecuada para expresar unos pensamientos y transmitir información que otras. Escribir permite transmitir unas nociones, pero mediante palabras no es fácil transmitir otras nociones e impresiones que el cine o la pintura pueden hacerlo fácilmente y con rigor. Tener más técnicas disponibles agranda el espectro de modos de expresión y con ello el espectro de lo que se puede expresar. Y todas esas técnicas de expresión dependen de la producción colectiva y de la ciencia. Sin los resultados de la ciencia, la comunicación y la producción, tendríamos que regresar a las artes rupestres. No solamente tendríamos menos modos de expresión de nuestras ideas y sentimientos, tendríamos una paleta de ideas y sentimiento extremadamente reducida posibles de expresar. De hecho, el arte ha tenido, a lo largo de los milenios, innumerables modos de expresión, muchos estilos, pero ni uno fuera de las posibilidades que le da la ciencia, la técnica, la producción y las capacidades de la comunidad y la persona.

El arte imprescindible para la ciencia:

En artículos anteriores he mencionado esto, ahora sólo quisiera abundar en que, cuando hago un libro, artículo o conferencia, y debo expresar sintéticamente una investigación científica o filosófica, muchas veces le pido a un artista idóneo que haga el dibujo o esquema. No es solamente un modo de expresar más alegre, más vistoso, es un componente imprescindible en la investigación misma, poder contar con artistas que saben plasmar en un papel una idea. Ramón y Cajal presentó sus famosos trabajos bien ilustrados con hermosos dibujos, porque, si

presentaba sus fotos, o si intentaba describirlas sólo con palabras, nadie entendería nada. Un buen científico necesita poder hacer sus gráficos y esquemas, al menos para que un artista gráfico los pueda perfeccionar. Cuando nos muestran cómo es una galaxia o un planeta, resulta que no son fotos, es dibujo de artistas que interpretan la información realista o errada que los científicos les dan. De hecho, un buen artículo científico casi siempre es acompañado de gráficos, que no son meramente llenarlos de datos, sino darles una conformación



que signifique algo. De lo muy macro y de lo muy micro es difícil, o imposible lograr fotos, por lo que es imprescindible la interpretación artística de las comprobaciones y teorías usadas. De hecho, no es casualidad que hoy, el arte está inserto en la investigación científica más que nunca.

Arte, ciencia, y filosofía están y hablan de un mismo mundo.

Pero debemos criticar la relación real arte-ciencia-filosofía reales. Porque, en los hechos, para alguien que haga investigación científica, arte creativo y filosofía renovadora, no es posible no reconocer que debe trabajar de un modo intrincadamente complementario, interdisciplinario, con los otros modos de encarar el mundo. La más modesta realización humana necesita, en distintas proporciones, de arte, ciencia y filosofía. No es sabio que el científico desprecie o se aparte del arte y la filosofía, pues perderá capacidad de investigación y de representación de lo que investigó. No es sabio que el artista desprecie (o se aparte) de la ciencia y la filosofía, porque se quedará sin poder plasmar sus creaciones y sin darles un rumbo general. No es sabio que el filósofo desprecie o se aparte de la ciencia y del arte, porque se quedará sin sustento experimental y sin compaginación acorde a los saberes de la humanidad para sus concepciones. Muy mal hacen los artistas que sólo hablan con artistas, los científicos que sólo hablan con científicos y los filósofos que sólo hablan con filósofos. Porque esas chacras no

están así de separadas en el mundo real. Ciencia, arte y filosofía se sirven mutuamente, y si no lo hacen no tendrán vuelo, se quedan en su barrio creyendo que tienen el mundo. En verdad, el servicio es mutuo, pero si no buscamos más cooperación equilibrada, seguirá siendo desequilibrada y frustrante. Especialización e interdisciplinariedad son complementarios.

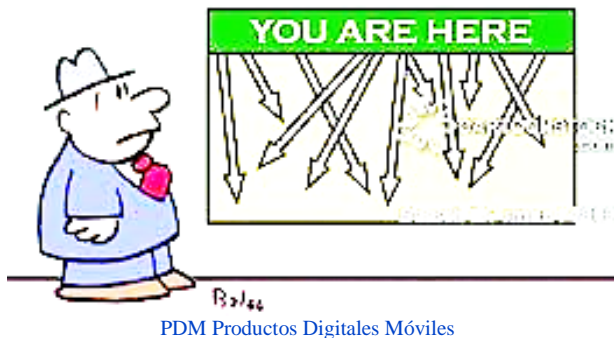
Es claro que hay artes que necesitan más de la ciencia (por ejemplo: cine, video, construcción) y otras que se manejan muy basadas en casi sólo con los recursos del cuerpo y cerebro humano (canto, baile, etc.). Del mismo modo que hay ciencias muy dependientes del trabajo artístico (astronomía, micro física, botánica) y otras que no precisan mucho de eso (matemáticas, psicología, pero aun eso está cambiando). Y hay ámbitos temáticos filosóficos que les vendría muy bien expresarse mejor, más elocuente, y basarse mejor en información científica, y otros que no lo necesitan tanto.

Es más, el progreso de la humanidad depende de una mejor integración entre arte y ciencia, que le facilitará entender mejor la realidad y no encerrarse dogmáticamente en verbalismos o posiciones que desconocen otros medios de expresión y de meditación que, según el caso, pueden servir mucho mejor para avanzar en tener concepciones más realistas del mundo.

Agreguemos a todo esto que el trio de nociones arte-ciencia-filosofía, no es un trio demasiado bien compuesto ni completo. La ciencia necesita en sus propuestas ciertas formas estéticas, el arte necesita en sus creaciones ciertas composiciones científicas, y en la filosofía se necesitan ambas. Eso es mucho más que ayudas de unas a otras. En el hacer se encuentra que no son tan separables arte, ciencia y filosofía como creemos en las ideas, Todas están juntas en la comunidad y ésta es parte del planeta-humano. Pero falta considerar muchas otras actividades humanas que no son ni sobre todo arte, ni sobre todo ciencia ni sobre todo filosofía, es decir, están faltando otras categorías esenciales de la realidad, que si bien tienen arte, ciencia y filosofía, no podemos seguir estirando esas nociones hasta que comprendan a comer, trabajar, amar, guerrear, etc., que tienen sus esferas propias conceptuales, que no son una simple mezcla de arte, ciencia y filosofía, pues sus nociones defienden algo que les es propio en la realidad.

Es decir, quizá sea hora de criticar duramente la división: *arte///ciencia///filosofía*, Y reconocer que es una unión inclusiva: arte-ciencia-filosofía y mucho más.

Recibido: 25/10/2018. Aprobado: 25/11/2018. VB:21/12/2018.

HEISENBERG INSTITUTE

Hasta comienzos del siglo XX, las teorías físicas eran totalmente deterministas, es decir, se concebía el mundo funcionando como un inmenso aparato de relojería ya programado, donde el conocimiento de su estado actual y las leyes que lo regían permitían entonces prever su comportamiento futuro. De una época de gran efervescencia teórica y de continuas modificaciones de las teorías y modelos de la naturaleza, citamos una experiencia de Werner Heisenberg que precedió a su principio de incertidumbre formulado en 1927. En ese experimento colocó un cañón disparador de pequeñas partículas frente a una pantalla provista de dos orificios, y luego una placa que recibiría el impacto de las partículas. El sorprendente resultado de lanzar sucesivamente muchas partículas, fue observar que algunas pasaban por un orificio, unas pasaban por el otro orificio, otras no pasaban por ninguno, y otras pasaban por los dos. Esto parecía contradecir el determinismo científico generalmente aceptado en la época. Conocido el estado actual de un sistema y las leyes a que estaba sometido, era posible calcular su próxima configuración. Pero el principio de incertidumbre establecido por Heisenberg muestra que es imposible conocer simultáneamente con cualquier precisión deseada la cantidad de movimiento (m.v) y su ubicación.

$$\Delta x \cdot \Delta p_x \geq \frac{h}{4\pi}$$

PRINCIPIO DE INCERTIDUMBRE

El principio llamado de incertidumbre o de indeterminación, establece que el producto de la indeterminación en la cantidad de movimiento (m.v) por la indeterminación en la posición, está acotado por la constante de Planck. Esto no es relevante a nuestra escala, pues el efecto es despreciable cuando aumenta la masa, pero en la micro escala atómica no solo es muy importante por su dimensión, sino por su incidencia filosófica. El mostrar que no es posible conocer con cualquier precisión el estado de un sistema socavaba los fundamentos del determinismo generalmente admitido (incluyendo a individuos de la talla de Voltaire o de Einstein). Si bien el acto de realizar una medida modifica el estado de lo que se desea medir, la indeterminación existe con cualquier precisión del instrumento utilizado, y aún si la medida no se efectúa. El nombre dado al principio de Heisenberg en diferentes lugares señala su interpretación, se lo nombra de dos modos distintos, de incertidumbre o de indeterminación. El primero se refiere claramente a nuestro conocimiento, el segundo a las posibilidades de su configuración. En general esto no constituye un problema científico sino epistemológico, es fácil prescindir de la naturaleza del conocimiento que se utiliza, y con él el campo donde es aplicable.

Respecto a las teorías físicas o astronómicas, la mayoría de las personas cree que ellas, si son científicas, describen el statu quo y lo que ocurre en la naturaleza, por ejemplo, como transcurre la caída de un cuerpo o cuando se prevé un eclipse. En el ámbito académico, la mayor parte de los científicos más destacados **entienden** que las notables leyes elaboradas en el estudio de los fenómenos naturales o en los modelos propuestos o en las experiencias observadas o las medidas a realizar, **son leyes de la naturaleza**.

Algo muy diferente describen por ejemplo A. Eddington, W. Heisenberg, J.

Piaget y otros. Según ellos, las leyes obtenidas no describen o rigen lo que ocurre en la naturaleza, sino que **ellas se refieren a nuestro conocimiento de la naturaleza**. En su Epistemología genética Piaget ubica la génesis del conocimiento no en los objetos, no en la pura razón, ni en las relaciones entre ambos, sino en las coordinaciones que el sujeto hace sobre sus interacciones con los objetos. Esto significa que los mismos objetos o fenómenos estudiados por hipotéticos venusinos, que no tienen por qué hacer coordinaciones similares a las nuestras, conducirían a leyes diferentes a las que hemos elaborado nosotros. Naturalmente a nadie se le ocurriría confundir realidad con conocimiento o representación de la realidad; ni considerar una foto de Mila Jovovich como si fuera la actriz en realidad. Sin embargo, los científicos han elaborado teorías tan ajustadas a la realidad que es fácil tratar con ellas como si fuera con la realidad misma. Esto no debería en general causar mayores problemas, pero especialmente la física cuántica ha tomado numerosas veces este confuso camino. Eso generó un gran número de situaciones calificadas de paradojas, cuando en realidad provienen de atribuir a la realidad consecuencias de nuestro mero conocimiento. En la situación del popular gato de Schrödinger el colapso de la función de onda puede indicar que el gato está a la vez vivo y muerto. Si las leyes describieran la realidad, eso sería una situación difícil de concebir. Si en cambio describen nuestro conocimiento, es obvio que para el observador interior al dispositivo el estado del gato es conocido, mientras que para el observador exterior puede estar vivo o no, no hay paradoja. En las expresiones de la física cuántica los conflictos se multiplican: partículas que se encuentran ubicadas en dos lugares simultáneamente, transgresiones al orden temporal,

partículas que salen de una caja antes de haber entrado, abandono de la causalidad. Parece difícil elaborar conocimiento sin el principio de causalidad (aprox. Las mismas causas producen los mismos efectos). Todos sabemos que realidad y representación son entes de naturaleza muy diferente, y de tenerlo presente desaparecen las ‘‘paradojas’’ citadas. Mucho nos induce a caer en ellas, al considerar los resultados previstos como perteneciendo a la realidad y no a nuestro conocimiento de ella. La frase más famosa de Einstein: ‘‘Dios no juega a los dados’’, obviamente se refiere a como ocurren las cosas en la realidad, en ella no se ocupa Dios de nuestro conocimiento.

Respecto a la dualidad ‘‘leyes de la naturaleza’’ vs. ‘‘leyes de nuestro conocimiento de la naturaleza’’, transcribimos de ‘‘La imagen de la naturaleza en la física actual’’ de Werner Heisenberg:

‘‘Para ello, ha habido que hallar fórmulas matemáticas que expresaran, no la Naturaleza, sino el conocimiento que de ella tenemos, renunciando así a un modo de descripción de la Naturaleza usual desde hacía siglos...

Resulta de ello, en definitiva, que las leyes naturales que se formulan en la teoría cuántica no se refieren ya a las partículas elementales en sí, sino a nuestro conocimiento de dichas partículas’’.

Esto parece laudarse definitivamente a favor del significado del nombre Principio de incertidumbre, las dificultades encontradas provienen no del comportamiento de la naturaleza, sino de la expresión de nuestro conocimiento de ella. Creemos que esto tiene un alcance general, las leyes expresadas en toda teoría científica no rigen el comportamiento de la naturaleza, describen el estado de nuestro conocimiento de ella.

Recibido: 22/10/2018. Aprobado: 17/11/2018. VB 16/12/2018.

LA MUERTE DEL SARCASMO

En sus *Poesías*, el furibundo autor de los terribles *Cantos de Maldoror*, escribe cosas como:

"El gusto es la cualidad fundamental que engloba todas las otras. Es el nec plus ultra de la inteligencia" (Ducasse I. 1964, 259)

"La novela es un género falso pues describe las pasiones por lo que son en sí: la conclusión moral está ausente". (Id.)

"Basta que un profesor de segundo curso se diga: 'Aunque me dieran todos los tesoros del universo, no querría haber escrito novelas parecidas a las de Balzac y de Alejandro Dumas' para que, sólo por eso, sea más inteligente que Dumas y Balzac. Basta que un alumno de tercer curso se haya compenetrado de que no hay que cantar las deformidades físicas e intelectuales, para que, sólo por eso, sea más fuerte, más capaz, más inteligente que Víctor Hugo (...). Alejandro Dumas hijo nunca jamás escribirá un discurso de distribución de premios en un liceo. Ignora lo que es la moral. (...) Las obras maestras de la lengua francesa son los discursos de distribución en los liceos y los discursos académicos". (Ibid., 259-260)

"No reneguéis de la inmortalidad del alma, de la sabiduría de Dios, de la grandeza de la vida, del orden que se manifiesta en el universo, de la belleza corporal, del amor a la familia, del matrimonio, de las instituciones sociales. Dejad de lado a los escritorzuelos funestos: Sand, Balzac, Alejandro Dumas, Musset, Du Terrail, Féval, Flaubert, Beaudelaire, Leconte⁹³ y la "Huelga de los herreros".⁹⁴(Ibíd., 266)

Habiendo releído recientemente este tipo de consideraciones que abundan en esas *Poesías*, no dudé en considerarlas sarcásticas, y en decirlo públicamente en un encuentro académico, ante una ponente que se las había tomado en serio. No menos seriamente, me

respondió que ella se basaba en investigaciones de especialistas en la obra de ese autor.

El sarcasmo ha muerto. La ironía genera inseguridad. La broma puede ser tomada de modo violento. Ya no sabemos distinguir chiste de insulto.

El asunto me preocupa porque suelo hacer uso inmoderado de mi humor más bien irónico o sarcástico. Cada vez son más quienes lo reciben con rechazo, lo interpretan literalmente, o exigen una explicación: - "¿Lo decís en serio?". - "No".

El humor a muerto. Los humoristas lo saben en carne propia desde la masacre de *Charlie Hebdo*.

Cada vez que abro *La Diaria* y leo su página de humor, sigo leyendo las páginas políticas nacionales e internacionales como si la broma continuara. Y, no pocas veces, la dura realidad supera en su absurdo a cualquier mirada jocosa.

Cada vez que abro la boca esperando provocar la risa diciendo un disparate, me entero que esa barbaridad (u otras más atroces) acaba de ser dicha en serio por alguien. Que ese alguien encontrará escuchas entusiastas que promoverán las máximas atrocidades por todos los medios y redes a su disposición. Que las transformará en votos al hablador más agresivo e irracional. Que ya detentará más poder. Incluso el de llevar a la práctica los crímenes que promueve.

Empezando, claro, por sacarnos las ganas de reír. De hacer bromas. De hablar. Nos cambiará humor por temor. Esto nos lleva de vuelta a Ducasse: ¿siguió afilando su pluma crítica mediante la ironía? ¿o la transformó en moralina, en vano esfuerzo por prolongar su vida?

Lo dicho: el humor ha muerto y hace morir.

¿El silencio, es salud?

Bibliografía citada

Ducasse, I. (Conde de Lautréamont): *Obras Completas; Los Cantos de Maldoror, Poesías, Cartas*. Buenos Aires, Boa, 1964.

⁹³ Se refiere al poeta parnasiano Leconte de Lisle. (N. del T. de Ducasse, 1964)

⁹⁴ Título de un libro de poesías populares de tono melodramático, publicado en 1869 por François Copée (N. del T.)

DE CÓMO POBLARON LOS SERES HUMANOS EL NUEVO MUNDO: UNA HISTORIA DE UN MISIONERO DEL SIGLO XVI

José de Acosta nació en Medina del Campo en 1539. En 1553 entró en la Compañía de Jesús. Viajó al Perú en 1571. En 1586 abandona Perú y se traslada a Nueva España donde reside un año. Regresó a España en 1587, y se le nombró Rector de Valladolid, y sucesivamente Visitador de Aragón y Andalucía. Ejerció también otras Rectorías; y en la última, que fue la de Salamanca, murió el 15 de febrero de 1600, a la edad de 60 años.

La formación académica de Acosta luce sólida puesto que estudia a lo largo de sus estancias en Valladolid (1558-1559) y Alcalá de Henares (1559-1567) teología, derecho canónico y civil, historia e historia natural, todo bajo la estructura curricular e intelectual escolástico-tomista con una profunda impronta aristotélica, clásica en la Compañía de Jesús por esa época. En 1571 se embarcó en Sanlúcar de Barrameda camino de Indias, en la armada de Menéndez de Valdés. La Compañía de Jesús se había incorporado muy recientemente a la tarea evangelizadora de América y el envío de misioneros se incrementaba progresivamente. Reside como misionero en el Perú durante 17 años.

Ocupó durante su residencia en Perú cargos de importancia en la compañía y enseñó teología en el colegio de Lima. Publica opúsculos en 1585 (los primeros en ser impresos allí) vinculados con los propósitos de Evangelización perseguidos –*El Confesionario* y *Los Sermones*-. Al año siguiente publica el *Arte y vocabulario indígena*.

Ya de regreso en España y vinculado al quehacer político de la Compañía, publicó en 1588 su primera obra: *De Natura Novi Orbis libri dúo et De Promulgatione Evangelii apud Barbaros, sive De Procurando Indorum Salute* (*La predicación del evangelio en Indias*), en Salamanca. En 1590 publicó su obra más importante y de mayor trascendencia: *Historia Natural y Moral de las Indias*, en Sevilla. Además, ese mismo año publicó una serie de opúsculos referidos a problemas teológicos y político-religiosos.

Una de las conjeturas más incisivas que desarrolla Acosta en su *Historia* es aquella que refiere al origen de los seres humanos del Nuevo Mundo. Conjetura que anticipa en muchos de sus términos a la que propondrá –con otros medios y desde otro paradigma científico y epistemológico– Hardlicka en 1932. No obstante, *leyenda negra*

mediante, son escasas las menciones a esta propuesta de Acosta en la literatura especializada contemporánea.

Por tanto, dejemos hablar a Acosta y sacar de allí conclusiones de lo que un fraile en el siglo XVI estuvo en condiciones de hacer con un problema que, por cierto, no ha dejado de suscitar la atención de los científicos hasta el día de hoy.

“Ahora es tiempo de responder á los que dicen, que no hay Antípodas, y que no se puede habitar esta región en que vivimos. Gran espanto le puso á S. Agustín la inmensidad del Océano, para pensar que el linage humano hubiese pasado á este nuevo Mundo. Y pues por una parte sabemos de cierto, que há muchos siglos que hay hombres en estas partes, y por otra no podemos negar lo que la divina Escritura claramente enseña, de haber procedido todos los hombres de un primer hombre, quedamos sin duda obligados á confesar, que pasaron acá los hombres de allá de Europa, ó de Asia, ó de África; pero el cómo, y porqué camino vinieron, todavía lo inquirimos, y deseamos saber.”
(Acosta. *Historia*. Lib. I, cap. XVI: 47)

Nótese el razonamiento riguroso en base a una certidumbre epistemológica que tiene por incuestionable lo sostenido en la Biblia. Desde luego, el razonamiento podría haber sido diferente desde otro paradigma y otras certidumbres o convicciones (la posibilidad de considerar a la vida como resultado de un proceso de “generación espontánea”, por ejemplo, que conoció intensos debates durante el siglo XIX). Lo que señala, una vez más, que si se pretende comprender la historia de las ideas científicas poco se gana partiendo del presupuesto de que lo que hoy consideramos adecuado lo es de manera absoluta, más allá de nuestras más acendradas convicciones en la materia.

“Ciertamente no es de pensar que hubo otra arca de Noé en que aportase hombres á Indias: ni mucho menos que algún Ángel traxese colgados por el cabello, como al Profeta Abacúch, á los primeros pobladores de este mundo. Porque no se trata, qué es lo que pudo hacer Dios sino qué es conforme á razón, y al orden y estilo de las cosas humanas. Y así se deben en verdad tener por maravillosas, y propias de los secretos de Dios ambas cosas: una que haya podido pasar el genero humano tan gran inmensidad de mares y tierras: otra que habiendo tan innumerables

gentes acá, estuviesen ocultas á los nuestros tantos siglos. Porque pregunto yo, ¿i con qué pensamiento, con qué industria, con qué fuerza pasó tan copioso mar el linage de los Indios? ¿Quién pudo ser el inventor y movedor de pasage tan extraño?” (Id. 47-48)

Acosta continúa desarrollando el argumento, reflexiona teniendo en cuenta lo antes dicho y lo que él infiere a partir de su experiencia *razonada*. Nótese que no hubiera sido extraño que diera por concluido el razonamiento argumentando que así lo dispuso la providencia divina y que poco la humana razón puede hacer para develar sus intenciones. Sin embargo, tomando como máxima aquella premisa tardomedieval de que hay un conocimiento de la divinidad que procede a partir de la fe y otro de la naturaleza que procede a partir de la experiencia y de la razón, apela a esta última para comprender algo que, si bien desde su perspectiva en última instancia se debe a la voluntad divina, en tanto fenómeno correspondiente a la naturaleza es abordable por el razonamiento. Por tanto, Acosta no habrá de cejar en el intento hasta que se agote la capacidad misma de encontrar causas racionales a fenómenos naturales:

“Verdaderamente he dado, y tomado conmigo y con otros en este punto por muchas veces, y jamás acabo de hallar cosa que me satisfaga. Pero en fin diré lo que se me ofrece: y pues me faltan testigos á quien seguir, dexaréme ir por el hilo de la razón, aunque sea delgado, hasta que del todo se me desaparezca de los ojos.” (Id. 48)

A partir de esta declaratoria, que a falta de mejor nombre denomino reconocimiento de que es posible el conocimiento de algo a partir de la experiencia *razonada* partiendo de presupuestos que devienen en convicción (los indios no pueden ser originarios de estas tierras sino que de algún lado debieron venir), Acosta entonces comenzará con su argumentación, como siempre minuciosa, de los factores causales que hacen posible la ocurrencia de este fenómeno, intentando dar respuesta al cómo y al por qué.

“Cosa cierta es, que vinieron los primeros Indios por una de tres maneras á la tierra del Perú. Porque ó vinieron por mar, ó por tierra: y si por mar, ó acaso, ó por determinación suya: digo acaso, echados con alguna gran fuerza de tempestad, como acaece en tiempos contrarios y forzosos: digo por determinación, que pretendiesen navegar é inquirir nuevas tierras. Fuera de estas tres maneras, no me ocurre otra posible, si hemos de hablar según el curso de las cosas humanas, y no ponernos á fabricar ficciones poéticas y fabulosas (...) Dexando, pues, pláticas de burlas, examinemos por sí cada uno de los tres modos que pusimos: quizá será de

provecho y de gusto esta pesquisa. Primeramente parece que podríamos atajar razones con decir, que de la manera que venimos ahora á las Indias, guiándose los pilotos por la altura y conocimiento del Cielo, y con la industria de marear las velas conforme á los tiempos que corren, así vinieron, y descubrieron y poblaron los Antiguos pobladores de estas Indias. ¿Porqué no? ¿Por ventura, solo nuestro siglo y solos nuestros hombres han alcanzado este secreto de navegar el Océano? Y pues esto pasa así, ¿porqué no diremos que los Antiguos con pretensión de descubrir la tierra que llaman Antictona opuesta á la suya, la qual habia de haber según buena Filosofia, con tal deseóse animaron á hacer viage por mar, y no parar hasta dar con las tierras que buscaban? Cierta ninguna repugnancia hay en pensar que antiguamente acaeció lo que ahora acaece.” (Id. 48-49)

Luego de plantear esto, Acosta discute esta primera posibilidad porque, a pesar de que en la Biblia se habla de viajes por mar, él entiende que las técnicas necesarias para navegar el océano no estaban desarrolladas: *“El uso de la piedra imán, y del aguja de marear, ni la hallo yo en los Antiguos, ni aun creo que tuvieron noticia de él: y quitado el conocimiento del aguja de marear, bien se ve que es imposible pasar el Océano”* (Id. 49)

La en apariencia sencilla conclusión precedente es sin embargo de singular importancia: ¿es posible alcanzar los mismos resultados utilizando técnicas alternativas a las conocidas? A América no llegaron sólo europeos meridionales dotados de una técnica específica, se sabe que también lo hicieron los nórdicos con bastantes siglos de anticipación y sin que dispusieran de brújulas. No obstante, se puede objetar que en realidad la ruta seguida por los nórdicos navegando por el ártico es significativamente más corta y en determinados trayectos nunca deja de haber tierra a la vista más que por breves períodos, lo cual permite una navegación que tome como referencia esos puntos fijos, cosa que obviamente no sucede cuando se cruza el Atlántico a la altura del trópico.

Tampoco es de descartar que a América haya arribado gente proveniente del Pacífico sur, también por vía marítima, navegando de oeste a este. Y aunque sobre esto no se cuenta con evidencia concreta, la posibilidad permanece incluso hoy día vigente en alguna de las teorías sobre el poblamiento americano, complementando a la que sugiere una inmigración desde Asia por el norte. Se presume, asimismo, manejando elementos de juicio muy plausibles, que la marina china de la época, dotada de embarcaciones muy versátiles, denominadas *juncos*, hubiese estado en condiciones de llegar a las costas americanas por el Pacífico norte. Téngase

presente que durante el siglo XV estas naves realizaban trayectos prolongados atravesando el Índico hasta el África oriental. Los chinos conocían las propiedades del magnetismo terrestre y las propiedades del imán desde aproximadamente el siglo XI de la era cristiana, los musulmanes desde el siglo XIII y los europeos meridionales desde el siglo XIV. No se tiene noticia de si otros pueblos también conocían su uso o propiedades.

Por tanto, la hipótesis “china” podría ser viable. No obstante, en tiempos de Acosta no se registraban trazas de su presencia en América, lo cual a cualquiera le resultaría indicativo de la inviabilidad de esa suposición, máxime cuando se trata de una cultura tan estructurada y potente. Los chinos sin duda contaron con tal disponibilidad técnica, quizá faltaron los motivos para emprender una aventura náutica dificultosa, en más de un sentido; pero esto ya es otra historia.

Ahora bien, ¿la falta de evidencias de que civilizaciones en conocimiento de las propiedades del magnetismo terrestre y de la aguja imantada hayan arribado a tierra americana previo a los españoles excluye toda otra posibilidad de navegación de altura? ¿Es posible que haya habido otros medios de orientación igualmente efectivos? Por cierto, Acosta contempla esta segunda opción:

“También cuentan los Indios de Ica, y los de Arica, que solían antiguamente navegar á unas Islas al poniente, muy lexos, y la navegación era en unos cueros de lobo marino hinchados. De manera, que no faltan indicios de que se haya navegado la mar del sur [océano Pacífico], antes que viniesen Españoles por ella. Así que podríamos pensar, que se comenzó á habitar el nuevo orbe de hombres, á quien la contrariedad del tiempo, y la fuerza de nortes echó allá, como al fin vino á descubrirse en nuestros tiempos.” (Acosta. *Historia*. Lib. I, cap. XIX: 59)

También Chaunu (1972: 217 y ss.) discute la posibilidad de que efectivamente otros pueblos hayan realizado grandes trayectos a mar abierto sin el auxilio de lo que tanto entonces Acosta, como ahora nosotros, consideramos indispensable. Podrían perfectamente los polinesios haber alcanzado tierras americanas mediante otras técnicas, otras “lecturas” de indicios que al marino europeo del siglo XVI no le resultaban especialmente relevantes, y en cambio aportaban valiosa información para quienes sí sabían descifrar esos códigos como consecuencia de un saber acumulado e incorporado generación tras generación: color del agua, vuelo de los pájaros, posicionamiento de ciertas estrellas al atardecer y al amanecer.

Sin embargo, esta opción no le resultará a Acosta del todo convincente; fundamentalmente porque si bien de esa manera se puede explicar la presencia humana, no sucede lo mismo con la

presencia de ciertos animales. En consecuencia y por las razones antedichas, Acosta descarta una **primera alternativa** de poblamiento debido a un propósito ordenado y deliberado de navegar en dirección oeste-este. Sin embargo, no descarta completamente una **segunda alternativa**; esto es, que los humanos hayan arribado al Nuevo Mundo no por propia voluntad sino, como se expresa en la cita precedente, forzados por alguna tormenta que contra su voluntad los arrojó en sus playas. Ahora bien, esto podría explicar la presencia de humanos, pero, ¿cómo explicar la presencia de razas de animales que no se encuentran en Europa o Asia?

“Concluyo, pues, con decir, que es bien probable de pensar, que los primeros aportaron á Indias por naufragio y tempestad de mar. Mas ofrécese aquí una dificultad, que me da mucho en qué entender, y es, que ya que demos, que hayan venido hombres por mar á tierras tan remotas, y que de ellos se han multiplicado las naciones que vemos; pero de bestias y animales, que cria el nuevo orbe, muchas y grandes, no sé cómo nos demos maña á embarcarlas, y llevarlas por mar á las Indias. La razón porque nos hallamos forzados á decir, que los hombres de las Indias fueron de Europa ó de Asia, es, por no contradecir á la sagrada Escritura, que claramente enseña, que todos los hombres descenden de Adán, y así no podemos dar otro origen á los hombres de Indias. Pues la misma divina Escritura también nos dice, que todas las bestias y animales de la tierra perecieron, sino las que se reservaron para propagación de su género, en el arca de Noé. Así también es fuerza reducir la propagación de todos los animales dichos á los que salieron del arca en los montes de Ararat, donde ella hizo pie: de manera, que como para los hombres, así también para las bestias nos es necesidad buscar camino, por donde hayan pasado del viejo mundo al nuevo.” (Acosta. *Historia*. Lib. I, cap. XX: 60)

En virtud del razonamiento precedente se expresa, en síntesis, que, si bien es cierto que los primeros humanos de Indias podrían haber llegado casualmente por mar, permanecería sin embargo inexplicada la existencia de tantas especies diferentes de animales. Recuérdese que desde la tradición cristiana predarwiniana se considera que las especies han sido creadas de buenas a primeras y han sido creadas, al igual que los humanos, por un dios. Acosta declara que por no contradecir las sagradas escrituras es menester buscar una solución que contemple todo tipo de emigración, y ésta sólo sería concebible si se supone que los seres vivos se han movilizado por tierra. Considerar lo contrario implicaría o bien desmentir las sagradas escrituras y suponer que “seres perfectos” aunque “dañinos”

como leones, tigres y lobos se hayan generado espontáneamente a partir de la tierra (no sucede lo mismo con seres inferiores e imperfectos); o que los naufragos se hayan primero embarcado y luego desembarcado en pleno zafarrancho de naufragio junto a estos animales, circunstancia que, como es obvio, le parece ridícula. Por tanto, entiende preciso conjeturar una **tercera alternativa:**

“Porque comenzando de lo postrero, no es conforme al orden de naturaleza, ni conforme al orden del gobierno que Dios tiene puesto, que animales perfectos como leones, tigres y lobos se engendren de la tierra sin generación. De ese modo se producen ranas, y ratones, y abispas, y otros animalejos imperfectos. Mas, ¿á qué propósito la Escritura tan por menudo dice: Tomarás de todos los animales, y de las aves del Cielo siete y siete, machos y hembras, para que se salve su generación sobre la tierra, si habia de tener el mundo tales animales después del diluvio por nuevo modo de producción sin junta de macho y hembra?, y aún queda luego otra cuestión: ¿por qué naciendo de la tierra, conforme á esta opinión, tales animales, no los tienen todas las tierras é Islas, pues ya no se mira el orden natural de multiplicarse, sino sola la liberalidad del Criador? Que hayan pasado algunos animales de aquellos por pretensión de tener caza, que era otra respuesta, no lo tengo por cosa increíble (...) ¿Quién se podrá persuadir, que, con navegación tan infinita, hubo hombres, que pusieron diligencia en llevar al Perú zorras, mayormente las que llaman añas, que es un linage el más sucio y hediondo de quantos he visto? (...) Pues si vinieron por mar estos animales, solo resta, que hayan pasado á nado. Esto ser cosa posible y hacedera, quanto á algunas Islas que distan poco de otras, ó de la tierra firme, no se puede negar la experiencia cierta, con que vemos, que por alguna grave necesidad á veces nadan estos animales días y noches enteras, y al cabo escapan nadando; pero esto se entiende en golfillos pequeños. Porque nuestro Océano haría burla de semejantes nadadores, pues aun á las aves de gran vuelo faltan alas para pasar tan gran abismo (...) Siendo así todo lo dicho, ¿por dónde abriremos camino para pasar fieras y páxaros á las Indias? ¿de qué manera pudieron ir de un mundo al otro? Este discurso que he dicho, es para mí una gran congetura para pensar que nuevo orbe que llamamos Indias, no está del todo dividido y apartado del otro orbe. Y por decir mi opinión, tengo para mí días há, que la una tierra y la otra en alguna parte se juntan, y continúan, ó á lo menos se avecinan y allegan mucho. Hasta ahora á lo menos no hay certidumbre de lo contrario.

Porque al polo Ártico, que llaman norte, no está descubierta y sabida toda la longitud de la tierra (...) Si esto es verdad, como en efecto me lo parece, fácil respuesta tiene la duda tan difícil, que habíamos propuesto: cómo pasaron á las Indias los primeros pobladores de ellas, porque se ha de decir, que pasaron, no tanto navegando por mar, como caminando por tierra: y ese camino lo hicieron muy sin pensar, mudando sitios y tierras su poco á poco; y unos poblando las ya halladas, otros buscando otras de nuevo, vinieron por discurso de tiempo á henchir las tierras de Indias de tantas naciones, y gentes, y lenguas.” (Acosta. *Historia*. Lib. I, cap. XX: 61-62-63)

A un razonamiento tan minucioso y explícito poco cabe agregarle. Acaso enfatizar algunas de sus características: se parte de lo observable y se conjeturan las causas que provocan eso que se observa. Sobre tres causas posibles se reflexiona y se acepta o desecha en base a las convicciones que el sujeto posee; esto es, la racionalidad argumental no está exenta de prejuicios que señalan rumbos y prohíben otros. Finalmente, la conjetura aceptada (y Acosta la señala como tal) es aquella que resulta plausible en virtud de: a) lo observado, b) las condiciones de posibilidad, c) las convicciones prevalecientes en el sujeto.

En este ejemplo percibimos algo que es inherente al menos a la evolución del pensamiento científico y filosófico occidental: cómo una creencia (religiosa, metafísica, ideológica, pero en todo caso previa al proceso de producción) promueve y encauza un determinado tipo de reflexión que puede ser propuesta a modo de conjetura científica. Conjetura que exige ser evaluada como tal, considerándola en su contexto histórico de producción.

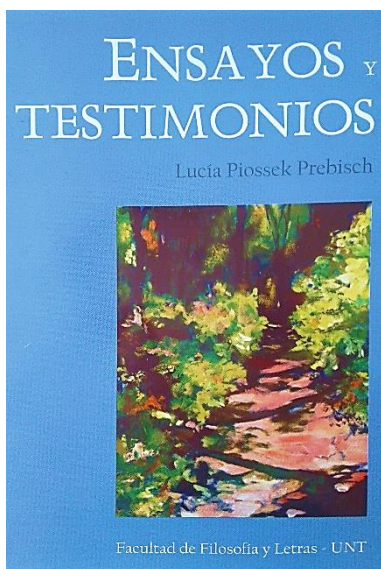
Tal como sostenía Popper, el “descubrimiento” de una explicación conjetural puede provenir de un rapto de inspiración (acaso también de un afortunado desvarío), de convicciones, de sentimientos o de los intereses y prejuicios que motivan a los investigadores en contextos específicos, pero en todo caso no recorre métodos estandarizables de producción y sus causas pueden ser múltiples. Al cabo se transforma en un desafío que demanda, desde luego, un análisis que debe atender a interrogantes tales como: ¿Es un modelo explicativo pertinente? ¿Encaja en el resto de creencias al uso? ¿Resulta más comprensivo que los anteriores? ¿Aporta elementos de juicio y evidencia empírica que antes no se había aportado? ¿Es posible evaluarlo por otros actores a través de la evidencia empírica disponible?

Recibido: 1: 8/10/2018. Aprobado: 25/11/2018. VB: :16/12/2018.

ENSAYOS Y TESTIMONIOS

Lucía Piossek Prebisch, San Miguel de Tucumán, Argentina: Universidad Nacional de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, 2015, 298 p.

Comenta: **Clara Alicia Jalif de Bertranou**
cajalif@gmail.com



Lucía Piossek Prebisch es una filósofa argentina, nacida en Tucumán en 1925. Profesora en este ramo, ha ejercido en la Universidad Nacional de dicha provincia, donde además de formar discípulos a través de sus cátedras, ha escrito ahondando líneas que no son exclu-

yentes: historia de la filosofía; filosofía contemporánea; arte, e historia del pensamiento filosófico argentino. De sus obras, nos parece la más notable *El "filósofo topo". Sobre Nietzsche y el lenguaje* (2005; 2008).⁹⁵ Pero, además, ha sido traductora de Werner Jaeger, Emile Bréhier, Karl Jaspers, Hans Urs von Balthasar, Gabriel Marcel y Friedrich Nietzsche, entre otros, y cofundadora del Coro Universitario, que integró como coreuta en 1945, junto a la destacada Leda Valladares.

El libro que reseñamos posee un título que responde exactamente a su contenido.⁹⁶ Se trata de una reunión de ensayos y testimonios elaborados en distintos momentos, la mayoría publicados en revistas, actas, libros compilados y/o periódicos, algunos en versiones revisadas, además de una entrevista, que aparece como apéndice. Se distribuye en cinco apartados, según afinidades temáticas: I. "El esplendor de la apariencia"; "El «extraordinario» problema del actor"; "Sobre la vejez"; "¿Tiene sentido,

hoy, la palabra humanismo?". II. "Notas ampliadas sobre mujer y filosofía"; "Amor y violencia". III. "El pensamiento filosófico en los umbrales del siglo XXI"; "El paso de Gadamer por Argentina"; "Lenguaje, pensamiento, libertad. Con referencia a *Verdad y método*"; "Paul Ricoeur en Tucumán"; "El filósofo y el mar. (Con motivo de la muerte de Karl Jaspers)"; "El desafío heideggeriano. Sobre el fin de la filosofía y la tarea del pensar". IV. "¿Actualidad de un diagnóstico? En torno a la obra de J. B. Terán"; "Víctor Massuh, «hijo de inmigrantes»"; "Leda Valladares *in memoriam*"; "Apuntes sobre tradición en el Centenario". V. "¿Por qué interesarse en las humanidades?"; "Identidad y memoria, en el alcance de identidad cultural"; "¿Somos realmente una nación?"; "Rol de la universidad en tiempos de crisis". Acompaña un apéndice debido a Mariana Smaldone: "Una tesis innovadora en la Argentina de los años sesenta. Fenomenología de la maternidad. Entrevista a Lucía Piossek Prebisch".

Importa indicar que la autora realiza interrogaciones que rompen muchas veces con las interpretaciones establecidas. Una buena muestra de ello es el artículo que abre el volumen donde en su lectura rescata la categoría de "apariencia" *vs.* "realidad". Si en la tradición platónica la apariencia tiene un valor negativo como engaño, Piossek inquiere si no será acaso que la apariencia es, precisamente, un valor estético del aparecer, de carácter positivo, por ejemplo, en las artes plásticas, cuyo fin es la belleza. En esa dirección vincula dicha categoría con el papel del actor, donde en una obra teatral la representación es una apariencia para otros: "[...] no se exige ir más allá de la apariencia en pos de una realidad que sería la verdad. El del arte es un plano en el que nos dejamos engañar por la apariencia, a sabiendas, y gozamos con tal engaño" (24).

En un apartado inmediato, que por breve no deja de ser interesante, se pregunta por la "vejez". El tema es introducido mediante un diálogo entre Sócrates y Céfalo incluido en

⁹⁵ Sobre su obra, puede verse: Jalif de Bertranou, Clara Alicia, "Lucía Piossek Prebisch y sus lecturas filosóficas", disponible en:

<http://www.scielo.org.ar/pdf/cuyo/v32n1/v32n1a05.pdf>

⁹⁶ La ilustración de tapa es obra de su hija, la artista plástica Tita Zucchi, *El camino* (2010).

la *República*, pero su propósito es recuperar los escritos de tres intelectuales del siglo XX; autores y actores de años turbulentos que escribieron sus memorias: Gadamer, Ricoeur y Bobbio. Las alusiones a los tres le transmiten a nuestra ensayista una impresión de paz, quizá como resultado de vidas intensas y ricas, vidas cumplidas, "dentro de los límites impuestos por lo humano".

Rescatamos el inédito sobre el pensamiento filosófico al llegar al siglo XXI, escrito días antes de la caída del Muro de Berlín (1989), en calidad de miembro de un panel en la Cátedra Antropología Filosófica de su Universidad. Asumiendo el riesgo de tamaña empresa, enumera ciertas características: 1. La planetarización o universalización del pensamiento filosófico, que rompa con el eurocentrismo y recupere las filosofías de otras partes del orbe. 2. En la misma orientación universalizante, el trabajo interno de la filosofía, que reemplaza al *pensador solitario* por el *pensador solidario*, convencido de la necesidad de compartir sus conocimientos y someterlos al diálogo. 3. En cuanto a la "materia" de esta filosofía, la variedad es manifiesta, según se la entienda. Para algunos debe ser una interpretación sistemática de la realidad natural y humana. En sus antípodas, se sitúa la que propone al análisis, al estilo anglo-sajón y sus prolongaciones. Una tercera variante, ausente en las anteriores posiciones, opta por recuperar las dimensiones estéticas, políticas, religiosas, morales, etc. Hallamos aquí ciertas líneas de la fenomenología. La cuarta variante recoge, dentro de la influencia de Heidegger, el examen de la relación entre filosofía y tecnología. Habría una quinta modalidad señalada por Ricoeur, que aglutina características de la segunda y la tercera modalidad: la hermenéutica, que aborda el lenguaje, la historicidad, la experiencia vivida; todo ello sin reduccionismos. Y aunque no se puedan aventurar pronósticos, el deseo de

Lucía Piossek es un humanismo "aggiornado", asentado en una ética planetaria que permitiría la convivencia plural (106).

El humanismo es, primariamente, el cultivo de las humanidades. Nuestra filósofa se pregunta ¿por qué interesarse por ellas? No revisten *utilidad* y sin embargo son *necesarias*. Lo útil es un medio para un fin que suele considerarse beneficioso. Lo necesario no es lo mismo que lo útil, pero su necesidad en el caso de estas familias del saber emana de que, como seres humanos, pueden hacernos más conscientes de esa condición para una coexistencia armoniosa, libre y justa, en la medida en que nos acerca a la verdad, a la belleza y a la libertad: "*El sentido último de las humanidades es resguardar el criterio de la dignidad humana*, mostrar lo riesgosa pero infinitamente compleja e inagotablemente rica que es la tarea de vivir". He ahí porqué son necesarias (223-224. *Cursivas de la autora*).

Lo indicado hasta aquí es apenas una muestra entrecortada de las ideas de Lucía Piossek Prebisch en su libro *Ensayos y testimonios*. Reiteramos, los temas que lo constituyen suelen poner en duda ciertas categorías establecidas por otras que le resultan más apropiadas, pues lo hace de forma independiente y exenta de prevenciones. Medita con la misma actitud sobre aspectos de la vida y de personalidades que han atraído su atención.

Sirva esta breve presentación como invitación para una lectura de textos amenos, pues la autora discurre eficazmente entregando reflexiones, que no por redactadas con sencillez, resultan menos estimulantes y motivadoras. El obrar humano y sus responsabilidades podrían ser tomados como núcleos conductores de todos los escritos aquí congregados, en unos más explícitos que en otros, pero igualmente presentes. Justificaciones estimulantes para recorrer sus páginas.

Clara Alicia Jalif de Bertranou: Profesora Consulta de la Universidad Nacional de Cuyo. Doctora en Filosofía por la misma Universidad. Ha desarrollado su carrera de investigadora en el CONICET en la especialidad Historia de la Filosofía Argentina y Latinoamericana. Durante más de dos décadas, hasta el 2015, fue Directora del Instituto de Filosofía Argentina y Americana-IFAA y editora de *Cuyo. Anuario de Filosofía Argentina y Americana*. Recientemente ha rescatado y editado con notas: Francisco Romero, *Epistolario* (Buenos Aires: Corregidor, 2017). Mendoza, Argentina.



Recibido: 7/11/2018. Aprobado: 19/11/2018. VB: 15/12/2018.

LA TRAICIÓN DE LA ABUELA

A propósito de la publicación del libro de **Juan Manuel Campos Benítez**¹⁰⁰

Comenta **Laura Pinto Araújo**

*“La lectura hace al hombre completo;
la conversación lo hace ágil,
el escribir lo hace preciso.”* (Francis Bacon)

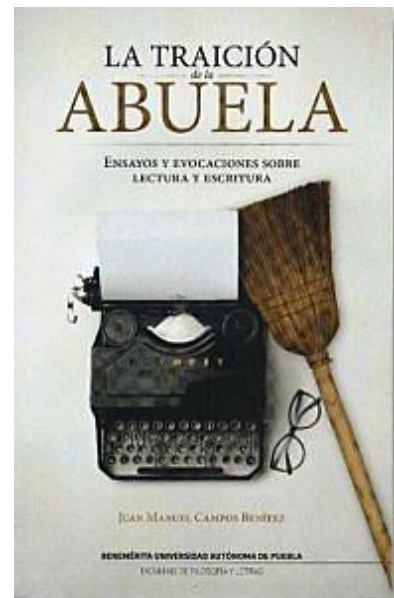
Proemios, aforismos, diálogos, epistolarios, apuntes y notas...la filosofía se escribe y se lee de muchas formas; y para quien crea que lo importante no es la forma sino el contenido, ya estará inmerso, casi sin darse cuenta, en una cuestión filosófica muy relevante, no solo para la filosofía: *el problema de la transmisión*. Y derivado de él, también, el problema hermenéutico de la interpretación.

Campos recoge en este libro diversos escritos que, de una u otra forma, abordan dichos problemas. En él, la experiencia de la lectura se revela como viaje... y en su confesión de esa afición por leer viajando, descubrimos también que se viaja leyendo... en los camiones, en los parques, ...incluso desde la comodidad del inodoro “...esa exquisita cortesía no se hecha en saco roto, pues es como estar en casa”, dice el autor.

La lectura, como el viaje, es un acto peregrino, un andar por los campos de la vida. Por eso no sorprende que los libros sean como semillas y el campo nosotros mismos; algo nos dejan, algo que puede dar fruto cuando cae en tierra propicia, pues también somos tierra y volvemos a la tierra; dejemos pues que los libros nos acompañen por un rato. Tal vez sean más que compañía: leer un buen libro es como estar en casa, aunque estemos viajando (p. 25).

Y no olvidemos que leer es, sobre todo, una experiencia inhóspita: enfrentarse al otro, a lo ajeno, e intentar asimismo convertirlo en algo propio; esto pone de manifiesto que no se trata

⁹⁷ Juan Manuel Campos Benítez es maestro en filosofía por la State University of New York en 1986, doctor en filosofía por la UNAM en el 2004. Docente de filosofía desde 1987 en distintas universidades en México. Actualmente es Profesor Investigador de Tiempo Completo en la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Facultad de Filosofía y Letras. Ha sido partícipe de diversos congresos, tanto nacionales como internacionales, además de haber publicado diversos artículos en revistas de alcance internacional, y capítulos de libro de alcance nacional. Sus líneas de investigación son: Filosofía Mexicana, Filosofía Latinoamericana, pero sobretudo, la Filosofía Analítica. Es Integrante del Sistema Nacional de Investigadores (Nivel I) y Perfil PROMEP.



de una tarea sencilla, y que sin duda implica una experiencia

muy íntima. Convertir lo ajeno en propio y hacer de ese lugar inhóspito nuestra propia morada, una analogía que me recuerda gratamente a Chesterton en *Ortodoxia*, pues allí se revela con magistral claridad, y en muy pocas líneas, en qué consiste el ejercicio filosófico... “qué pudiéramos hacer para llegar a sentirnos, a la vez, tan admirados del mundo como acostumbrados al mundo”⁹⁸. Tal vez la clave del filosofar está en lograr viajar muy lejos sin abandonar nunca el recinto.

En íntima relación con lo inhóspito, advertimos que la buena lectura exige un doble esfuerzo de comprensión que requiere de aprehensión reflexiva e interpretación crítica... y no se me malentenda, pues algunos libros están llamados a ser devorados sin más, pero hay que darse tiempo para masticar y digerir gustosamente aquellos que se comen para nutrirse...así nos lo recomendaría también el buen Aristóteles.

Viajar y leer son actividades parecidas, pues ambas consisten en ir de un lugar a otro, en ver el paisaje y el pasaje, en transportarse. Para ambas la visión es fundamental; siempre hay algo que ver, hacia adentro y hacia afuera (p. 24).

Y a propósito de la lectura de comprensión, Campos nos cuenta cómo fue su evolución desde la timidez del lápiz y los subrayados a tres tintas, hasta la pluma única y las anotaciones marginales. Asoman enseguida otras dos importantes recomendaciones para el viajero novato: “no viajes sin libro y pluma, y subraya como Dios manda” (p. 28).

Los textos siempre están enmarcados en un contexto y el acercamiento a este marco nos facilita su comprensión: ¿qué atmósfera respiraba Platón al escribir el banquete? ¿Cómo

⁹⁸ Chesterton (2008) *Ortodoxia*, trad. Alfonso Reyes, México: Fondo de Cultura Económica, pág. 11.

fue la vida de San Agustín antes de su conversión? Pero cuidado, no fue la historia la que originó tales pensamientos, no es así como debemos comprender a la historia, ni al tiempo, ni a los filósofos; más bien, lo que no debemos perder de vista, es la intrínseca relación entre filosofía y filosofar, entre lectura y escritura; pues no se puede filosofar sin entablar un diálogo crítico con la filosofía, y no se puede escribir sin consagrarse a la lectura atenta y reflexiva.

Aunado a ello, Campos afirma que, naturalmente, no se escribe sin tener una idea de a quién se dirige lo escrito, puesto que la lectura misma postula a un lector, mientras que el lector, a su vez, escoge normalmente sus lecturas y demanda una obra adecuada a sus necesidades. Leer y escribir son entonces actividades complementarias pero que suponen actitudes y capacidades diferentes; y para hacerlo bien, hay que saber lo que cada una de ellas implica. En ese sentido, hay en este libro una serie de buenos consejos que todo buen lector y escritor atesorará, amenizado exquisitamente por anécdotas del autor que nos recuerdan que no estamos solos en este viaje.

Conocer a los clásicos nos ayuda a asentar la pluma sobre un terreno más sólido, en caminos mejor delimitados y con unas ventajosas vistas panorámicas. Así, poco a poco, llegará el momento en el que podamos “sacarle las rueditas a la bicicleta” y rodar sin miedo a caer tan estrepitosamente... (aunque si te dedicas a la filosofía, algún raspón siempre habrá en tus rodillas), ¡la cuestión es más bien no caer de fauces!

Surge entonces otra buena recomendación: no te sientes a escribir sin tener siempre a la mano un diccionario y una gramática, pues es natural que el vocabulario se ensanche, y también que por momentos no sepamos cómo decir con claridad lo que estamos pensando... la fórmula sujeto-verbo-predicado sigue siendo infalible, oraciones cortas y bien puntuadas, cuidando siempre la cohesión y coherencia del escrito como totalidad; escribir y corregir lo escrito evitando esa tentación comodina de reescribirlo todo, ...multiplicando los entes sin necesidad.



Laura Pinto Araújo: profesora de filosofía (IPA), maestra y doctora en filosofía (UNAM). Profesora investigadora de tiempo completo en la facultad de filosofía y letras de la Universidad Autónoma de Puebla, México. Línea de investigación: filosofía de la educación. Contacto: laura.pinto@correo.buap.mx

Evitar el despliegue apabullante de citas; y esa escritura críptica que tanto tiempo echa por la borda... ¡en eso sí tenía razón la abuela! ...pues, “el tiempo perdido los santos lo lloran”, en tanto que aprender a leer y a escribir sin duda requiere de tiempo y disciplina.

Poco a poco iremos encontrando nuestro estilo, primero imitando, sí, pero solo para posteriormente descubrir modos propios de expresarnos y redactar también para otros. Por último, una vez más, ¡no divorciar al sujeto del predicado! ... ¡esa unión es más que sagrada y no hay amante que la justifique!

Evitar también las temibles cursivas y negritas, y el misterioso énfasis que con persistente mal gusto determina una especie de estilo exegético que normalmente oculta entre sus velos las múltiples inseguridades de su escritor.

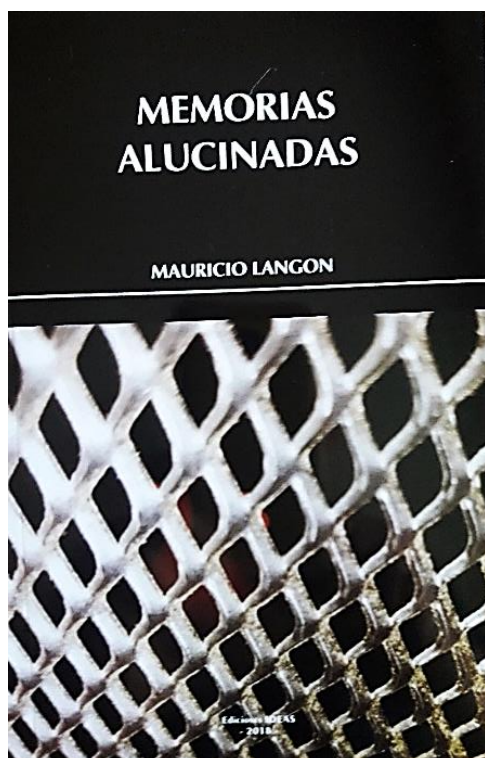
Hay mucho más para reflexionar a partir de este libro, que invita a ser leído por estudiantes y profesores, a comentarlo, y también a confirmar, con la complicidad del autor, graciosas sospechas: como que hay quienes hablan con faltas de ortografía y también quienes pronuncian con el cuerpo sus entrecorillados. Encontrar los nexos entre la lógica y la gramática, y aprender a contener en ellos el esfínter metal y verbal; descubrir también que hay un disfrute estético en la buena lectura y escritura: la sensualidad de las oraciones, su cadencia, ritmo y sonoridad. Así como encontrar eco en una nostalgia genuina por la letra sonora y por el arte de la caligrafía, sin desdeñar lo que viene.

El libro está compuesto por diecinueve breves ensayos, entre los cuales también se aborda la cuestión de la imagen como texto, y de la lectura y la escritura filosófica sobre el cine. Su originalidad consiste en la propuesta del autor por ir más allá de la forma y el contenido, a fin de reflexionar sobre la lectura y la escritura y, sobre todo, sobre los procesos que ambas involucran (p. 9).

Finalmente, además de colmar la curiosidad sobre la traición de su abuela, el lector habrá sido parte del milagro de dialogar con los muertos.

Recibido 10/11/2018. Aprobado: 25/11/2018. VB: 18/12/2018.

Presentación del libro **MEMORIAS ALUCINADAS**



El día 8 de noviembre se presentó en Landia (Parque Roosevelt entre Av. Giannatassio y la Rambla) el libro "Memorias alucinadas" de Mauricio Langon.

La presentación estuvo a cargo de Marcos y Gabriel Langon Ventura.

El lector acompaña al autor en un viaje de 20.000 leguas bajo las profundidades de la mente. La muerte estará al borde, disfrazada de mil maneras, latiendo con todas sus fuerzas, en un carnaval de tormentas, cataclismos, derrumbes, multitudes fanáticas, monstruos, ejércitos de hormigas, niños aterrados. Una metamorfosis de la realidad y metáforas de una existencia atormentada; un cuerpo agredido y atado físicamente, y una mente que ve a través de una vidriera que le impide salir y le deforma la visión de todo, provocando un desprendimiento interminable de la materia y del tiempo.

Nada más difícil de comprender que la conciencia y sus vínculos con los seres queridos, con el tiempo, con lo físico y los recuerdos, cuando se pierden las amarras de lo que consideramos lo real. Vale la pena la experiencia. -

Álvaro Díaz Berenguer

Representar el delirio vivido en una situación límite, entre las fronteras más diversas, puede resultar una compulsión irrefrenable. Para los observadores externos parapetados tras los muros de la "normalidad", ver a una persona tambalearse no sólo entre la vida y la muerte, sino en los bordes mismos de la conciencia y la sinrazón, no es un espectáculo que se espere reiterar o prolongar, más bien es deseable que se termine y se olvide.

Por esa razón la terca voluntad que Mauricio puso en registrar unas alucinaciones que podrían haber llegado a ser un estado permanente me causaba espanto. El horror a la demencia y los mundos oníricos nada tenía que ver con el gozo divertido que a él le producía revivirlas. Le eran tan satisfactorias y fecundas que al fin había que acompañarlo en el trance.

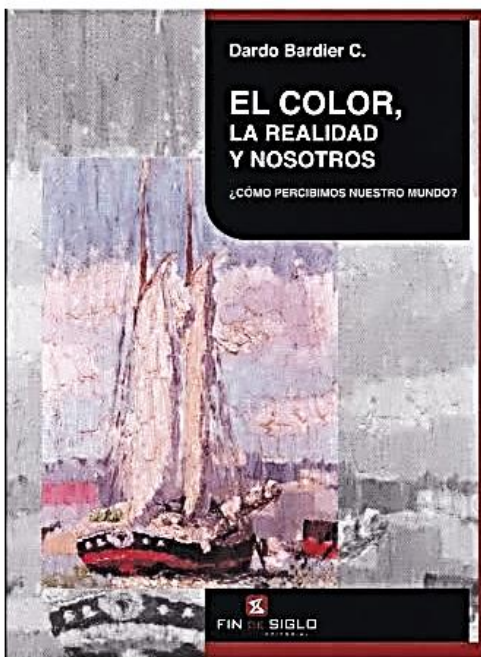
Las primeras versiones fueron duras transcripciones, pura materia prima bruta. El memorioso no sólo buscaba alguna ayuda memoria pues era muy hábil para escarbar, elaborar, cortar, razonar, desechar, lanzar la imaginación tras las dimensiones raras y los vericuetos distantes del sentido común.

De ahí que el resultado final sea sorprendente y consiga trabajar la experiencia vivida conservando el vuelo libre, ligero, sin quitarle gracia ni vitalidad. A los aciertos del pensamiento se suma la calidad literaria que muestra el autor en todas sus exposiciones, incluso académicas y filosóficas. Como en otros textos suyos la creación de la atmósfera onírica se ve enriquecida por la sensibilidad y los recursos poéticos. Y allí en ese terreno resbaladizo, donde ni el tiempo, ni el espacio, ni las subjetividades respetan las reglas fácticas y lógicas, el relato de ese Mauricio extraviado del mundo cotidiano descubre secretos simples y placenteros, donde ni siquiera están ausentes las ideas políticas

Gloria Salbarrey



Premio Bartolomé Hidalgo al libro
EL COLOR, LA REALIDAD Y NOSOTROS
¿CÓMO PERCIBIMOS NUESTRO MUNDO?



Organizado por la Cámara Uruguaya del Libro, el sábado 6 de octubre se realizó en el Salón Azul de la Intendencia de Montevideo la entrega de los premios Bartolomé Hidalgo a los libros seleccionados entre tres nominados en cada una de 8 categorías de las diversas áreas de la cultura nacional, cada una de las cuales tuvo un jurado especializado. El libro *El color, la realidad y nosotros ¿Cómo percibimos nuestro mundo?* recibió el primer Premio en la categoría difusión científica, siendo que es también un trabajo filosófico.

El libro trata la relación entre la meditación filosófica de hoy y la investigación científica, especialmente la investigación de qué es el color para los humanos y qué implica en el conocimiento de la realidad y en nuestra concepción del mundo.

¿Qué elegimos ver y qué elegimos no ver? Muchas veces elegimos sin darnos cuenta.

A partir de la crítica de los antecedentes orgánicos, evolutivos, colectivos y particulares de las personas, el lector encontrará muchas sorpresas y se enriquecerá con nuevos modos de encarar la realidad. ¿Lo que vemos define lo que somos? ¿Cómo nos capacitamos, en nuestra infancia, para percibir las diferencias del color? Si un texto no se puede leer ¿tiene o no tiene valor legal? ¿Por qué las ilusiones ópticas permiten descubrir problemas de nuestra vista? Toda lo que vemos pasa por la pupila, ¿cómo afecta la percepción del color? ¿Cómo son las relaciones entre el color, la estética, la física, la biología y la filosofía? ¿La estética de la ciudad es lo mismo que la estética de una estampilla? El color ayuda a entender la unidad de una mesa, pero, ¿ayuda a entender la unidad de una ciudad? ¿Cuáles son las consecuencias de nuestros modos de percibir y ver colores en las diversas profesiones? -



Presentación del libro **EL ASEDIO A LA IMAGINACIÓN**

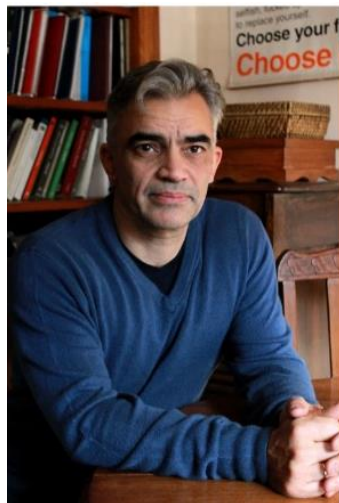
El día 20 de noviembre 2018 realizaron la presentación de este libro: Ana Fascioli (FHCE, UdelaR), Ricardo Marquisio (FDer. UdelaR), Agustín Reyes (FCEA, UdelaR) y el autor.



El libro presenta la siguiente propuesta: En la vida de las sociedades contemporáneas solemos experimentar algunos fenómenos que son particularmente inquietantes; en muchas situaciones nuestra conducta es guiada por fuerzas que nos dominan, orientan nuestro comportamiento y comprometen nuestra libertad, todo ello sin que seamos completamente conscientes de lo que nos afecta. El concepto de patologías sociales ha pretendido capturar estos procesos sociales, y este libro propone que la mejor forma de conceptualizarlas es como un fallo cognitivo que, mediante procesos circulares, afecta a la imaginación práctica y es posibilitado por su menoscabo de los contextos prácticos a través de la imposición de un tipo de racionalidad práctica ajena a ellos; así el consumismo, el burocratismo, el moralismo, la juridificación y algunas formas de corrupción pueden ser explicados a partir de esta sistemática deformación de los parámetros que rigen nuestro comportamiento en los contextos prácticos en los que nos desempeñamos.

Esta forma de entender las patologías sociales también permite explicar una forma particular de injusticia que denomino anónima caracterizada por la transformación distorsiva del contexto de aplicación de los principios y criterios normativos de justicia, y que se manifiesta en que las políticas sociales culminan realizando lo opuesto a sus intenciones de asegurar la igual dignidad de los ciudadanos.

Debido a que las patologías sociales son entendidas a partir de un fallo cognitivo es que un posible camino para contrarrestar sus efectos será la introducción de fricción normativa, que, siendo una forma específica de disonancia cognitiva, tiene como uno de sus posibles efectos la reapropiación reflexiva del sentido del contexto práctico compartido.



Gustavo Pereira es Catedrático y Director del Departamento de Filosofía de la Práctica de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad de la República (Uruguay). En esta institución, ha fundado y es corresponsable del grupo interdisciplinario de investigación “Ética, justicia y economía”, integrado por filósofos y economistas y dedicado al trabajo interdisciplinario sobre cuestiones de justicia social, pobreza y desigualdad. Sus principales líneas de investigación son las teorías de la justicia y de la democracia, y sobre estos temas ha sido consultor de la CEPAL en el marco de la elaboración del documento del período de sesiones del año 2014, *Pactos para la igualdad: hacia un futuro sostenible*. Es autor de los libros *Medios, capacidades y justicia distributiva* (UNAM, 2004), *¿Condenados a la desigualdad extrema?* (Centro Lombardo Toledano, 2007), *Las voces de la igualdad* (Proteus, 2010), *Elements of a Critical Theory of Justice* (Palgrave-Macmillan, 2013) y editor junto con Adela Cortina de *Pobreza y libertad* (Tecnos, 2009).

CARTAS DE LOS LECTORES

Querido Jorge Rasner:

Un gusto leer en Ariel 21 tu texto sobre EL DESAFÍO EPISTEMOLÓGICO DE LA CRÓNICA DE INDIAS DEL SIGLO XVI.

Me alegra tu decisión de revisar esas fuentes desde preocupaciones epistemológicas en los orígenes de la Modernidad que "hunde sus raíces en territorios tan dispares y diversos que, al menos, nos hace cuestionar la 'visión heredada' que privilegia apenas algunas de sus manifestaciones". Bienvenida tu mirada, y esperadas tus "sucesivas entregas"... en una línea de trabajo filosófico que promete ser fecunda.

Me gustaría que precisaras tu afirmación de que "la crónica de Indias constituye una de las *modalidades de crítica* que, por un lado, mantiene una línea de continuidad con la tradición, pero, por otro, *se enfrenta duramente con las concepciones y los hábitos mentales medievales y aún clásicos*. Porque *la propia realidad material con la que se encuentran los cronistas los desafía* y su vivencia directa así se los exige" (cursivas mías).

Sin duda, "la realidad material con que se encuentran los cronistas los desafía". Pero no sé en qué medida sea ese desafío lo que lleve a cuestionar las "concepciones y hábitos mentales" de su propia tradición. Fernández de Oviedo no somete su crónica a "autoridades" que no conocen aquello de lo que su oficio pide noticia. Funda la verdad de sus escritos en ser "testigo de vista" o en otros testimonios que asumen responsabilidad de sus dichos con su firma refrendada por notario. Ambos requisitos son propios de su oficio. Mira atentamente y registra. Pero con los lentes de Plinio el Viejo y los intereses de España. Los condicionamientos de la mirada y la escucha tradicional siguen vigentes.

El impacto epistemológico de América en Europa habría que rastrearlo también en las lecturas que hacen los europeos que quedan en Europa.

Un fuerte abrazo

Mauricio Langon

.....
Estimado Mauricio

Ante todo, te agradezco por la atenta lectura que hiciste de mi breve trabajo. Algo que gratifica en tiempos de tanta indiferencia e inmediatez.

Paso a explicarte por qué sostengo que la *Crónica de Indias* constituye, a su muy peculiar manera, una transición, o un intento, entre los hábitos mentales de la tradición y una también muy peculiar e incipiente *modernidad*. *Una de las tantas modernidades que comienzan a aflorar en el siglo XVI europeo*. Y una modernidad que, cabe destacar, no coincide con la que en el campo científico luego irá cobrando forma a partir de Bacon, Galileo, Kepler, etc.

La Crónica de Indias es un relato de lo que se percibe, eso está claro. Y lo que los humanos hacemos cuando percibimos un nuevo entorno, sobre todo cuando es tan diferente, es tender a asimilarlo con lo conocido a efectos de entenderlo, calificarlo, clasificarlo; en suma, apropiarnos de eso diferente. Pero la Crónica, en Oviedo y en Acosta, entre otros, no buscará encajar a como dé lugar lo por conocer en las categorías de lo ya conocido. Los cronistas más lúcidos se permitirán reflexionar y modificar eso que ya está firmemente asentado y naturalizado. Quizá se trate de modificaciones pequeñas en algún caso, acaso sólo un asombro a medias resuelto por las evidentes contradicciones entre lo que *es* y lo que la tradición *dice que debe ser* (Oviedo, por ejemplo). O más profundas, como es el caso de José de Acosta, sobre el cual tratará la próxima columna en Ariel. Pero tanto en un caso como en otro, las rendijas ponen en cuestión el pensamiento hegemónico, lo *desnaturalizan*. Esto puede resultar, o no, en una transición hacia otro sistema de referencias conceptuales, dependerá de las circunstancias, pero se introdujo una irremediable duda. Y aún si la transición tiene lugar, el nuevo sistema portará la impronta de las trayectorias anteriores. Constataremos aquí, una vez más, una *dependencia de trayectoria*, que al recoger nuevas experiencias resignifican lo ya conocido.

En definitiva, si parto de la convicción de que se piensa *desde un lugar*, la Crónica no escapará a ello. Pero si ese pensar *situado* permite reflexionar sobre las propias convicciones y prejuicios, entonces se abre un camino a una transición conceptual que, a mi juicio, la Crónica menos complaciente intentó abrir; aunque las circunstancias ideológicas y políticas de la España de los "grandes Austrias" del siglo XVI bloquearon casi por completo.

Finalmente, hasta donde yo pude averiguar, poco impacto tuvo la Crónica en la intelectualidad europea del siglo XVI, y dudo que haya impactado directamente en los grandes movimientos científicos de ese siglo y del siguiente. Quizás sus ecos sólo resulten perceptibles en esa otra *modernidad disruptiva* que se estaba abriendo paso a través de pensadores como Montaigne o Rabelais. Pero éste es un tema en sí mismo que ameritaría toda una columna.

Gracias nuevamente, Mauricio, y seguimos conversando, por supuesto.

Jorge Rasner

Montevideo, 15 de noviembre de 2018-

NOTICIAS DEL ÁMBITO FILOSÓFICO

Diego Pereira Ríos
pereira.arje@gmail.com

CONGRESOS Y COLOQUIOS:

Del 19 al 21 de setiembre se realizó el “**I COLOQUIO BINACIONAL DE FILOSOFÍA Y EDUCACIÓN, La idea del maestro en la tradición filosófico-educativa**”, en el aula de Ciencias Sociales y Facultad de Humanidades, de la UDELAR. Organizado por el Dpto. de Historia y Filosofía de la educación; la Maestría en Teorías y Prácticas en educación, FHCE, UdelaR, la Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, Brasil; la Universidad Federal de Pelotas, UFP, Brasil, la Universidade de Tuiuti, Curitiba, UTC, Brasil; y la Universidade de Chapecó, SC, Brasil.



Durante los días del 1 al 5 de octubre se llevó a cabo el “**IX COLÓQUIO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA E EDUCAÇÃO**” (CIFE), *Filosofia e educação em errância: inventar escola, infâncias do pensar*, en las instalaciones de la Universidade do Estado de Rio de Janeiro, RJ, Brasil.

El “**XIX Congreso Internacional de Filosofía: Mundo · Pensamiento · Acción**”, se llevó a cabo en la Universidad Autónoma de Aguascalientes, México, del 12 al 16 de noviembre de 2018. Dentro del mismo hubo conferencias magistrales, simposios temáticos, exposición y presentación de carteles filosóficos, presentaciones de libros, revistas y proyectos, exposición y venta de libros.



“**Estudios KUHNIANOS: pasado, presente y futuro**”. II Coloquio de Filosofía e Historia de la Ciencia, Río de la Plata 2018. VI Coloquio de Filosofía e Historia de la Ciencia, Facultad de Información y Comunicación, Universidad de la República. Buenos Aires / 26-27 de noviembre y Montevideo / 29-30 de noviembre de 2018. Contó con la presencia de expositores internacionales reconocidos.

El Consejo de Formación en Educación, como miembro de la Cátedra UNESCO de Educación Científica para América Latina y el Caribe (EDUCALCYC), convoca a estudiantes y docentes del sistema educativo nacional a participar y presentar trabajos sobre algunas de las áreas de interés en las que se estructura el “**X Congreso Iberoamericano de Educación Científica**”, que se realizará en Montevideo desde el 25 al 28 de marzo de 2019.



JORNADAS, SEMINARIOS Y CONFERENCIAS:

Organizadas por la Inspección de Filosofía del CES y la Asociación Filosófica del Uruguay (AFU), los días 12 y 13 de julio se vivieron las **Jornadas de Filosofía “Mabel Quintela”**, bajo el título “Diálogo sobre las prácticas”, como intercambio de experiencias y reflexiones en torno a “**Leer, escribir y hablar en clases de Filosofía**”. El lugar de encuentro fue el Instituto de Profesores Artigas.

La Inspección Nacional de Geografía del CES y el Departamento de Geografía del Consejo de Formación en Educación organizaron el **Seminario “Las imágenes en la enseñanza”**, a cargo de la Dra. Gabriela Augustowsky. Este se llevó a cabo en el IPES los días 14 y 15 de agosto.





El antropólogo, sociólogo y médico Didier Fassin expuso una conferencia titulada **“Crítica de la razón punitiva”**, el pasado martes 4 de setiembre a las 19:00 horas en el Salón Espínola de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación.

En el marco de los eventos globales relacionados con la celebración del **DÍA MUNDIAL DE LA FILOSOFÍA**, se llevó a cabo la Conferencia: **“¿Cuál es el rol de los intelectuales en el siglo XXI?”** el día 13 de noviembre en la Sala Julio Castro de la Biblioteca Nacional. Expusieron: Pablo Romero, Pablo Ney Ferreira y Jorge Arévalo, moderada por el Dr. Leopoldo Trivel.



Los días 21, 22 y 23 de noviembre se realizó las **VII Jornadas del Pensamiento de Rodolfo Kusch**, contando con la III Conferencia Diálogo Sur-Sur: Epistemologías Ancestrales y Decoloniales. Las mismas se llevaron a cabo en la Universidad Tres de Febrero (UNTREF), organizadas por la Secretaría Académica - Programa Pensamiento Americano (UNTREF), se llevaron a cabo en la Universidad Tres de Febrero (Buenos Aires, Argentina)

Los días 23 y 24 de noviembre se celebraron las **IX Jornadas de Debates actuales y Teoría Política Contemporánea**, bajo el título **“Resistencias y alternativas en el capitalismo neoliberal”**, en la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de Rosario (Rosario, Santa Fe, Argentina).



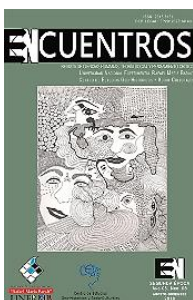
Se llevó a cabo el **XV Corredor de las Ideas del Cono Sur y X Coloquio de Filosofía Política: “Nuestra América ante el centenario de la reforma universitaria: Visiones críticas”**, en Bahía Blanca, los días 28, 29 y 30 noviembre 2018, organizado por el Departamento de Humanidades, Universidad Nacional del Sur (UNS).

LLAMADOS A PUBLICAR:

Resonancias. Revista de Filosofía invita a investigadores/as y Estudiantes de Postgrado en Filosofía y Humanidades -nacionales y extranjeros- a participar, con el envío de artículos originales de investigación, entrevistas y/o reseñas, de su convocatoria abierta para publicación. La temática es abierta y se reciben envíos en cualquier momento del año (mes de publicación anual: diciembre). Está patrocinada por el programa de Doctorado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.

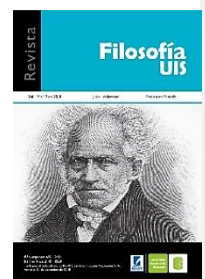


CONVOCATORIA ABIERTA: “II Encuentro de Doctorandos en Filosofía 2019” los días 10 y 11 de enero 2019 en la Universidad de Chile (Santiago). contactoresonancias@gmail.com



Se halla en marcha la convocatoria para el núm. 9/ año 7 (enero-julio 2019) de la **revista Encuentros**, de la Universidad Nacional Experimental Rafael María Baralt (Ciudad Ojeda, Zulia, Venezuela). Tema: *Lo comunitario y lo local: perspectivas teóricas para las transformaciones políticas y sociales de América Latina*. Las especificaciones de la revista y normas editoriales pueden consultarse en encuentros.unermb.web.ve

La Revista de Filosofía UIS, de la Universidad Industrial de Santander, Colombia, tiene abierta su Convocatoria a recibir artículos para el Volumen 18, Número 2, 2019. Para enviar sus trabajos comunicarse por la página web de la revista en <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis>



EVENTOS ESTUDIANTILES

La Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Montevideo (FHUMyE) llevó a cabo la **3ª edición del “Premio de Ensayo para Alumnos”** con la participación de 61 chicos y 35 ensayos enviados sobre el tema **“Ciencia y revolución”**. Participaron alumnos de más de 15 liceos y colegios, de Montevideo y del interior del país; entre ellos: Colegio Seminario, Sagrado Corazón de Jesús, PRE/U, Colegio Alemán, Beata Imelda, Nuestra Señora del Rosario, Colegio Salesiano de la Costa, Clara Jackson de Heber, Scuola Italiana di Montevideo y San José de la Providencia.



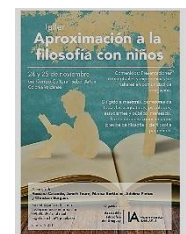
El jueves 1º de noviembre, a las 21:00 hrs se llevó a cabo la exposición de **“Claves de lectura para Ser y Tiempo de Martin Heidegger”**, por Adrián Aranda, estudiante de la Licenciatura en Filosofía de la FHCE.

ACTUALIDAD

2do Café Filosófico “La filosofía en el barrio”: *¿Cómo hacemos filosofía? La vigencia del método socrático en la construcción de saberes populares.* Organizado por la ONG “Por los niños uruguayos”, con vecinos, estudiantes y trabajadores del barrio. Llevado a cabo por el Prof. Diego Pereira Ríos, se realizó el 25 de octubre en la Casa de barro “Las Violetas”, Carrasco Norte.



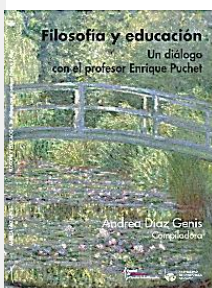
La Asociación de Filosofía del Uruguay celebró el **“Día mundial de la Filosofía”** con un encuentro titulado **“¿Qué ves cuando me ves?”**, invitando al público a filosofar a partir de la apreciación de cuadros surrealistas. El mismo se llevó a cabo el 15 de noviembre, en las instalaciones de la AFU.



“Aproximación a la filosofía con niños”, fue el taller llevado a cabo los días 24 y 25 de noviembre en el Centro Cultural Isabel Artus de Colonia Valdense, a cargo de Rossana Cascudo, Janet Tourn, Marisa Bertolini, Adelina Pintos y Christian Burgues.

PUBLICACIONES

Revista Centroamericana “ÉTICA”, Edición enero-junio 2018, publicada por la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas de El Salvador, la Universidad Centroamericana de Nicaragua y la Universidad Rafael Landívar de Guatemala. Dirección en la web: https://issuu.com/revistacadeetica/docs/rce_enero_junio_2018



El miércoles 19 de setiembre, se presentó el libro **“Filosofía y Educación. Un diálogo con el profesor Enrique Puchet”**, en la Sala Maggiolo de la FHUCE. Compilación de escritos realizado por Andrea Díaz Genis. La misma se realizó dentro del marco del I Coloquio Binacional de Filosofía y Educación «La idea de maestro en la tradición filosófica-educativa», que discurrió entre los días 19 al 21 de setiembre.

En el mes de octubre se llevó a cabo la publicación del libro **“El Conocimiento de Sí Mismo en la Filosofía de Sartre”**, acerca de la problemática ontológico-gnoseológica del sujeto, de la Mag. Marta Ema Bayarres Delio.



También en octubre se llevó a cabo la publicación del libro **“El Problema Bifronte en Tractatus Logico-Philosophicus”**, de Luciano Silva Scavone.

El martes 20 de noviembre se presentó el libro **“EL ASEDIO A LA IMAGINACIÓN”** de Gustavo Pereira, Profesor titular y Director del Departamento de Filosofía Práctica. El evento se llevó a cabo a las 18:30 hrs en la Sala Maggiolo de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la UDELAR.



En la Universidad de Montevideo se presentó el libro **“SOMOS O NO SOMOS NUESTRO CEREBRO”** del Dr. Juan Francisco Franck. La misma se llevó a cabo el 23 de noviembre a las 12:30 hrs, en la Biblioteca Universitaria.

El lunes 29 de noviembre, a las 20:00 hrs se presentó el libro **“EL HOMBRE: ¿ES UN MEDIO O UN FIN?”** de la Dra. Paola Scarinci de Delbosco en Aulario salón 001, Facultad de Ciencias Económicas y Administración (UDELAR).



“CIENCIA KIRIA. Ensayos sobre ciencia, tecnología y sociedad”, es el libro del profesor Agustín Courtoisie, presentado el pasado martes 4 de diciembre en la sede de la UTU Central, en el marco de la conmemoración de los 80 años de la muerte del Dr. Pedro Figari y a los 140 años del proceso fundacional de la institución.

OTRAS REVISTAS O SITIOS DE FILOSOFÍA Cecilia Molinari



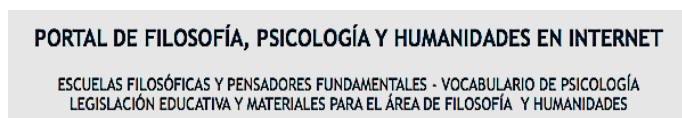
CECIES -Pensamiento Latinoamericano y Alternativo. Enfocada en difundir el pensamiento filosófico latinoamericano en sus

distintas dimensiones, contiene artículos, información sobre proyectos y eventos, y contenido audiovisual. Ha establecido vínculos con instituciones prestigiosas a nivel global, y cuenta con un comité integrado por conocidos filósofos de varios países. Website: <http://cecies.org/index.asp>

Sociedad Colombiana de Filosofía, ofrece en su página web información sobre actividades académicas, así como enlaces a publicaciones y bases de datos.



<http://www.socolfil.org>



La Editorial Torre de Babel ofrece una sección con información de distintos **Recursos de Filosofía**, tales como proyectos, publicaciones, y actividades

académicas. El contenido está claramente organizado, con comentarios pertinentes para facilitar la búsqueda. Website: <https://www.e-torredebabel.com/Filosofia/Enlared/revistasen espanol.htm> -



La planta parece solitaria, pero ¿podría crecer sin sol, agua, tierra, nutrientes y otras plantas actuales y anteriores? Dardo Bardier. 2015.