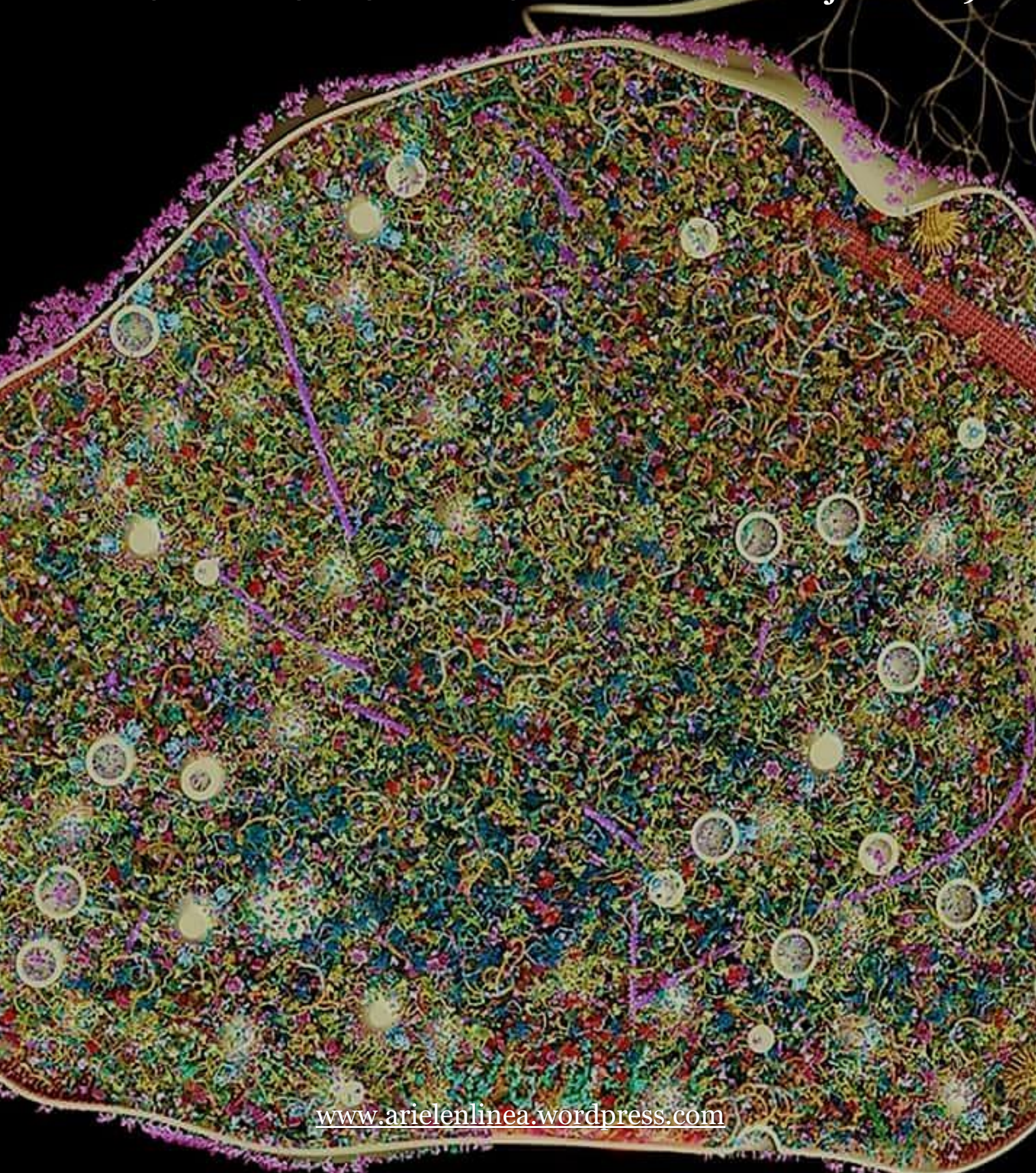


# ARIEL 23

REVISTA DE ORIGINALES DE FILOSOFÍA junio 2019



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

ISSN 1688-6658 (l)

ISSN 2301-119X (i)



# SUMARIO

## EDITORIAL

HACIA UNA NUEVA ÉPOCA DE LA REVISTA ARIEL 4

## ARTÍCULOS

LA ÉTICA Y LA SOCIEDAD EN EL DEBATE TRANSHUMANISTA

Víctor Pimentel 5



ENRIQUE DUSSEL Y JACQUES RANCIÈRE:  
DIÁLOGO Y CONTRAPUNTOS

Juan García 11

LA TRADUCIBILIDAD EN KUHN

Cecilia Molinari 16



FIGURACIONES LINGÜÍSTICAS,  
DESDE WITTGENSTEIN Y WHITE

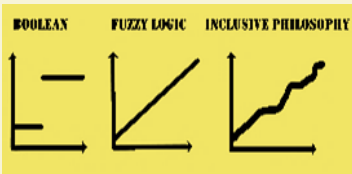
María Blanco

Héctor Bentolila 21



NIHILISMO Y CUERPO,  
CRÍTICA A LA CONCIENCIA COMO VOLUNTAD

Gabriel Iribarne 27



LO UNO EN LA LÓGICA DIFUSA  
Y EN LAS NEUROCIENCIAS

Dardo Bardier 31

LA INTUICIÓN DE LA NADA EN LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA

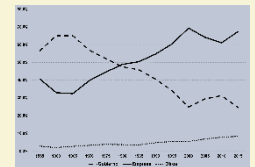
Héctor Sevilla 40

VIDA ANIMAL, VIDA HUMANA

Marcelo Gambini 45

LA SOCIEDAD DE LOS CONSUMIDORES VIGILADOS

José Valenzuela 49



## OTRAS TEXTURAS FILOSÓFICAS

¿POR QUÉ HAY DERECHO Y NO MÁS BIEN NADA?

Jaime Araujo 55



LAS MANIFESTACIONES SOCIALES Y LOS RITUALES

María Blasco 58

EL AMOR ES UN MITO

Andrea Díaz 61



EL ARTE MAGNO DE ALEJANDRO DOLINA

Mariela Rodríguez Cabezal 64

SOBRE POR QUÉ ENSEÑAR FILOSOFÍA EN LA ACTUALIDAD

Karina Silva 67

## COLUMNAS FILOSÓFICAS

### FILOSOFÍA IMPLÍCITA EN LA REPRESENTACIÓN

Dardo Bardier 71

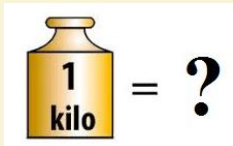


### UNIVERSO EN EXPANSIÓN

Helios Pazos 73

### NED LUDD ENTRE NOSOTROS

Jorge Rasner 75



### ¿CUÁNTO VALE EL KILO?

Luis Mazas 78

### CINE

Juan Iglesias 82

## CARTAS DE LOS LECTORES

Jaime escribe a Matías, Matías contesta a Jaime 83

## NOTICIAS DEL ÁMBITO FILOSÓFICO

Diego Pereira Ríos 84

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

**Número 23, junio 2019|. Montevideo, Uruguay**

<http://arielenlinea.wordpress.com>

[http://issuu.com/revistadefilosofiaariel/docs/ariel\\_12;](http://issuu.com/revistadefilosofiaariel/docs/ariel_12;)

<http://issuu.com/revistadefilosofiaariel>

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

**Director:** Dardo Bardier, [dbardier@gmail.com](mailto:dbardier@gmail.com) **Suplente:** Matías Martínez [martinezmatias@hotmail.com](mailto:martinezmatias@hotmail.com).

**Equipo editor N° 23:** Helios Pazos, Carola Sáez, Marcelo Gambini, Jaime Araujo, Clara Jalif, Daniel García, Cecilia Molinari, Diego Pereira, Luis Mazas, José Valenzuela, Matías Martínez y Dardo Bardier.

**Redactor Responsable:** Dardo Bardier. **Suplente** Matías Martínez.

**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), Natalia Incaminato (Ar), Gabriel Kafure (Br), Matias Martínez, (U), Rafael Miranda (Vz), Gabriel Iribarne (Ar). María Blasco (Es), María Blanco (Ar).

**Revisión de condiciones de recepción:** Cecilia Rennie y Carola Saenz,

**Revisión de Estilo:** Carola Sáenz, Marcelo Gambini, Jaime Araujo, Guido Arditi. y Cecilia Rennie.

**Elevación a la red:** Luis Mazas y Marcelo Falcón. **Atención del Blog:** Tammy Cyjon.

**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, Diego Pereira, Matías Martínez.

**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:** "Fotografía" interior de neurona." <https://www.facebook.com/LaCienciaRealPruebala/photos/el-interior-de-una-neurona/950104865163029/>

**Recepción de materiales para ARIEL 24: Apertura: el 15 de septiembre y cierre el 25 de octubre 2019.**

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

## **Editorial**

### **HACIA UNA NUEVA ÉPOCA DE LA REVISTA ARIEL**

El 30 de marzo 2019 se reunieron en Montevideo colaboradores de la Revista de Originales de Filosofía ARIEL: José Luis Valenzuela (vino de Chile), Carola Senz (vino de Argentina), Daniel García, Helios Pazos, Juan Iglesias, Tammy Cyjón, Gerardo Schmitd, Guido Ardití (vino de Argentina), Matías Martínez, Luis Mazas, Juan Quijo, Cecilia Molinari, Mauricio Langon, Agustín Courtoisie y Dardo Bardier para definir su futuro. No pudieron concurrir, pero apoyan el evento: Diego Pereira, Marcelo Fernández, Marcelo Gambini, Jorge Rasner, Jaime Araujo, Clara Jalif, Andrea Díaz, Alejandro Miño, Ivan Vaniof, Ezequiel Carranza, Lucia Falero, Pablo Romero, Karina García, Héctor Bentolila, Daniel Lesteime, Celina Lértora y Enrique Puchet.

A la hora 9 y 30 se comenzó por la Asamblea, resolviendo:

- Se buscará incentivar el **diálogo filosófico**, en especial entre los mencionados y quienes se quieran incorporar. Se pide que se presenten Cartas de los Lectores aludiendo a artículos y ensayos ya publicados por Ariel.
- La gran variedad de países en el que residen los lectores y los autores de artículos y ensayos indica una **tendencia hacia la internacionalización** de la revista, lo cual será incentivado. Donde más se lee es México, Colombia, España, EEUU, Argentina y Uruguay.
- La cantidad de lectores de la revista ya ronda el medio millón y se está acelerando. Esto, y lo anterior, indica **nuevas responsabilidades** para sus realizadores.
- Ariel ya está en **registros internacionales** como Latindex, pero deberá incrementarlos.
- Los realizadores de la revista son voluntarios, y cada cual le dedica las horas que puede. Desde hace 10 años adolece de una estructura demasiado recargada en Dardo Bardier. Esto es insostenible y el mismo anuncia que deberá **presentar renuncia**, en un plazo no mayor de 3 números. Ante ello se estudian varias posibilidades. Se acuerda por unanimidad que la revista continúe editándose, y se adopta una estrategia consistente en ir reemplazando las tareas que, no siendo de dirección, Bardier realiza, también se irá preparando un suplente de Dirección.
- El proyecto de reorganización atenderá, no solamente lo recién indicado, sino también:
  - \*Revisar las normas de arbitraje de Otras Texturas.
  - \*Normalizar la cantidad de páginas generales y de las secciones.
  - \*Buscar información de posibles financiaciones, especialmente del MEC.
  - \*Administrar las páginas oficiales de Ariel (en wordpress y en Issuu), en especial atender el blog de opiniones de los lectores y diálogo filosófico, y estadísticas.
  - \*Se seguirá haciendo una micro edición papel para bibliotecas universitarias y oficiales.

- Se realizaron los siguientes nombramientos:

**Tesorería:** Daniel García. Si bien la revista tiene muy bajos costos, debe pagarse la membresía a AURA, los gastos de oficina y pruebas, gastos de impresión papel para donar, etc.

**Diseño:** Lo siguen haciendo Bardier y, en parte, Diego Pereira, pero irá pasando progresivamente a este último y a Matías Martínez.

**Revisores de Pautas** de presentación: Carola Saenz y Cecilia Molinari.

**Correcciones de Estilo:** Carola Sáenz, Cecilia Molinari, Marcelo Gambini, Jaime Araujo y Guido Ardití.

Comité Académico, deberán reformularse las funciones que debe cumplir.

Redactor Responsable legal: El Director irá pasando esta función al suplente de Dirección.

Coordinador del Blog de Ariel en Wordpress: se encargará Tammy Sijón.

Consejo Editorial: Se agrega Daniel García al existente conformado por Mauricio Langon, Luis Mazas, Andrea Díaz, Cecilia Molinari, Juan Iglesias.

Suplente de Dirección: Matías Martínez.

Al mediodía se hizo un almuerzo de camaradería. Por primera vez en 10 años nos encontramos compañeras y compañeros que hace mucho que estamos trabajando juntos por la revista.

En la tarde se hizo una ronda de opiniones de todos los presentes sobre el tema: *Papel futuro de la revista Ariel en la filosofía, y papel futuro de la filosofía en la humanidad.*

Luego se iba a hacer un diálogo para empezar a buscar consensos sobre este tema, pero dadas las dimensiones del mismo y que se nos había ido el tiempo al hacer la ronda, se resolvió buscar modos de continuar el diálogo mediante una lista de interesados en dos líneas: una es la mencionada, con el objetivo de ajustar los lineamientos que se definieron al fundar la revista, y la otra es de discusión de temas muy generales de la filosofía. Matías organizará esta lista.

Luego se acordó darnos un plazo para meditar la posibilidad de fundar una asociación civil para enmarcar a la revista y todas las otras actividades filosóficas colectivas que se deseen, o que la revista se incorpore a alguna institución ya existente.

Pasadas las 17 horas se termina la jornada de encuentro.

**Dardo Bardier**

# LA ÉTICA Y LA SOCIEDAD EN EL DEBATE TRANSHUMANISTA

Víctor Pimentel  
victorpnaranjo@gmail.com

El presente texto trata sobre la necesidad de establecer una serie de pautas éticas de cara a los avances tecnológicos y las principales corrientes del pensamiento transhumanista. ¿Supone la tecnología, enfocada desde el punto de vista transhumanista, una amenaza para la sociedad? Para responder a ello se expondrán los diferentes pensamientos que inspiran tanto al transhumanismo como a sus detractores. Se recapitularán las corrientes transhumanistas actuales para, finalmente, basándonos en sus propuestas éticas y en los argumentos de sus detractores, plantear la viabilidad del concepto de desarrollo tecnológico transhumanista sujeto a bases éticas.

Palabras clave: Bioética – Transhumanismo - Posthumanismo – Bioconservacionismo – Sociedad

## ETHICS AND SOCIETY IN THE TRANSHUMANIST DEBATE

The aim of this text is to establish a set of ethical guidelines in the light of the latest technological advances and the main currents of transhumanist thought. Is technology from the point of view of transhumanism a threaten for society? For answering that, the different thoughts that have inspired both the supporters of transhumanism and its opponents are going to be exposed. We shall also gather together the present currents of transhumanist thought for finally, from the basis of ethical theses and the arguments put forward by its opponents, to outline the viability of the transhumanist technological enhance subject to an ethical basis.

Keywords: Bioethics – Transhumanism – Posthumanism – Bioconservadurism – Society

### 1. Introducción

Los grandes desarrollos técnicos y científicos de la humanidad en las últimas décadas han hecho florecer novedosas corrientes de pensamiento como son el transhumanismo y posthumanismo, que cobran fuerza y viven su mayor auge en la actualidad, en la segunda década del siglo XXI.

El biólogo Julian Huxley es generalmente considerado como el fundador del pensamiento transhumanista (Huxley 1968, pp. 73-76). Sin embargo, el significado contemporáneo del término transhumanismo fue forjado por Fereidoun M. Esfandiary, que pensó en “los nuevos conceptos del humano” (Romañach 2016, pp. 2-38). Esta hipótesis se sostendría en los trabajos del filósofo Max Moore, quien comenzó a tratar el término desde una perspectiva futurista en 1990 y organizó en California un grupo intelectual que desde entonces creció hacia lo que hoy se llama “El Movimiento Internacional Transhumanista”. Defienden que, gracias a los avances tecnológicos, nos encontramos en un salto evolutivo. Poco a poco, vamos “desanimalizando” nuestros cuerpos, dejando de depender progresivamente de las fuerzas de la naturaleza. Nuestro libre albedrío, según ellos, sólo será pleno cuando nos liberemos de ella, cuando seamos inmortales (Transhumanity Philosophy, S.F.).

También existen corrientes cuya visión es contraria, entre estos detractores se encuentran

filósofos como Jürgen Habermas, Georges Annas, Leon Kass o Francis Fukuyama, quien la considera “la idea más peligrosa del mundo” (Bostrom 2004). Entre los defensores tenemos personalidades como el político Zoltan Istvan o los filósofos Nick Bostrom, Julian Savulescu y Ronald Bailey, quien considera que es un “movimiento que personifica las más audaces, valientes, imaginativas e idealistas aspiraciones de la humanidad” (Romañach 2016).

Debemos tener en cuenta que todo esto comienza a ser trascendental en un escenario actual en el que los avances en robótica, la globalización, la inteligencia artificial, Internet, el *Big Data*, la bioingeniería, la nanotecnología y la manipulación genética, entre otros, se encuentran en boca de todos. Por ello, cabe destacar que tanto las visiones más optimistas, como aquellas que alertan de los peligros que conlleva, son cruciales a la hora de plantear una ética práctica (Ibid, pp. 4-5).

La estructura del argumento consiste en realizar a continuación una clarificación conceptual, ya que existe cierta diversidad en cuanto a conceptos y posicionamientos en el debate transhumanista. Acto seguido, se destaca el deseo de avanzar en el ser humano, así como las raíces transhumanistas y sus supuestos antecedentes promovidos por la deseabilidad de mejora. Tras conocer las posturas existentes respecto a este tema, se defenderá la necesidad de la ética, basándonos en todo lo anterior, con el

objetivo de responder si supone o no la tecnología desde el punto de vista transhumanista una amenaza para la sociedad.

## **2. Clarificación conceptual: transhumanismo y posthumanismo**

En base a los autores citados anteriormente, tenemos diferentes connotaciones para transhumanismo y posthumanismo. Max Moore define el transhumanismo como “tanto una filosofía basada en la razón, como un movimiento cultural que afirma la posibilidad y la deseabilidad de mejorar la condición humana por medio de la ciencia y la tecnología, guiados por principios y por valores de la promoción de la vida” (Moore 2009). Sin embargo, existen definiciones más claras como la dada por Nick Bostrom, quién define la corriente transhumanista como:

Un movimiento cultural, intelectual y científico que afirma el deber moral de mejorar las capacidades físicas y cognitivas de la especie humana, y de aplicar al hombre las nuevas tecnologías, para que se puedan eliminar aspectos no deseados y no necesarios de la condición humana como son: el sufrimiento, la enfermedad, el envejecimiento y hasta la condición mortal (Bostrom 2005, pp. 87-101).

O la que nos ofrece Fereidoun M. Esfandiary: el “humano de transición”, definición sobre la cual Bostrom especifica que se trata de “alguien que, mediante el uso de la tecnología, sus valores culturales y su modo de vida, constituye un enlace evolutivo con la era de posthumanidad que viene” (Bostrom 2005, pp. 13-14).

Respecto a la palabra posthumanismo, esta se encuentra estrechamente relacionada con el transhumanismo. Comúnmente se considera el posthumanismo como el estadio final tras el transhumanismo (Bostrom 2005, pp. 87-90).

Este tipo de filosofía genera controversia en cuanto a temas como “lo natural” y el ímpetu de superación. Por ello, en el siguiente apartado se trata el tema de la naturaleza del ser humano y la influencia del pensamiento transhumanista.

## **3. El ser humano y el pensamiento transhumanista**

El deseo de avanzar y de mejorar nuestras capacidades es tan antiguo como la especie misma. Sin embargo, la historia de la ciencia está repleta de hallazgos que fueron considerados social, moral y emocionalmente peligrosos en su tiempo. ¿Podemos decir que es natural en el ser humano la superación de sus propias limitaciones? No es el objeto del ensayo, pero será importante destacarlo ya que como veremos más adelante, muchos de los temores que surgen frente al transhumanismo están infundados en “lo

natural”, en la supuesta contraposición con la naturaleza de la especie. Creencias como que la biotecnología amenaza con cambiar la naturaleza humana misma, la desigualdad social o el emborronamiento de la distinción entre sujeto y objeto. Además, muchos de los pensamientos expuestos en las líneas de este apartado servirán de inspiración a soluciones para dichos temores.

Jesús Mosterín defiende que la naturaleza del Homo Sapiens está determinada por su genoma. Otra cosa es la naturaleza de un organismo concreto, el cual posee una versión particular del genoma de su especie; es el fenotipo concreto, el resultado tanto de lo heredado, como de su desarrollo, sus experiencias e interacciones con el entorno (Mosterín 2006, pp. 190-192).

En contraste con lo anteriormente expuesto, se encuentra la idea filosófica de la ausencia de naturaleza humana. Dejando a un lado las ideas fundamentadas en Dios, autores como John Locke sostuvieron que todo conocimiento procede de la experiencia. Habla sobre educación e insiste en que un niño es sólo un papel en blanco que ha de ser figurado como se desee. La experiencia nos forja notablemente y nos convierte en lo que somos (Ibid, p. 193).

En cuanto al pensamiento transhumanista, nos explica Nick Bostrom, éste hunde sus raíces en el humanismo racionalista, el cual “enfatisa la ciencia empírica y la razón crítica (en lugar de la revelación y la autoridad religiosa), como medios para aprender acerca del mundo natural y nuestro lugar en él, así como para proporcionar un fundamento a la moralidad” (Bostrom 2005, pp. 2-3). Esto, enfocado al desarrollo físico y cognitivo mediante el uso de la tecnología, es lo que representa el transhumanismo.

Sin embargo, el afán por el progreso en el último siglo nos ha dejado una serie de acontecimientos y prácticas que, debido a su falta de ética y moral, podemos calificar de vergonzosas para la historia del ser humano. Durante las primeras décadas del siglo XX surge una preocupación generalizada por la calidad genética humana. Se creía que el ser humano moderno iba en contra de la selección natural, que se permitía sobrevivir a individuos “no aptos” y temían el deterioro de la especie. Como resultado, países como Estados Unidos, Canadá, Australia, Suiza, Dinamarca, Finlandia o Suecia, implementaron programas eugenésicos promocionados por el estado, los cuales infringían una gran cantidad de derechos hoy teóricamente bien asentados en la Declaración de Derechos Humanos.

Entre 1907 y 1963, unos 64000 individuos fueron esterilizados bajo las leyes de eugenesia. Sufrieron esta lacra discapacitados, tanto físicos



como mentales, epilépticos, huérfanos, sin-techo y delincuentes, entre otros (Ibid, pp. 6-7). Otro ejemplo, aún más bárbaro, sería el holocausto, la ideología nazi dejó una marca en la historia de la humanidad, un genocidio cuyo objetivo era el asesinato sistemático de millones de personas por meras diferencias étnicas. Este tipo de actos han calado muy hondo en la historia de la humanidad; o eso creemos, ya que, en 1994, en Ruanda, se masacraban casi un millón de africanos bajo los mismos pretextos y motivaciones étnicas.

Los movimientos eugenésicos, así como aquellos que tengan relación con él (movimiento transhumanista), deben enfrentarse a quienes, temerosos de que se lleve a cabo una mala *praxis*, crean que se pueda poner en peligro la integridad de la especie humana (Ibid, p. 8). A continuación, con el objetivo de conocer con mayor precisión las posturas existentes respecto al movimiento transhumanista, se estudiará la influencia del transhumanismo en la actualidad, tanto para quienes lo defienden, como para sus detractores.

#### 4. El transhumanismo en la actualidad

Como ya se comentó al comienzo del ensayo, el pensamiento transhumanista cobra una considerable fuerza actualmente. Existen diversas corrientes transhumanistas y formas de transmitir el mensaje. Si se generaliza, existen dos tipos de discursos: un discurso de preocupación y uno de esperanza.

El discurso de preocupación, mayormente promovido por pensamientos más conservadores o religiosos, se basa en el miedo a que el desarrollo tecnológico pudiera afectar a la sociedad en términos de equidad o economía. Por otra parte, en contraposición, se encuentra un discurso más esperanzador, defendido por transhumanistas que aprecian la sociedad moderna, la economía, la ciencia y la tecnología y consideran que la sociedad sólo mejorará a medida que toda en su conjunto madure y se desarrolle en todas sus potencialidades (Lilley 2012, p. 6).

Atendiendo a los diferentes discursos que se dan, Nick Bostrom nos muestra cómo se posicionan diferentes conjuntos sociales ante el pensamiento transhumanista, “se puede decir que el bioconservadurismo se opone al transhumanismo, al uso de la tecnología para expandir las capacidades humanas o para modificar aspectos de nuestra naturaleza” (Bostrom 2005, p. 22). Este tipo de pensamiento viene de grupos realmente heterogéneos: conservadores religiosos, ecologistas o anti-globalizadores que encuentran una puesta en común en temas como el de la manipulación genética (Ibid, p. 23).

En cuanto a los defensores del pensamiento transhumanista, existen

organizaciones y autores que se esfuerzan en comprender y buscar formas de reducir los riesgos que motivan a los bioconservaduristas. Javier Romañach nos indica las diferentes corrientes transhumanistas, tales como el transhumanismo liberal, una corriente liderada por Zoltan Istvan. Defienden que, en un futuro, el transhumanismo se impondrá gracias a su superioridad tecnológica, consecuencia de la selección de las mentes más brillantes de la humanidad. Se hizo conocida debido a la creación del partido transhumanista (“Transhumanist Party”), cuyo lema es “poner la ciencia, la salud y la tecnología en la primera línea de la política americana” (Transhumanist Party, S.F.).

Por otra parte, tenemos el transhumanismo social, cuyo principal exponente es Nick Bostrom, apoyado por filósofos tan ilustres en el campo de la bioética como Julian Savulescu. Ambos autores reflexionan sobre la mejora de lo humano, del individuo y el imperativo moral y la libertad de mejorar sus capacidades mentales y físicas (Bostrom & Savulescu 2008).

Finalmente, el Tecnooptimismo, cuyo representante es Ray Kurtzweil, el cual trata el tema de la singularidad en obras como “The singularity is near”. Defiende el uso de la tecnología para construir un mundo mejor. Esto se plasma en la Singularity University, en California (Singularity University, S.F.). Su objetivo es “ofrecer programas educativos, asociaciones innovadoras y un acelerador de empresas para ayudar a los gobiernos a entender las tecnologías de vanguardia y cómo utilizarlas positivamente” (Romañach 2016, pp. 8-10).

Los bioconservaduristas muestran diversas preocupaciones respecto al transhumanismo y los autores transhumanistas se enfrentan a esto empleando la ética. En el próximo apartado se tratarán algunos de los temores bioconservaduristas más incipientes y cómo responden a estos los transhumanistas.

#### 5. La necesidad de la ética en el transhumanismo

Dejar a un lado los avances tecnológicos nos privaría de inimaginables beneficios. Por ello, de cara a evitar prácticas como las anteriormente descritas y aliviar los temores infundados por los bioconservaduristas, se propone establecer una serie de pautas éticas, mayormente basadas en la sociedad. Pero, ¿qué es la ética social? Henry Stop afirma que la ética social se ocupa de la conducta moral, tanto individual como colectiva. Considera al individuo no sólo como la personalidad centrada que es, más bien lo hace como a quien da una respuesta individual a una comunidad más allá del individuo (súper-individual). Ésta complementa la ética individual, que considera el

compromiso del individuo respecto a los demás y consigo mismo (Seijo y Villalobos 2011, pp. 99-11).

De esta manera, Cristina Seijo y Karina Villalobos completan lo anterior añadiendo que el sujeto de la eticidad es un sujeto histórico, que evoluciona cultural, social y personalmente, con el objetivo de establecer las condiciones de un futuro deseable. La ética, gracias a su capacidad instructiva, crea cultura, se crea a sí misma y da sentido a la historia. Por ello, la educación debe posicionar al individuo sobre su porvenir en la vida, debe guiarlo para hacer de la cultura un bien y aumentar así su calidad de vida (Ibid, p. 102). He aquí la importancia de una ética que sea capaz de despejar las dudas bioconservaduristas, como tratan de ofrecer autores como Nick Bostrom o Julian Savulescu. Sean o no utópicas las aspiraciones transhumanistas, la sociedad debe tomar conciencia de sí misma y del futuro tecnológico que nos aguarda, los valores que conforman la sociedad no deben retroceder ni mucho menos quedarse anclados en el pasado. Por ello, a continuación, se analizarán seis cuestiones que ponen en entredicho la viabilidad del pensamiento transhumanista, exponiendo tanto los argumentos de sus detractores, como las propuestas de quienes se muestran afines a él.

1) Nick Bostrom, en su artículo “A History of a Transhumanist Thought”, nos habla de la visión pesimista del escritor Bertrand Russell, quien afirma que “sin más bondad en el mundo, el poder tecnológico serviría principalmente para incrementar nuestra habilidad de dañarnos unos a otros” (Bostrom 2005, p. 5). En cuanto a esto, el sociólogo Stephen Lilley nos muestra un modelo causal que sostiene que la tecnología determina la sociedad. Mediante premisas como “Las armas matan” y “Las armas no matan, las personas lo hacen”, podemos ver que el problema no son las armas *per se*, ni las personas violentas *per se*, sino el conjunto de la violencia (armas accesibles, pobreza, exclusión social, bullying, etc). Lo mismo ocurre con el pensamiento transhumanista y el uso de la tecnología (Lilley 2012, pp. 4-6).

2) Bostrom plantea la dificultad de establecer la capacidad emocional de un posthumano, dando a entender que quizá se pretenda eliminar aspectos no deseados o supuestamente innecesarios para el ser humano, sentimientos como el odio, el sufrimiento o el miedo (Bostrom 2005, p. 11). Sobre esta cuestión, considero que es necesario conservar aquellos sentimientos que, para bien o para mal, nos forjan y definen quienes somos. Es decir, se debe establecer una ética lo suficientemente sólida y autónoma, con la capacidad de bastarse a sí mismo para preservar la propia individualidad frente a la colectividad a los que, no obstante, necesita en buena medida, como se estableció en el apartado “La naturaleza del ser humano y el pensamiento transhumanista”. Al fin y al cabo, la ética sirve para ahorrar gasto y sufrimiento,

haciendo bien aquello que esté en nuestras manos (Cortina 2013, pp. 11-27).

3) Otro problema sería el del sentimiento de vulnerabilidad y dependencia de la condición posthumana. Realmente, siempre lo hemos sido. Por el hecho de ser vulnerables como seres vivos y dependientes de aquello que nos permite “salvar obstáculos”, un posthumano también seguiría siéndolo incluso en mayor medida, cuantas más necesidades haya que cubrir, más dependiente será (Bostrom 2008, 107-137).

4) La dignidad. Para Bostrom, la dignidad puede ser tratada como una cualidad, como una virtud que puede ser cultivada. Además, la dignidad puede entenderse como un estatus moral, un derecho incontestable a ser tratado con respeto. Lo que parece preocupar a detractores como Francis Fukuyama es que, introduciendo nuevos tipos de seres humanos mejorados, esto podría causar que humanos discapacitados o, incluso humanos en general, perdieran parte de su estatus moral, poniendo así en peligro los valores de libertad y democracia, así como los principios de igualdad por los que se debe regir la sociedad. La réplica realizada por Bostrom remarca que, si en nuestra historia reciente el estatus moral de ciertos colectivos (mujeres, personas de color, etc.) se han visto equiparados, de la misma manera, será necesario crear estructuras sociales más inclusivas que resulten efectivas para toda la sociedad, incluyendo también la dignidad de los posthumanos, rechazando que la dignidad sea exclusiva del ser humano convencional (Bostrom 20005, pp. 209-210).

5) Relacionado con lo expuesto anteriormente, por otra parte, el filósofo Jürgen Habermas afirma que la democracia funciona siempre y cuando la ciudadanía acepte el derecho de sus conciudadanos a participar, basándose en que los ciudadanos son iguales en cuanto a sus capacidades. Actualmente, los niños o animales no forman parte de esto al no poseer la misma capacidad de razonamiento. Esto hace pensar a Habermas que, si los posthumanos “superaran” cognitiva o emocionalmente a los humanos, la sociedad podría fracturarse, dando lugar a uno de los temores más incipientes respecto al transhumanismo, la desigualdad (Lilley 2012, p. 23).

6) El temor a que el desarrollo transhumanista sea inaccesible y esto pudiera degenerar en una noocracia o en una aristocracia que fragmentara la sociedad es el mayor problema al que se enfrentan los transhumanistas. El sociólogo Stephen J. Lilley propone una comparación muy interesante sobre la burocracia y la metáfora de “La Jaula de Hierro”, de Max Weber, con visiones más futuristas como la de Aldous Huxley en su obra *Un mundo feliz*, en la cual se lleva a cabo un totalitarismo gubernamental mediante la utilización de la tecnología, la bioingeniería y las drogas.



“Bioengineering cage”, lo denomina el autor. Lilley también nos muestra la visión de Leon Kass, quien cree que la sociedad consumista promueve una “suave deshumanización” mediante el uso de la ciencia y la tecnología que los complejos capitalistas podrían utilizar para generar dependencia. Esto no debería ser una preocupación siempre y cuando se respeten los derechos de los ciudadanos y por ello, apela a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, invitando a hacer de los artículos 3, 12, 18 y 27 una ley universal (La Declaración Universal de Derechos Humanos, S.F.)<sup>1</sup>. Lilley nos deja claro que, además de lo anteriormente expuesto, es necesario que el estado intervenga para asegurar una distribución universal de la tecnología (Lilley 2012, pp. 7-8).

7) Sin duda, uno de los mayores detractores del transhumanismo es Francis Fukuyama. Su hipótesis defiende el final de la historia y el triunfo definitivo del capitalismo. El final de la historia consiste en la culminación de la competición entre sistemas político-económicos diferentes, pues según él, el sistema capitalista es el que mejor se ajusta a la naturaleza humana, es mucho más realista que sus competidores. Considera que el único peligro que acecha al capitalismo y por consiguiente, a la naturaleza humana, es la biotecnología. Afirma que la biotecnología amenaza con cambiar la naturaleza humana misma, con lo que el capitalismo perdería su adaptación y la historia se pondría en marcha de nuevo, generando inestabilidad (Fukuyama 2002, p. 116). Teme, en esencia, que el auge transhumanista desemboque en el totalitarismo, teme la pérdida de libertad.

Fukuyama afirma que “No tenemos que considerarnos esclavos del progreso tecnológico inevitable cuando ese progreso no sirve a fines humanos. La verdadera libertad es la libertad de las comunidades políticas para proteger sus valores predilectos y esa es la libertad que tenemos que ejercer en relación a la revolución tecnológica actual”. A lo que Jesús Mosterín replica “Con perdón de Fukuyama, la verdadera libertad es la libertad de los individuos, no la fantasmal «libertad de la comunidad política» [...] en esta polémica es Fukuyama el que está tratando de restringir la libertad de los demás, mientras que nadie trata de restringir la libertad de Fukuyama. Nadie pretende que Fukuyama se ponga a investigar o a elegir sus hijos, si él no lo desea” (Mosterín 2006, pp. 34-35).

<sup>1</sup> Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Artículo 3: Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona.

Artículo 12: Nadie será objeto de injerencias arbitrarias en su vida privada, su familia, su domicilio o su correspondencia, ni de ataques a su honra o a su reputación. Toda persona tiene derecho a la protección de la ley contra tales injerencias o ataques.

Artículo 18: Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así

8) Relacionado con la posible pérdida de estabilidad social de la que nos habla Fukuyama, Bostrom, en su artículo “In defense of posthuman dignity”, nos habla sobre el temor al desemboque de violencia entre humanos y posthumanos. A lo largo de la historia de la humanidad la sociedad siempre se ha encontrado con el riesgo de que otros humanos, movidos por intereses ajenos a la sociedad, ejerciera algún tipo de violencia contra ésta. Para luchar contra ello se encuentran las instituciones, las cuales no dependen de que todos sus ciudadanos tengan las mismas capacidades. Las sociedades modernas y pacíficas incluyen un gran número de personas con capacidades disminuidas, las cuales conviven con otras personas excepcionalmente talentosas, ya sea física o intelectualmente. La aparición de personas con capacidades mejoradas mediante la tecnología en una sociedad que ya muestra diversidad entre las capacidades de sus individuos no significaría el fin de la sociedad tal y como la conocemos (Bostrom 2005, pp. 206-208).

En el presente apartado se han mostrado diferentes hipótesis que demuestran la necesidad de la ética en el transhumanismo. Destacando las visiones de Fukuyama, Lilley y Kass anteriormente descritas, éstas comparten interés, pero la posición que adopta Fukuyama parece poco plausible. Contrasta notablemente con la actitud que adopta Lilley ya que, aunque hablan, en definitiva, de hegemonía y desigualdad, Lilley lo hace en un contexto mucho más realista y actual, sin caer en el tremendismo.

## 6. Conclusión.

De cara a responder si la tecnología, enfocada desde el punto de vista transhumanista, supone o no un peligro para la sociedad, en primer lugar, se habló sobre la aparición del pensamiento transhumanista, así como del concepto de transhumanismo y posthumanismo. Acto seguido, se plantearon teorías sobre la naturaleza del ser humano y la herencia del pensamiento transhumanista. Si recapitulamos, el transhumanismo hereda el pensamiento racionalista, pero su preocupación por el bienestar del ser humano y su desarrollo es de carácter utilitarista, como hemos podido observar a través del estudio del transhumanismo en la actualidad.

Mediante la lectura de sus detractores, destaca cómo prevalece el temor a nuevas formas

como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.

Artículo 27: Toda persona tiene derecho a tomar parte libremente en la vida cultural de la comunidad, a gozar de las artes y a participar en el progreso científico y en los beneficios que de él resulten.

de lo que hemos expuesto anteriormente en el apartado “La naturaleza del ser humano y el pensamiento transhumanista”, de que el transhumanismo degenera a la sociedad, haciendo que impere en esta la desigualdad. Por ello es necesario que el pensamiento transhumanista conste de una serie de valores éticos que aseguren la integridad de la sociedad. Como medida se realiza un llamamiento a la Declaración Universal de los Derechos Humanos, estableciéndolos como una ley universal.

Finalmente, cabe destacar la idea de que el transhumanismo se nutre de la razón crítica, se preocupa de la sociedad, así como de la singularidad de sus individuos y trata de

maximizar los beneficios que se pueden obtener mediante la tecnología. Pero para que todo esto se produzca es necesaria la maduración de la sociedad, además del derecho al acceso universal de la tecnología, lo que permitirá que ésta se desarrolle en todas sus potencialidades.

#### Para seguir leyendo:

Savulescu, J. y Bostrom, N. (2008), *Human Enhancement Ethics: The State of the Debate*. Oxford University Press: Oxford.

Lilley, S. J. (2012), *Transhumanism and Society: the social debate over human enhancement*. Dordrecht: Springer Science & Business Media.

### Referencias bibliográficas

- Bostrom, N. (2004), “Transhumanism: The World’s Most Dangerous Idea?”, *Foreign Policy*.
- Bostrom, N. (2005), “Transhumanist Values”, Frederick Adams, ed., *Review of Contemporary Philosophy*; vol. 4, no.1-2, 87-101.
- Bostrom, N. (2005), “A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology*: Vol. 14 (1), 1-25.
- Bostrom, N. (2005), “In defense of posthuman dignity”, *Bioethics*: Vol. 19 (3), 202-2014.
- Bostrom, N. (2008), “Why I want to be a posthuman when I grow up”, en Bert Gordijn and Ruth Chadwick, eds., *Medical Enhancement and Posthumanity*, Springer; pp. 107-137.
- Cortina Orts, A. (2013), *¿Para qué sirve realmente la ética?* Barcelona, Paidós Ibérica.
- Fukuyama, F. (2002), *Our Posthuman future*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- Huxley, J. (1968), “Transhumanism”, *Journal of Humanistic Psychology*: 8.1, 73-76.
- Lilley, S. J. (2012), *Transhumanism and Society: the social debate over human enhancement*. Dordrecht: Springer Science & Business Media.
- Moore, M. (2009), “True Transhumanism”, *Global Spiral*, consultado el 25 de Abril, 2017, <http://www.metanexus.net/essay/h-true-transhumanism>.
- Mosterín, J. (2006), *La naturaleza humana*, Espasa Calpe.
- Cabrero, J. R. (2016), “Las propuestas éticas y sociales del Transhumanismo y los Derechos Humanos”, *Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política*: 2-38.
- Savulescu, J. y Bostrom, N. (2008), *Human Enhancement Ethics: The State of the Debate*. Oxford University Press: Oxford.
- Suárez, C. S., & Villalobos, K. (2011), “La ética social y la dignificación de la vida humana: Un alcance epistémico en la sociedad”, *Clío América*: 5(9), 99-111.
- Transhumanity Philosophy (s.f.), [www.humanityplus.org/philosophy/](http://www.humanityplus.org/philosophy/), visitado el 24 de enero de 2019.
- Transhumanist Party (s.f.), <http://transhumanist-party.org/>, visitado el 24 de enero de 2019.
- Singularity University (s.f.), <https://su.org/>, visitado el 24 de enero de 2019.
- La Declaración Universal de Derechos Humanos (s.f.), <http://www.un.org/es/universal-declaration-human-rights/>, visitado el 24 de enero de 2019.

**Víctor Pimentel Naranjo:** Graduado en Ingeniería de la Salud con mención en Ingeniería Biomédica por la Universidad de Málaga, España. Realicé una estancia de seis meses en el extranjero, en la Universidad Nacional de Incheon, en Corea del Sur. Actualmente curso un Máster en Ingeniería Biomédica, Gestión e Innovación en Tecnologías Sanitarias (en inglés), por la Universidad Politécnica de Madrid, España.



Recibido 21/4/2019. Aprobado 30/5/2019. Visto Bueno: 11/7/2019.



## CRÍTICA Y ROL DEL INTELLECTUAL EN EL PENSAMIENTO DE ENRIQUE DUSSEL. CONTRAPUNTOS J. RANCIÈRE

Juan García  
[jdgar.92@gmail.com](mailto:jdgar.92@gmail.com)

En el presente trabajo proponemos llevar adelante una revisión de la idea de “crítica” y del rol del intelectual que en ciertas intervenciones sostiene Enrique Dussel. Para hacerlo reconstruiremos brevemente su propuesta de filosofía “analéctica”, como pensamiento crítico y praxis liberadora, a fin de ponerla en diálogo y tensión con la revisión de ciertos supuestos de la “teoría crítica” que propone Jacques Rancière. Nuestra hipótesis es que este cruce puede resultar fructífero para evidenciar cómo ciertos aspectos problemáticos del planteo de Dussel, en relación a su idea de “crítica” y la tarea del intelectual, suponen la reproducción de cierta lógica colonial que opera en su discurso.

Palabra claves: filosofía de la liberación - tradición crítica - colonialidad - igualdad - movimientos sociales

### CRITIC AND ROLE OF THE INTELLECTUAL IN THE THOUGHT OF ENRIQUE DUSSEL. COUNTERPOINTS WITH J. RANCIÈRE

In the present document we propose to make a revision of the idea of "critical" and of the role of the intellectual, which in certain interventions Enrique Dussel sustains. For that, we will reconstruct his idea of "analytical philosophy", as critical thinking, to put it in dialogue and counterpoint with some ideas of Jacques Ranciere around the critical tradition. Our hypothesis is that this exchange can be fruitful to show how certain problematic aspects of Dussel's approach, in relation to his idea of "criticism" and the intellectual's task, suppose the reproduction of certain colonial logic in his discourse.

Keys-words: philosophy of liberation - critical theory- coloniality - equality - social movements

#### 1. Introducción<sup>2 3</sup>

En el presente trabajo pondremos en diálogo y contrapunto a dos figuras de relevancia en el pensamiento político contemporáneo: Enrique Dussel y Jacques Rancière. Si bien, ambos

pertenecen a tradiciones filosóficas distintas y sus búsquedas resultan –en muchos sentidos– inconmensurables, lo que intentaremos es abrir un espacio de diálogo, o mejor, un *desacuerdo* para tensar y pensar un problema: el rol de la crítica y de los intelectuales en los movimientos

<sup>2</sup> La imagen de Rancière esta sacada de <https://www.theclinic.cl/2016/12/04/jacques-ranciere-la-extrema-derecha-esta-volviendo-a-ser-exitosa-en-su-evocacion-de-simbolos-identitarios-muy-primitivos/> y el autor es Denis Isla.

<sup>3</sup> La imagen de Dussel esta sacada del sitio <https://www.elsiglodetorreon.com.mx/noticia/fotos.php?nota=1245209#f2> y allí dice que esa fotografía es de la Secretaría de Cultura de Ciudad de México.



sociales y plebeyos. Nuestra intención es poner en diálogo y contrapunto la propuesta de “filosofía analéctica” de Dussel, como pensamiento crítico y “pedagógica de la liberación”, con la revisión de la teoría crítica que propone el filósofo francés, Jacques Rancière, en distintos escritos. Nuestra hipótesis es que este cruce puede resultar fructífero para evidenciar cómo ciertos aspectos problemáticos del planteo de Dussel en, torno a su noción de crítica y al rol que asigna intelectual, suponen la reproducción de cierta lógica colonial que subyace en su discurso. La finalidad de este escrito no es otro que *abrir* ciertos problemas inherentes a una posición y sus efectos prácticos.

## 2. Dussel: el filósofo crítico y sus pobres.

Enrique Dussel es, sin dudas, uno de los representantes más significativos de la Filosofía de la Liberación. A diferencia de otros, su pensamiento siempre se concibió inscripto en este movimiento y fue a lo largo del tiempo abordando nuevas temáticas y perspectivas que le permitieron ir revisando ciertas cuestiones de su filosofía. No obstante, compartimos con Patricia González, que, a partir de su primera gran obra, *Para una Ética de la Liberación latinoamericana* (1973), Dussel asienta las bases de lo que será su filosofía “analéctica” o de la Alteridad, la cual –si bien en obras posteriores será complejizada y en parte modificada– contendrá ciertos elementos y categorías que continuarán operando como “núcleo racional” del pensar dusseliano (González, 2014:47). Proponemos, entonces, rastrear allí su concepción de crítica y el rol que le adjudica al intelectual.

En esta ambiciosa obra, Dussel, sistematiza por primera vez una serie de reflexiones que desde los años ´60 venían madurando en sus escritos. Replicando un movimiento común a los “filósofos de la liberación”, nuestro autor parte de una crítica a la filosofía moderna y la necesidad de su superación. Para Dussel, en la ontología moderna se expresa la relación intrínseca entre el sujeto ilustrado y el poder colonialista europeo: el *ego cogito* cartesiano, como subjetividad autocentrada, logocéntrica y constituyente del mundo, no es sino la expresión del *ego conquiró* cortesano, como voluntad de poder colonialista, cuya violencia “incluyó” a los “otros americanos” en un Sistema-Mundo capitalista por él constituido (Dussel, 1973b:112).

La superación del paradigma moderno implica poder pensar más-allá del Sistema totalitario y colonialista de lo Mismo. Para ello Dussel retoma la senda de Emmanuel Levinas, quien con su obra *Totalidad e Infinito*, le permite ensayar una metafísica de la Alteridad a partir de plantear como instancia originaria, no un Yo

abierto al sentido, sino un “cara-cara” inmediato; la irrupción del “rostro del Otro” como condición de posibilidad de todo sentido y de un pensar crítico. Este “cara-cara” originario, donde la aparición del Otro interpela y provoca, abre una relación sensible entre dos “exterioridades” irreductibles (Yo-Otro), encontradas en un “rostro-a-rostro” (Dussel, 1973b:160). Para Dussel esta exterioridad del Otro se torna fundamental porque habilita un espacio ético al reclamar una relación donde no se lo cosifique ni transforme en un medio de mi proyecto de mundo. (Dussel, 1973b:167-170). Esto hace necesario postular otra manera de filosofar, que no niegue ni subsuma la alteridad, sino que da cuenta de que “el ser se dice de muchos modos”. Lo que Dussel denominará “método analéctico” (Dussel, 1973b:161).

Este método abre un modo de pensar “desde América Latina y desde la ana-logía” que permite superar a Levinas. A diferencia del filósofo europeo, para quien el “Otro es absolutamente Otro”, para Dussel “el Otro es América Latina con respecto a la Totalidad europea, es el pueblo pobre y oprimido respecto a las oligarquías dominadoras” (Dussel 1973b: 161). He aquí la reorientación geopolítica que hace el argentino del momento levinasiano. En su filosofía, el Otro va a ser onticamente identificado de manera analógica a partir de distintas dimensiones de exterioridad y opresión en relación al Sistema capitalista vigente en las periferias. De este modo, el Otro se pluraliza; los “otros” son aquellos que están *más allá* del sistema machista, pedagógico, económico y político imperante y por tanto quienes pueden transformarlo. Es América Latina respecto al poder colonial europeo y anglosajón, y es el “bloque” de los oprimidos en relación con las oligarquías locales que median con los residuos de colonialismo- (Dussel, 2011:122).

En la exterioridad de los otros Dussel encuentra el sujeto de la liberación; son los oprimidos, los pobres (*pauper*), cuya exterioridad no es sólo política y económica al Sistema, sino ante todo ética y cultural. El “ethos” o la “cultura popular” constituye “el centro más *incontaminado e irradicativo* de la resistencia” (Dussel 1980:83). A los oprimidos, es decir, aquellos que no pueden reproducir plenamente la vida misma en el sistema vigente, se les opone el “bloque hegemónico del poder” cuya “cultura imperial” los niega y busca impedir su conformación como bloque hegemónico alternativo.

Esta coexistencia fractura el cuerpo social y crea un campo de tensiones, donde juegan las relaciones de dominación, colonialidad y poder. Para Dussel, el problema de la liberación radica en la dificultad de la articulación de los oprimidos (cuyas demandas son diferenciales, pero análogas, semejante) para crear un “pueblo”, un “bloque

social de los oprimidos”. Esta dificultad se debe, entre otras cuestiones, a que el Sistema colonialista ha “inyectado” cultura dominante e imperial (en forma de “cultura de masas”) en los oprimidos, alienándolos. Es por eso que, si bien “es el pueblo quien se libera”, no puede hacerlo sin la mediación de la “crítica” (Dussel, 2011: 150-151). La filosofía de la liberación debe, no sólo partir de escuchar la revelación de la voz del Otro, sino también efectuar a partir y con ella un trabajo crítico. En este sentido, Dussel sostiene que el método analéctico debe ser, en primera instancia, una “pedagógica”: una relación filósofo-maestro/pueblo-discípulo- (Dussel, 1973b: 171).

La “pedagogía de la liberación”, a diferencia de la “pedagogía opresora”, debe partir siempre de la relevación y la escucha de la palabra del oprimido, a fin de poder “interpretarla adecuadamente” y descubrir su carácter creativo, su aspecto novedoso. De este modo, comienza con la irrupción de la palabra de los “otros” y el silencio del filósofo. En este primer “saber-oír”, hay un reconocimiento de la novedad irreductible de la palabra del pueblo, aunque esta aparezca todavía como incomprendible por su “origen distinto”. Gracias a este trabajo de escucha, el filósofo-maestro podrá situarse en la exterioridad del Sistema y llevar adelante su tarea crítica e interpretativa (Dussel, 1980: 53). En este sentido, Dussel define a la filosofía de la liberación como el “saber pensar reduplicativamente esa palabra inyectándole *conciencia crítica* del filósofo” (Dussel, 1973b: 169). La mediación de la crítica, que “inyecta” el filósofo, hace posible el pasaje de una palabra confusa hacia su interpretación adecuada, clarificándola: “La filosofía debe descubrir en América su función liberadora, profética, debe anticiparse al proyecto del pueblo, no para suplir su preocupación sino para devolverle el proyecto iluminado, clarificado, re-creado y criticado” (Dussel, 1973a:155).

La crítica del “filósofo-profeta” hace posible esclarecer “la voz latinoamericana” e iluminar su proyecto liberador, porque es la que permite discernir la “cultura popular” de los rasgos coloniales que impregnan las concepciones y prácticas de los oprimidos (“cultura de masas”) (Dussel, 1980:54). La crítica es ante todo capacidad de discernimiento y separación, y es esencial para llevar a cabo una purificación en el proyecto político de un pueblo que es leído desde su falta:

Al pueblo le falta (si no le faltara no sería necesaria la pedagógica) discernir en lo que ya tienen, entre lo que les ha introyectado el sistema (y no lo son sino por alienación) y lo que en realidad son- (Dussel, 1980:53).

El rol que juega la crítica es justamente ser la “interpretación adecuada” de lo “popular”, que

supone el discernimiento de aquellos elementos coloniales impuestos por la “cultura de masas” que perpetúan la dominación y el desconocimiento de sí. Esa mediación crítica será reservada, en el planteo de Dussel, para “una nueva elite”: los intelectuales orgánicos o “analécticos”: “La filosofía de la liberación como filosofía crítica de la cultura debía generar una nueva elite cuya ilustración se articulara a los intereses del bloque social de los oprimidos” (Dussel: 2015: 7).

En textos más actuales, es posible observar que Dussel sostiene aún esta imagen y rol del filósofo o del intelectual crítico. Por cuestiones de espacio nos limitaremos brevemente sólo a un artículo titulado “Transmodernidad” (2015), donde aborda la temática de la diversidad cultural y las condiciones de posibilidad de un verdadero diálogo decolonial entre las distintas culturas. Aquí el proyecto transmoderno como proceso de descolonización requiere de la problematización y crítica de cada cultura particular. Ahora bien, al señalar las condiciones para ello: afirmación de la propia cultura, crítica de sus rasgos opresivos, interpretación de sus signos y diálogo crítico con las demás culturas alternas, vemos que el filósofo o el intelectual crítico, ahora de cada cultura transmoderna, vuelve a ocupar un lugar central. Es *él* el verdadero sujeto del diálogo, porque sigue siendo *él* el sujeto de la crítica. “El diálogo intercultural presente (...) es ante todo el diálogo entre los creadores críticos de su propia cultura (intelectuales de la “frontera”, entre la propia cultura y la Modernidad)” (Dussel, 2015:24) .

La filosofía dusseliana al reservar la *crítica* a los intelectuales niega toda autonomía emancipatoria de los movimientos sociales y los oprimidos, a la vez que mantiene una idea clásica del filósofo o intelectual como aquel que mediante la crítica devela a los dominados lo que estos no pueden ver. Creemos que las reflexiones de Rancière pueden servirnos para re-pensar estos aspectos problemáticos.

### 3. Rancière y la revisión de la tradición crítica.

El pensamiento de Jacques Rancière constituye una búsqueda singular y compleja dentro de la filosofía contemporánea francesa. Su filosofía puede ser leída como una invitación radical a “creer” en la igualdad de cualquiera con cualquiera y sacar todas las consecuencias de esta creencia. Aquí nos detendremos solamente en un aspecto que nos interesa para la discusión con Dussel: la revisión (y rechazo) que propone de cierta tradición crítica.

Este rechazo se encuentra presente a lo largo de toda su obra. Su primer libro, *La lección de Althusser* (1974), ya prefiguraba los aspectos centrales de esta posición. Allí Rancière arremetía

principalmente contra la distinción althusseriana entre ciencia e ideología, que condenaba a los agentes de la producción a crear su propia “mistificación” y a vivir en el mundo de las apariencias, mientras que reservaba el privilegio de ver lo “oculto” al intelectual “científico” marxista. Posteriormente, este rechazo se extenderá en su crítica a autores como Marx, Sartre, Bourdieu, Debord, entre otros. (Rancière, 2013).

Vale aclarar que la crítica de Rancière a estos intelectuales, no radica tanto en el intento de marcar sus errores teóricos y de proponer una visión más adecuada de “como son las cosas”, sino que consiste más bien en ver qué “reparto de lo sensible” -que sistema de evidencias y distinciones sensibles- configuran sus afirmaciones y razones, sus discursos teóricos. Entendemos que en sus análisis busca articular al menos dos supuestos que percibe como comunes a las teorías de estos autores.

En primer lugar, para Rancière, estas concepciones refuerzan el supuesto de que los dominados no pueden salir por ellos mismos del modo de ser y de pensar que impone el sistema de la dominación, y que esta imposibilidad radica en que ignoran o están desposeídos del saber sobre las causas de su dominación- (2013: 11). En efecto, estos autores dedican gran parte de sus escritos a describir y explicar cómo funcionan los mecanismos de dominación y cómo producen un “reconocimiento” o “naturalización” en los agentes sociales que es a su vez un desconocimiento de las “causas profundas” de la dominación y un “olvido” de su arbitrariedad. La tradición crítica se encarga sobre todo de buscar y explicar las formas de la cooptación colectiva que producen, o las ilusiones de la ideología o la necesidad de los *habitus* sumisos incapaces de volver reflexivamente sobre sí. La emancipación pasa entonces por una “toma de conciencia”, por un conocimiento de las causas de la dominación, que sólo la ciencia crítica puede brindar. A partir de este primer supuesto, se sigue naturalmente el segundo. Estas concepciones sostienen un privilegio del saber o la crítica reservado para un grupo específico, los intelectuales críticos; únicos capaces de ver lo oculto real tras el mundo de las apariencias, de “descifrar” la realidad de la dominación y, por tanto, de definir las condiciones de la transformación social. En resumen, con estos supuestos, la tradición crítica sostendría que aquellos que necesitan de la crítica son, a la vez, incapaces de formularla por ellos mismos, y por tanto precisan de una instancia externa que se las provea.

El problema radica, para Rancière, en que estas concepciones no hacen sino configurar y reproducir un “reparto de lo sensible”, que distribuye las competencias (sabios/ignorantes,

capaces/no capaces) según lugares y funciones sociales. Esta repartición, aparte de no problematizar su propia génesis, constituye la configuración de un arriba-abajo que legitima las jerarquías en la autoridad del saber y en una simbolización que, paradójicamente, despotencia y despolitiza a los sujetos que deben llevar a cabo la *praxis* transformadora. Para la tradición crítica, los dominados aparecen como víctimas, seres infantilizados o a veces cómplices de los mecanismos que los someten (aparatos ideológicos, *habitus*-violencia simbólica, cultura de masas, etc.) De este modo, el propio discurso crítico configura una serie de dispositivos identitarios (victimización, infantilización o culpabilización) que conducen a verificar la incapacidad de estos sujetos de salir del círculo de la dominación por ellos mismos. Lo cual lleva necesariamente a postular un modo de relación dependiente y jerárquica entre el sabio crítico y el ignorante.

### 3. La lección de Dussel

Creemos que la filosofía de Dussel, al menos en los textos examinados, comparte de algún modo estos supuestos de la tradición crítica que Rancière cuestiona. En las reflexiones de Dussel puede hallarse una conceptualización que identifica a los sujetos populares bajo dos aspectos ambivalentes. Por un lado, aparecen como “exterioridad” al Sistema y portadores de una identidad cultural con un *ethos* capaz de superarlo, y en tensión con este rasgo, son caracterizados como seres alienados por la “cultura de masas”. La crítica que proporciona el método analéctico contribuiría a purificar y restaurar la identidad cultural alienada, abriendo así el proceso de liberación. La posición de Rancière puede servirnos para reexaminar esta doble conceptualización, esclareciendo que, en ella, sigue operando bajo la noción de “crítica”, una topología colonial de pensar las relaciones con los otros que los despotencia e idealiza.

Esta topología establece un reparto entre aquellos que, por su posición, son capaces de crítica (“intelectuales orgánicos”) y aquellos que la deben recibir (“oprimidos”, “masa”) porque el sistema les ha “inyectado” la alienante “cultura de masas”. Este reparto clave en el planteo dusseliano, entre los capaces que poseen la crítica y los incapaces que la necesitan, determina un orden de posiciones en su filosofía que sólo encuentra su legitimidad en una supuesta autoridad del saber. Por ello el “intelectual crítico” le cabe la misión “profética” de liberar de las ilusiones ideológicas a los sujetos que las reproducen y padecen, pero no pueden verlas al estar atrapados en los mecanismos de dominación, en el fetichismo ideológico del sistema.



El problema, entonces, radica en que el “método” de la liberación en la filosofía de Dussel parece reproducir la misma lógica colonial que promete abolir: para liberarse del poder colonial, los oprimidos deben someterse a la autoridad del saber reservada a los intelectuales críticos. Entre el Sistema colonialista, que “inyecta” en la “conciencia” de los oprimidos elementos “coloniales”, y quien pretende “inyectarle crítica” para emanciparlos (Dussel, 1973b: 169), sobrevive el mismo prejuicio y la misma lógica desigualitaria que legitima y reproduce el núcleo de la colonialidad: el otro es incapaz de pensar por sí; por tanto, debe subordinar su inteligencia, su capacidad y potencia a otro. La lógica colonial, queda así intacta.

#### Para seguir leyendo:

El sitio de Enrique Dussel, donde se encuentra disponible mucho material del autor [https://enriquedussel.com/Inicio\\_cas.html](https://enriquedussel.com/Inicio_cas.html)

La entrevista a Jacques Rancière <https://www.milenio.com/cultura/laberinto/jacques-ranciere-la-politica-es-imaginacion>

Castro-Gómez Santiago, (1996) “*Crítica a la razón latinoamericana*” Puvill-Editor. Barcelona.

Rancière, Jacques (2005) Sobre la importancia de la Teoría Crítica para los movimientos sociales actuales, en “Estudios visuales: Ensayo, teoría y crítica de la cultura visual y el arte contemporáneo” ISSN 1698-7470, N.º. 7, 2009, págs. 81-90

## Bibliografía

Dussel, Enrique (1973a) *Para una Ética de la Liberación latinoamericana*, tomo I. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

-- (1973b) *Para una Ética de la Liberación latinoamericana*, tomo II. Buenos Aires, Siglo XXI Editores.

-- (1980) *Pedagógica de la Liberación*. Bogotá, Nueva América.

-- (2011) *Filosofía de la Liberación*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

--(2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Akal.

González San Martín, Patricia (2014) “La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la analéctica”, en *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas*, 16 (2) 45-52.

Rancière, Jacques (2013) *El filósofo y sus pobres*. Bs As. Universidad Nacional Sarmiento.

**Juan Diego García:** (jdgarc.92@gmail.com) Profesor de Filosofía por la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Docente de la Universidad Católica de Santa Fe (UCSF). Investiga y trabaja temas y problemas relacionados al pensamiento político contemporáneo.



Recibido: 15/5/2019. Aprobado: 4/6/2019. Visto Bueno: 11/7/2019.



Colección digital de la British Library. Wikimedia

## LA TRADUCIBILIDAD EN “COMMENSURABILITY, COMPARABILITY, COMMUNICABILITY” DE THOMAS S. KUHN: UNA MIRADA FUNCIONALISTA

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

En “Commensurability, Comparability, Communicability” (CCC), Kuhn (1990) sostiene que ha estado utilizando “incommensurabilidad” metafóricamente para referirse a “intraducibilidad”. Asimismo, presenta una caracterización particular de la traducción y serie de reglas para garantizar la validez de una “traducción” entre teorías. En este artículo exploro algunas tensiones en la conceptualización de “traducción” en CCC que emergen de consideraciones socio-pragmáticas sobre la traducción en el propio discurso kuhniano.

Palabras clave: incommensurabilidad; intraducibilidad, teoría funcionalista de la traducción, Thomas S. Kuhn

### TRANSLATABILITY IN THOMAS S. KUHN’S “COMMENSURABILITY, COMPARABILITY, COMMUNICABILITY”: A FUNCTIONALIST PERSPECTIVE.

In “Commensurability, Comparability, Communicability” (CCC), Kuhn (1990) claims he has been using “incommensurability” metaphorically, to refer to “untranslatability”. He also presents a particular characterization of “translation”, as well as a series of guidelines to account for the validity of a translation between theories. In this paper I explore some tensions in Kuhn’s conceptualization of “translation” emerging from socio-pragmatic considerations on translation found in Kuhn’s own discourse.

Keywords: incommensurability, untranslatability, functionalist theory of translation, Thomas S. Kuhn

#### Presentación<sup>4</sup>

Actualmente, la(s) tesis de la incommensurabilidad de Thomas S. Kuhn parece(n) haber perdido su interés (Gupta 2015); se habla de su “fallecimiento” (Sankey 2016), de intentar una (aunque modesta) recuperación (Margolis 2016), o de la necesidad de salvarla (Sayeed 2019). En cuanto a su recepción inmediata, la obra de Kuhn muestra que los debates sobre la incommensurabilidad se enmarcan en la discusión y las

agendas realistas y relativistas, que era lo verdaderamente estaba en juego en estos debates.

Estos debates y estas agendas no tienen lugar en el presente artículo, como tampoco hacer una nueva historia de los avatares conceptuales de la incommensurabilidad. El foco del presente trabajo es abordar, desde las teorías de la traducción, un momento en la reflexión kuhniana sobre la incommensurabilidad, que corresponde a un momento de historia reciente de la historia y filosofía de la ciencia: su tesis de la incommensurabilidad semántica

<sup>4</sup> Agradezco a la Prof. Dra. María Laura Martínez por su atenta lectura y comentarios a este trabajo.

tal como aparece en “Commensurability, Comparability, Communicability” (Kuhn 1990, en adelante CCC).

En la limitada extensión de este artículo, me propongo explorar algunas tensiones en la conceptualización de “traducción” de Kuhn en CCC, y señalar sus posibles consecuencias, para pensar en pérdidas y ganancias más allá de los textos traducibles o no. Parto de la premisa que ciertos intersticios del texto, donde se realiza tiene lugar “la tarea del traductor” --la expresión es el título de un célebre escrito de Benjamin (1923)--, *dejan pasar* cuestiones ideológicas en los textos científicos: desde estos espacios pueden legitimarse y reproducirse, en los distintos ámbitos y niveles de la comunicación científica, en la enseñanza de ciencias, en los libros de texto, en discursos mediáticos o de la cultura popular, posturas que sirven a intereses de grupos no necesariamente científicos pero que sí pueden impactar el desarrollo y la percepción pública de la ciencia.

En “Commensurability, Comparability, Communicability” (en adelante CCC), Kuhn (1990) intenta responder a quienes sostienen que una consecuencia de la inconmensurabilidad es hacer imposible la comunicación o aún la comparación entre paradigmas. Con este propósito, desarrollará un argumento que tiene tres ejes (Chen 1997): un eje lingüístico (la teoría de clases), un eje cognitivo (el aprendizaje de una nueva lengua) y un eje epistemológico (la discusión sobre la racionalidad del desarrollo científico). Marcando un corte con su postura anterior, Kuhn comienza CCC afirmando que el término *inconmensurabilidad* debe ser entendido en sentido metafórico, y que el término literal para describir el problema de comunicación entre dos paradigmas luego de una revolución científica es *intraducibilidad*.

Kuhn afirma que hasta ese momento había utilizado el término “inconmensurabilidad”, que había tomado prestado de la matemática en su sentido de “*no common measure*” (CCC: 36). Aplicado a las teorías científicas, sostiene ahora, “*the phrase ‘no common measure’ becomes ‘no common language’*” [la frase ‘sin medida común’ deviene ‘sin lenguaje común’] (CCC: 35-36); por lo tanto que dos paradigmas son inconmensurables significa literalmente “*there is no language, neutral or otherwise, into which both theories, conceived as a set of sentences, can be translated without residue or loss*” [no hay lenguaje, neutral o de ningún tipo, en el que ambas teorías, concebidas como un conjunto de enunciados, pueden traducirse sin residuo o pérdida] (CCC:36).

Al intentar delimitar el sentido de “traducción” para que “intraducibilidad” se aplique literal y no problemáticamente a lo que anteriormente llamaba inconmensurabilidad – para caracterizar la *traducción perfecta* – se establecen una serie de criterios para determinar qué es y qué no es traducción, de modo que se reducen los lenguajes a léxicos, la traducción a cadenas de palabras, y se elimina toda acción del traductor sobre el texto. Una lectura *literal* de CCC nos podría llevar a pensar que la intraducibilidad entre paradigmas cae en la petición de principios – o aún que se trata de una trivialidad: Kuhn plantea la intraducibilidad como el término literal vehiculado por la supuesta metáfora de la inconmensurabilidad, define traducibilidad como equivalencia perfecta, y declara que cuando no se cumplen estas condiciones estamos frente a un caso de inconmensurabilidad.

Sin embargo, un rasgo característico de los textos de Kuhn es su estilo coloquial, como si estuviera a la vez desarrollando sus argumentos, respondiendo a críticos (explícitos o no), intentando persuadirlos ilustrando sus argumentos con ejemplos (que suelen repetirse a lo largo de su obra) y reformulando sobre la marcha sus ideas en este “diálogo” con un lector real o construido. Este tipo de escritura es sumamente rica para explorar en profundidad las tensiones subyacentes al texto que emergen con claridad en el marco de las teorías funcionalistas de la traducción –en este caso, los deslizamientos semánticos de “traducción” --algunas veces utilizado para referir a un producto, otras para referir a un proceso o práctica--, las constantes alusiones al contexto sociopragmático en el cual *tiene lugar* la traducción, introduciendo variables como los actores involucrados en la traducción, que (se) vuelven sobre cuestiones ya planteadas en SSR y que Thomas Kuhn retoma constantemente en sus escritos -- problemas epistemológicos y éticos involucran a la Historia y Filosofía de la ciencia dado su poder como discurso legitimador de posturas *whiggistas* y reproductor de la concepción heredada de la ciencia.

### La traducción como producto y como proceso en CCC

En tanto producto, la traducción para Kuhn (CCC:38) es un texto que consiste “*exclusively of words and phrases that replace (not necessarily one-for-one) words and phrases in the original*” [exclusivamente de palabras y frases que reemplazan (no necesariamente una a una) palabras y frases en el original]. No puede entonces contener paratextos: “*glosses and translator’s prefaces are not part of the translation*” [las glosas y prefacios del traductor no son parte de la traducción] (CCC:38).

El texto traducido debe conservar el sentido de los términos, pero sobre todo debe preservar la referencia para garantizar lo fundamental para Kuhn en CCC, la preservación de las taxonomías: “*Taxonomy must, in short, be preserved to provide both shared categories and shared relationships between [languages]. Where it is not, translation is impossible*” [La taxonomía debe, en síntesis, preservarse para proporcionar tanto categorías compartidas como relaciones compartidas entre (lenguajes). Cuando no lo es, la traducción es imposible.] (CCC: 53).

En cuanto a la traducción como proceso, a lo largo de CCC Kuhn va a establecer cuatro normas centrales, expresadas como prohibiciones, que regulan la actividad del traductor y garantizarían que el producto de este proceso sea una traducción perfecta:

No puede cambiar el significado de los términos: “*the fact of translation has not, that is, changed the meanings of words or phrases*” [el hecho de la traducción no ha, por lo tanto, cambiado el significado de palabras o frases] (CCC:38).

a. No puede incluir paratextos: “*glosses and translator’s prefaces are not part of the translation*” [las glosas y prefacios del traductor no son parte de la traducción] (CCC:38).

b. No puede recurrir a préstamos léxicos: “[...] *merely introduce the term ‘gavagai’ into his or her own language, say, English. That would be to alter English, and the result would not be translation*” [meramente introduce el término ‘gavagai’ en su propia lengua, por ejemplo, inglés. Esto significaría alterar el inglés, y el resultado no sería una traducción] (CCC:39)

c. *No puede dejar espacios en blancos para*



términos que no refieran: “to leave blanks is, however, to fail as a translator” [dejar espacios en blanco sería, sin embargo, fracasar como traductor] (CCC: 41).

### Perspectivas equivalentista y funcionalista de la traducción

Desde la perspectiva tradicional de la traducción, se busca una equivalencia entre los contenidos vehiculizados por la lengua fuente y la lengua meta. Esta equivalencia tiene tres niveles: en el nivel pragmático se pide equivalencia de función y valor comunicativo; en el nivel lingüístico-estilístico se pide equivalencia de forma (la traducción imita o refleja la forma de la lengua fuente); y a nivel semántico la traducción debe vehicular el mismo significado y transmitir el mismo mensaje que el texto en la lengua fuente.

La idea que la traducción es un proceso de sustitución por el cual se produce un texto equivalente es la que maneja Kuhn en CCC, por ejemplo, cuando señala que:

*Confronted with a text, written or oral, in one of these languages, the translator systematically substitutes words or strings of words in the other language for words or strings of words in the text in such a way as to produce an equivalent text in the other language.* [Enfrentado a un texto, escrito u oral, en uno de estos lenguajes, el traductor sistemáticamente sustituye palabras o cadenas de palabras en el otro lenguaje por palabras o cadenas de palabras en el texto de modo de producir un texto equivalente en el otro lenguaje.] (CCC: 38).

La búsqueda de equivalencia enfrenta tres tipos de obstáculos (Bein 1996): la diversificación – cuando existe más de una expresión equivalente en la lengua meta y una sola en la lengua fuente—la neutralización, cuando existe una sola expresión en la lengua fuente y más de una en la lengua meta—y la equivalencia cero, cuando no existe una expresión equivalente en la lengua meta.

La diversificación y la neutralización no se problematizan en CCC – en el primer caso, el traductor debe seleccionar la opción que preserve el sentido y la referencia del término en la lengua fuente, y en el segundo caso se trataría de utilizar el único término disponible en la lengua meta. Kuhn se concentra por lo tanto en el caso de equivalencia cero en sus distintas variantes.

Bein (1996) identifica tres tipos de equivalencia cero<sup>5</sup>:

- Referencial: falta la realidad correspondiente en la lengua meta; un ejemplo de este problema sería traducir “alfajor” al inglés.
- Léxico-semántica: existe el fenómeno real pero no existe la imagen cognitiva fija y una denominación léxica estable: por ejemplo, al intentar traducir “rambla” al inglés.
- Estilístico-pragmática: por ejemplo, la expresión inglesa de énfasis “indeed” o la partícula de negación “pas” en francés.

La falta de equivalencia estilístico-pragmática no es relevante para esta discusión, ya que se trata de términos sin función referencial; los problemas se centran en la falta de equivalencia léxico-semántica y la

falta de equivalencia referencial, como se verá a continuación.

En la práctica de la traducción, la equivalencia cero se resuelve con respuestas lexicográficas o propiamente de traducción (Bein 1996); las soluciones lexicográficas comunes son el préstamo léxico (ej. fútbol); el neologismo (ej. “resetear”); el calco léxico (ej. “cierre relámpago); analogía (ej. “brandy” por “aguardiente”) y la perífrasis.

En el caso del neologismo, el calco léxico, y la analogía, el traductor estaría violando el mandamiento kuhniano que exige no modificar el lexicon de la lengua meta --“*the fact of translation has not, that is, changed the meanings of words or phrases*” [el hecho de la traducción no ha, esto es, cambiado los significados de palabras o frases] (CCC:38). el préstamo léxico, por su parte, está expresamente prohibido, ya que también estaría alterando la lengua meta: el traductor no puede “[...] *merely introduce the term ‘gavagai’ into his or her own language, say, English. That would be to alter English, and the result would not be translation*” [meramente introduce el término ‘gavagai’ en su propia lengua, por ejemplo, inglés. Esto significaría alterar el inglés, y el resultado no sería una traducción] (CCC:39).

Lo mismo sucede con la perífrasis o cualquier tipo de glosa: “*glosses and translator’s prefaces are not part of the translation*” [Las glosas y los prefacios del traductor no son parte de la traducción] (CCC:38).

Esta síntesis de los problemas de la equivalencia deja en evidencia el hecho de que lo que se traduce son textos y no palabras; la traducción de palabras requiere considerar únicamente las instrucciones lingüísticas del texto fuente (semánticas, léxicas, etc.); por el contrario, la traducción de un texto requiere también atender a instrucciones extralingüísticas tales como el entorno cultural del texto o su historia social.

Podría argumentarse que en el artículo que nos ocupa Kuhn considera las teorías científicas únicamente como léxicos; de hecho, algunas afirmaciones centrales de CCC se refieren a operaciones de transcodificación, de traducción entre léxicos. Sin embargo, las numerosas referencias de Kuhn al traductor, al destinatario de la traducción, y a las circunstancias en que se traduce (CCC: 40, 43) por una parte, y por otra su la analogía entre textos científicos ya traducir textos literarios (CCC:41), sobre todo leídos en el contexto de la narrativa de origen de SSR y del propio concepto de inconmensurabilidad que Kuhn mismo se ocupa de relatar en *The Structure of Scientific Revolutions* (Kuhn 1962), nos permite considerar algunas cuestiones relativas a la traducción en CCC desde una perspectiva que considera – como lo hace el propio Kuhn—los actores involucrados en la traducción.

Un modelo que se adapta a esta perspectiva es el funcionalista, que considera que la traducción (como producto) está determinada por el fin u objetivo que debe cumplir el texto terminal en la cultura meta, desplazando la atención del texto original al texto meta y “la situación comunicativa en que éste va a funcionar y que es, por definición, otra que la situación en que funciona o funcionó el texto original” (Nord 1994:99)

Para aplicar un criterio funcionalista hay que empezar por identificar cuál es la función<sup>6</sup> del texto

<sup>5</sup> En estos textos de teoría de la traducción lo “real” y lo “fenoménico” no son categorías que se problematizan, refiriendo simplemente a entidades extra-discursivas.

<sup>6</sup> Hay varias formas de clasificar las funciones del lenguaje; en este caso tomaremos la clasificación de Bühler (1965): fática, referencial, expresiva y apelativa.

fuelle; en el caso de las teorías científicas, ésta parecería ser eminentemente referencial, como indicaría la insistencia de Kuhn en que la traducción debe preservar sentido y referencia, y sobre todo que la traducción debe dejar inalteradas las taxonomías. Solamente la traducción perfecta podría (si existiera) sostener la ilusión de que una teoría científica es un léxico, un texto perfectamente referencial: por eso Kuhn (CCC: 38) distingue traducción perfecta de traducción real: “*actual translation often or perhaps always involves at least a small interpretive component. But in that case actual translation must be seen to involve two distinguishable processes*”. [la traducción real a menudo o tal vez siempre involucra al menos un pequeño componente interpretativo. Pero en tal caso la traducción real debe considerarse como involucrando dos procesos distinguibles].

Los peligros que advierte Kuhn tienen que ver con las cuestiones ideológicas que se introducen en un discurso donde existe un desequilibrio de poder entre el emisor- traductor –que actúa como intérprete y en tanto tal como maestro-- y el destinatario –neófito: “*All this applies, I suggest, when passages like the one emphasized above are presented to an audience that knows nothing of the phlogiston theory. For that audience these passages are glosses on phlogistic texts, intended to teach them the language in which such texts are written and the way they are to be read*” [Todo esto se aplica, sugiero, cuando pasajes como el destacado arriba se presentan a una audiencia que no sabe nada de la teoría del flogisto. Para esa audiencia estos pasajes son glosas de los textos flogísticos, cuya intención es enseñarles el lenguaje en el cual tales textos están escritos y la forma en que deben leerse]. (CCC:45)

En la glosa, el préstamo léxico, en el propio gesto de elegir una estrategia para enfrentar la equivalencia cero, se introducen valores, se despliegan --no siempre consciente y mucho menos explícitamente-- estrategias retóricas que apuntan a guiar la interpretación del destinatario en el sentido deseado por el traductor: “*Translation is, of course, only the first resort of those who seek comprehension. Communication can be established in its absence. But where translation is not feasible, the very different processes of interpretation and language acquisition are required*” [La traducción es, por supuesto, apenas el primer recurso de quienes buscan comprensión. La comunicación puede establecerse en su ausencia. Pero cuando la traducción no es posible, los muy distintos procesos de interpretación y adquisición del lenguaje se requieren] (CCC:53).

De hecho, el traductor es alguien “*who knows two languages*” [alguien que sabe dos lenguas] (CCC:38), pero más que eso, alguien que tiene acceso a un campo discursivo que el destinatario desconoce, y este conocimiento lo ubica en una posición de poder frente al lector lego, ignorante de la teoría del flogisto, del ejemplo de Kuhn, (CCC: 45)

En las observaciones de Kuhn sobre este problema, la traducción se considera en su dimensión sociopragmática, señalando por ejemplo el peligro de que la *tarea del traductor* pase desapercibida para su audiencia, “*the people to whom such texts will seem merely translations, or perhaps merely texts, for they have forgotten that they had to learn a special language before they could read them*”. (p.45)

Esta falla de la traducción perfecta como operación de transcodificación lexicográfica a la “traducción real” (CCC:38) nos lleva a preguntarnos

quién es el traductor de Kuhn, cuál es su agenda, cuál es el contexto de producción del texto en lengua meta. En las pocas instancias en que aparece explícitamente mencionado en CCC, el traductor es siempre un historiador de la ciencia (un traductor ingenuo):

“*My claim, then, has been that circumstances of this sort are regularly encountered, if not always recognized, by historians of science attempting to understand out-of-date scientific texts*” [My argumento, entonces, ha sido que este tipo de circunstancias se encuentran regularmente, aunque no siempre son reconocidas, por los historiadores de la ciencia que intentan comprender textos científicos anticuados]. (CCC:40)

“*How, then, can a historian who teaches or writes about the phlogiston theory communicate his results at all?*” [¿Cómo, entonces, puede un historiador que enseña o escribe sobre la teoría del flogisto comunicar sus resultados de modo alguno?] (CCC:44).

“*Once it has been completed and the words acquired, the historian uses them in his own work and teaches them to others. The question of translation simply does not arise*”. [Una vez que se ha completado y se han adquirido las palabras, el historiador las usa en su propio trabajo y se las enseña a los otros] (CCC:45).

“*They [historians of science] report what scientists of the past believed*” [Ellos (los historiadores de la ciencia) reportan lo que creían los científicos del pasado] (CCC:41).

Este personaje kuhniano presenta algunos rasgos interesantes: en primer lugar, se trata de un traductor ingenuo, que no conoce el léxico de la lengua fuente antes de emprender la traducción sino que por el contrario lo aprende para aplicarlo a su investigación y a su rol docente. Estas características complican aún más la elucidación de los problemas de comunicabilidad y traducibilidad planteados en CCC en relación con los problemas del presentismo para la historia de la ciencia: evidentemente si el historiador *qua* traductor sólo puede transcodificar los términos del léxico fuente a términos del léxico meta, y esta operación sólo es posible en los casos en que no se enfrenta con problemas de equivalencia, mal podrá comunicar sus resultados. Lamentablemente, analizar estas cuestiones en profundidad excede los límites de este trabajo.

## Conclusión

En CCC Kuhn afirma que la intraducibilidad es el término literal del cual inconmensurabilidad es una metáfora. En este trabajo, Kuhn propone una definición de traducción generalmente asociada con la teoría tradicional o equivalentista, que al centrarse en la función referencial del lenguaje serviría al objetivo kuhniano de preservar intacta la referencia y por lo tanto las taxonomías. Sin embargo, en el desarrollo de este trabajo, emergen en la conceptualización de traducción elementos que requieren un abordaje funcionalista; y de hecho este enfoque revela la preocupación de Kuhn con cuestiones sociopragmáticas relativas al contexto de la traducción, a los actores que intervienen en la misma, y a los desequilibrios de poder que ponen en juego mecanismos de dominación que influyen en la interpretación de los destinatarios de la “traducción”, relaciones que se refuerzan al caracterizar al traductor como el historiador de la ciencia, y al destinatario como un neófito y deja de manifiesto que es en el campo de la educación donde juegan estas relaciones de poder.

**Para seguir leyendo:**

Bell, R. (1991) *Translation and Translating – Theory and Practice*

Gattei, S. (2016). *Thomas Kuhn's' Linguistic Turn' and the Legacy of Logical Empiricism: Incommensurability, Rationality and the Search for Truth*: Routledge.

Sankey, H. (1994). *The incommensurability thesis*. Aldershot: Avebury.

**BIBLIOGRAFÍA**

Bein, R. (1996) “La ‘equivalencia cero’ intralingüística” *Voces*

Benjamin, W. (1969 [1923]) “The task of the translator: an introduction to the translation of Baudelaire’s *Tableaux Parisiens*”. In *Illuminations*. New York: Routledge

Bühler, K. (1979 [1(1994) 975]) *Teoría del lenguaje*. Madrid: Alianza

Chen, X. (1997) “Thomas Kuhn’s latest notion of incommensurability”. In *Journal for General Philosophy of Science*, Vol. 28, no 2, pp. 257-273.

Gupta, A. (2015). The Incommensurability Thesis: Has It Lost Its Bite? *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 32(1), 59-77.

Kuhn (1990) “Commensurability, comparability, communicability” In *The road since Structure* London: University of Chicago Press pp. 34-58.

Kuhn, Th.S. (1962) *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press

Nord, Christiane: “Traduciendo funciones”, en A. Hurtado Albir (ed.): *Estudis sobre la traducció*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume, pp.97-112.

Sankey, H. (2016) “The demise of the incommensurability Thesis” In M. Mizrahi (ed), *The Kuhnian Image of Science: Time for a Decisive Transformation?* London & New York: Rowman and Littlefield, pp. 75-91.

Sayeed, S. (2019). Salvaging Incommensurability. *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 36(1), 97-124.

**Cecilia Molinari de Rennie:** Post-doctorado en Semiótica (UnB); Doctora en Educación (UDE); Magister en Educación (ORT); Licenciada en Filosofía (UDELAR); Licenciada en Letras (UDELAR). Docente del Departamento de Teoría y Metodología de la Comunicación (FIC-UDELAR) y del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia (FHUCE-UDELAR). -



Recibido: 19/5/2019. Aprobado: 1/6/2019. Visto Bueno: 14/6/2019



<https://periodistas-es.com/los-documentos-historicos-las-fuentes-para-escribir-la-historia-108090>

## HISTORIA DE LA CULTURA Y FIGURACIONES LINGÜÍSTICAS DEL PASADO, DESDE WITTGENSTEIN Y WHITE

María Blanco  
Héctor Bentolila  
[hbentolila.40@gmail.com](mailto:hbentolila.40@gmail.com)  
[mariadelrblanco@hotmail.com](mailto:mariadelrblanco@hotmail.com)

Desde que en la década del 80 comenzó a usarse el término “representación” para referirse a las investigaciones en historia cultural o de la cultura, diferentes posiciones teóricas e historiográficas se vieron de pronto avocadas a la tarea de atender al problema epistemológico del carácter mediado del conocimiento del pasado por las figuraciones simbólicas que lo interpretan. Dichas teorías se propusieron entonces clarificar el tipo de acciones lingüísticas y configuraciones de sentidos desde las que era posible hablar del evento pasado en lugar de lidiar con los modos de asegurar la “reproducción real” y verdadera del mismo. En ese contexto, nos interesa mostrar que en las nuevas teorías de la historia inspiradas en el giro lingüístico del segundo Wittgenstein (1960-70) y el narrativismo desarrollado por Hayden White (desde 1970 y 80), pueden encontrarse categorías de análisis o conceptos para pensar una historia de la cultura en sentido pluralista, entre las que queremos destacar aquí, por un lado, el concepto de “historicismo sin historia” elaborado por P. Hacker para describir el enfoque de la filosofía wittgensteiniana y, por otro lado, al categoría de “pluralismo conversacional” empleada por V. Tozzi para hacer comprensible la visión *metahistórica* de la historiográfica whiteana.

Palabras claves: Historia - narración - realismo - figuración

### HISTORY OF THE CULTURE AND LINGUISTIC FIGURATIONS OF THE PAST, FROM WITTGENSTEIN AND WHITE

Since the term "representation" began to be used in the 80s to refer to research in cultural history or culture, different theoretical and historiographical positions were suddenly thrown into the task of addressing the epistemological problem of the mediated character of the knowledge of the past by the symbolic figurations that interpret it. These theories were then proposed to clarify the type of linguistic actions and configurations of senses from which it was possible to talk about the past event instead of dealing with ways to ensure the "true" reproduction of the same. In this context, we are interested in showing that in the new theories inspired by the linguistic turn of the second Wittgenstein (1960-70) and the narrativism developed by Hayden White (since 1970 and 1980), there can be found categories of analysis or concepts to think about. a history of culture in a pluralistic sense, among which we want to highlight here, on the one hand, the concept of "historicism without history" elaborated by P. Hacker to describe the Wittgensteinian philosophy approach and, on the other hand, the category of "Conversational pluralism" used by V. Tozzi to make understandable the metahistorical vision of historiographical whiteana.

Keywords: History - Narration - Realism - Figuration

#### Introducción

De acuerdo con Chris Lorenz, entre 1970 y 1980 se produce un cambio de fase en la agenda de la nueva teoría de la historia, la historiografía o la filosofía de la historia que tiene como principal protagonista a Hayden White, quien unos años

antes –1973– había publicado *Metahistoria. La imaginación histórica en el siglo XIX*, la obra que lo consolidaría definitivamente como fundador de la corriente narrativista en historiografía. En ella el historiador ponía de manifiesto los límites del discurso histórico para referirse al pasado, mostrando la débil capacidad del mismo para



describir la experiencia de eventos ocurridos realmente, y resaltando el carácter poético y ficcional de la construcción de dicha experiencia por el historiador, o de las controversias interpretativas sobre diferentes maneras de narrar o figurar el “campo histórico”, es decir, el conjunto de fuentes, documentos o testimonios “sin pulir” por el investigador. A este hecho se sumaba la circunstancia de que, dentro de la filosofía de la historia, el giro lingüístico impulsado por la filosofía del segundo Wittgenstein comenzaba a socavar la confianza en los relatos verdaderos sobre el pasado y a concebirlos en términos de relatos ideológicos, míticos, ficcionales, imaginarios etc.; todo lo cual ponía en duda los valores de la objetividad y neutralidad del conocimiento histórico, enarbolando en su lugar el sentido perspectivístico y relativista de las aproximaciones al pasado, cuyo valor se decide ahora polémicamente en la disputa lingüística entre intérpretes interesados.

Sobre este último punto, Verónica Tozzi ha aprovechado la celebración de los cuarenta años de la publicación de *Metahistoria* para caracterizar la perspectiva lingüística adoptada por su autor como “pluralismo conversacional” oponiéndola, a la vez, al punto de vista más realista de los partidarios de una experiencia fenomenológica o pre-lingüística que oficiaría de fundamento a la diversidad interpretativa y, por ende, como criterio último de justificación de los enunciados sobre el pasado por alusión a una “referencia narrativa” al evento histórico. Aunque se hable allí de narración, al considerarse a ésta de forma independiente y subjetiva, al margen pues de su función lingüística pública con la que se confrontarían las narraciones históricas, este paradigma historiográfico presupone una noción referencialista y privada del lenguaje cuestionada por el segundo Wittgenstein, así como por el pragmatismo clásico y contemporáneo de Mead, Dewey o Bernstein; filosofías en el que se inspiran justamente posiciones historiográficas narrativas y constructivistas como las de H. White.

Ahora bien, de manera semejante a la categoría de “pluralismo conversacional” empleada por Tozzi para comprender la filosofía e historiografía de White, el filósofo Peter Hacker ha acuñado el concepto “historicismo sin historia” para referirse al enfoque histórico y dinámico de la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein. ¿De qué manera pueden relacionarse ambos conceptos? ¿Existe tal relación? Creemos que sí y que la manera de mostrarlo es atendiendo al lenguaje en que la historia se comunica, esto es, a las diversas formas o figuraciones lingüísticas en las que se narra el pasado, o bien éste es elaborado constructiva e imaginativamente por el historiador. Pero, además, en tanto estas figuraciones o configuraciones lingüísticas que posibilitan narrar el evento pasado no lo reproducen tal cual éste ha sido, porque, entre

otras cosas, se accede indirectamente al mismo, desde el “campo histórico” constituido por fuentes y documentos a interpretar, ellas se ofrecen como visiones o perspectivas disputables en el contexto de una conversación ininterrumpida por los sentidos del pasado. Desde la década de los 80, la historia cultural o de la cultura ha redefinido a partir de este contexto su objeto de análisis, identificándolo con las “representaciones” asociadas con las diversas figuraciones lingüísticas en tanto “red de significados” que componen el trasfondo simbólico sobre el cual se traman las historias o narraciones colectivas. ¿Cómo pueden entonces integrarse “pluralismo conversacional”, “historicismo sin historia” e historia de la cultura en una historiografía y filosofía de la historia no dogmática, de manera que la teoría y escritura de la historia devengan un ejercicio permanente de elaboración y discusión sobre el pasado, y donde, por otra parte, los efectos y promesas de aquel no resulten acallados ni permanezcan incumplidas? En nuestra opinión, algunas vías para dicha integración pueden desprenderse comparando el punto de vista de Wittgenstein y White a través de sus intérpretes y de los conceptos o categorías que éstos han empleado para explicitar los supuestos de sus respectivas filosofías. Por tal motivo, expondremos primero, la perspectiva del segundo Wittgenstein a partir del concepto de “historicismo sin historia” acuñado por Hacker, luego, nos detendremos a analizar la noción de “pluralismo conversacional” que Tozzi atribuye a la filosofía de White y, finalmente, concluiremos mostrando la conexión que creemos se desprende del análisis de dichos conceptos.

### **Wittgenstein, un historicismo sin historia como condición de figuración de la experiencia pasada**

Si bien Wittgenstein no se ocupó expresamente de cuestiones historiográficas o de filosofía de la historia, las obras de su segunda etapa, contienen algunas observaciones relevantes sobre conductas lingüísticas que involucran diversas formas de hablar del pasado o de referirse a temas históricos. En *Investigaciones Filosóficas*, por ejemplo, Wittgenstein dirá que lo que se propone ofrecer con las mismas, a través de descripciones gramaticales o conceptuales de juegos de lenguaje y las formas de vida diversas no son en realidad sino simples “observaciones sobre la *historia natural del hombre*; pero no curiosidades, sino constataciones de las que nadie ha dudado, y que sólo escapan a nuestra noticia porque están constantemente ante nuestros ojos” (415). Así pues, al referirse a los juegos de lenguaje al inicio de la obra, el filósofo presentará a éstos como conductas lingüísticas primitivas formadas por lenguaje y acciones entretejidas socialmente, comparando el aprender a hablar con el aprender a actuar y sosteniendo que, en cada caso:

“Ordenar, preguntar, relatar, charlar pertenecen a nuestra historia natural tanto como andar, comer, beber, jugar” (25). Por tanto, la descripción de tales conductas o acciones lingüísticas no es distinta en este sentido del tomar nota del historiador de los eventos históricos que constituyen su tema de indagación. No obstante, en sus *Observaciones sobre La Rama Dorada de Frazer*, Wittgenstein tomará la monumental obra del historiador británico para denunciar en ella el sinsentido del lenguaje del historiador antropólogo al describir las culturas antiguas como expresiones primitivas de un desarrollo histórico positivo. Al contrario de Frazer, él señalará que, en la explicación histórica el historiador puede *ver* los datos “en su relación mutua y sintetizarlos en un modelo general sin que esto tenga la forma de una hipótesis sobre el desarrollo temporal” (ORDF: 65). Y, en relación con este ver, Wittgenstein llegará a proponer el enfoque etnológico como el propio del filósofo lingüístico. Pero, se preguntará: “¿quiere acaso decir esto que explicamos la filosofía como etnología? No, -se responderá él mismo- sólo quiere decir que tomamos un punto de vista exterior para poder ver las cosas más objetivamente” (199). En el mismo sentido, agregará también que uno de “sus métodos más importantes es imaginar el transcurso histórico de la evolución de nuestros pensamientos de modo distinto a como fue. Al hacerlo así, el problema nos muestra un aspecto del todo nuevo” (CV: 1940, 201). Ver históricamente e imaginar transcurros históricos ficticios de los eventos descriptos posibilitan al filósofo una visión diferente de las cosas permitiendo, por eso mismo, una posibilidad de comparar entre actos lingüísticos y conceptuales cotidianos y los absurdos lingüísticos en el que incurren a menudo muchos filósofos.

En este punto, nos parece oportuno recordar la influencia, reconocida por el propio Wittgenstein, del método histórico de Spengler sobre su concepción historicista del lenguaje. Sin embargo, como ha señalado Bouveresse (2006), independiente de esa influencia subsiste un desacuerdo fundamental que se refleja en la utilización que ambos hacen de los conceptos históricos. En efecto, Wittgenstein reprochará en Spengler su pesimismo historicista, sosteniendo que su postura se hubiera entendido mejor si comparaba los diferentes períodos culturales a la vida familiar. Así, dirá entonces que: “dentro de una familia existe un parecido familiar, pero entre los miembros de distintas familias también existe un parecido; el parecido familiar se distingue del otro parecido de esto o aquel modo, etc.” (CV: 1931, 73). Es que, en opinión del vienés, al describir períodos o edades históricas diferentes *no* actuamos como científicos indagando las causas de su origen ni intentamos explicar la situación actual por la referencia a un ideal que

nos hemos fijado previamente como cree poder hacer el autor de la *Decadencia de Occidente*, sino que, al contrario, *usamos el ideal* como “un objeto de comparación –una medida por así decirlo- en nuestra consideración, en vez del prejuicio al que debe conformarse todo” (2006: 69) Esta observación creemos es suficiente para entender de qué manera la filosofía wittgensteiniana propone una *vía no dogmática* de comprensión de la historia que se hace cargo del punto de vista que aplica reconociendo la relatividad del ideal desde el cual se describen juegos de lenguajes, formas de vida y se habla del pasado.

En otro sentido, comparando el historicismo lingüístico de Wittgenstein y el método gramatical o conceptual de describir los usos del lenguaje con los usos del lenguaje de la teoría de la historia y la filosofía de la ciencia, Bouveresse ha comentado que “el curso de la historia sigue siendo, hoy como ayer, fundamentalmente imprevisible e incontrolable” (90). Por tal razón, para el filósofo vienés la evolución de las sociedades y los cambios históricos pueden describirse solo como “el resultado de deseos, esperanzas, creencias, rechazos y aceptaciones que no tienen nada de científico y cuyas consecuencias esperadas son tan diferentes de las que se producen, como lo es el sueño de la realidad” (90-91). Es por eso que para él no hay al fin nada “más tonto que el parloteo acerca de la causa y el efecto en los libros de historia; nada más equivocado, ni menos pensado. Pero ¿quién podría detenerlo por decirlo?” (CV: 358).

De esta manera, Wittgenstein quiere prevenirnos contra el *absurdo* de aquellas teorías de la historia que intentan subsumir las acciones únicas y particulares de hombres concretos en leyes generales suponiendo de este modo, que el historiador puede acceder de alguna manera misteriosa a la esencia de los acontecimientos que busca explicar. Pues, si bien cada acción o conducta humana del pasado puede haberse desarrollado en una dirección o en otra, su sentido se comprende no buscando causas sino viendo cómo se desarrollaron las acciones en los contextos en los que tuvieron lugar, esto es, indagando las *razones* que nos permiten entender el juego de lenguaje y la forma de vida en la que se inscriben.

Es respecto a esta manera de saber y de practicar el análisis lingüístico, en relación con la historia de las acciones o movimientos lingüísticos efectuados en juegos concretos, que el filósofo inglés, P. Hacker ha interpretado el enfoque etnológico y antropológico del segundo Wittgenstein como un poderoso *punto de vista historicista*, solo que, en su opinión, se trataría de un tipo de *historicismo sin historia*. Desde tal punto de vista, los conceptos empleados por grupos sociales en juegos de lenguaje y formas de vida distintas, y

descriptos como producto de la interacción social, son el resultado de respuestas provisionarias a necesidades compartidas; productos de la inventiva y del descubrimiento, de intereses comunes a los que se apeló en circunstancias variables de la vida social y que evolucionaron de modos idiosincrásicos variados en diferente tiempo y lugar (24). En cuanto tales respuestas pueden cambiar, y lo hacen todo el tiempo, ellas afirman el historicismo, pero en cuanto la variación natural de dichos cambios no remite a ninguna ley o principio esencial, es un historicismo sin historia. Frente a las propuestas historicistas tradicionales como las Hempel que, en su afán positivista, busca explicar el evento histórico subsumiéndolo bajo una ley universal como su principio de conocimiento, el historicismo wittgensteiniano renuncia al origen y a la historia reconduciendo el lenguaje filosófico del historiador y los conceptos del teórico profesional de la historia a los juegos de lenguaje primitivos, actos de habla o movimientos lingüísticos de donde emergieron por acción e inventiva humanos. Estos juegos no son, pues, universalizables y el historiador que lo comprende opera con un criterio historicista describiendo las *jugadas* o movimientos dentro del juego como unas acciones posibles, entre otras que pudieron haberse seguido o que pueden imaginarse. Y aunque todas están emparentadas por *aires de familia*; todas son realizadas en un contexto práctico y temporalmente determinado, por lo que, ninguna de ellas, puede inscribirse en *una sola historia*, universal y única. De ahí que no haya en el historicismo sin historia de Wittgenstein idea alguna de historia, ni de cultura, no porque no haya historias contingentes dentro de las cuales cada acción social o individual pueda cobrar sentido, o culturas que las representen, sino porque no puede representarse un *proceso universal* sustantivo al cual referir los actos humanos, a menos que deseemos suponerlo como un juego de lenguaje ideal. Pero entonces nos habremos inventado un *mito* tranquilizador al precio de no dar sentido a los lenguajes históricos particulares.

### **Hayden White, un pluralismo conversacional como modelo meta histórico de figuración lingüística del campo histórico**

Al contrario de Wittgenstein, Hayden White es un teórico y filósofo de la historia dedicado expresamente a cuestiones historiográficas y, entre ellas, a aquellas relacionadas con el alcance cognitivo del lenguaje para referir a la realidad o existencia del evento pasado. En relación con esto, White ha sostenido el carácter ficcional e imaginativo del proceso de figuración o configuración lingüística del evento histórico, cuya elaboración o construcción por el historiador es comparado por él a un acto poético más que al

descubrimiento de algo existente. En este sentido, en su obra *Metahistoria* el autor se vale de la teoría literaria para formular una historiografía constructivista que desafía a la especulación histórico filosófica y a la historiografía académica al apelar a los tropos básicos de aquella: la metáfora, la metonimia, la sinécdoque y la ironía, como recursos metodológicos para reunir en una trama discursiva coherente acontecimientos cuya distancia en el tiempo vuelve problemática su recuperación realista en el presente. Esto mismo le ha valido la acusación de relativista y posmoderno al igualar literatura e historia suprimiendo así todo criterio demarcatorio entre discurso científico y otras formas de saber no racionales.

Por razones de espacio no podemos detenernos en las críticas a la historiografía de White, sólo basta decir que la mayoría de ellas se basan en una incomprensión del giro lingüístico y literario en la filosofía actual en general. Al igual que en el segundo Wittgenstein, en White, esos giros han supuesto un cambio radical de perspectiva al desplazar del interés intelectual la preocupación tanto histórica como semántica por explicar los hechos, estados de cosas o eventos pasados, por la descripción de los lenguajes en los que se habla del mundo o los estilos o formas literarias en los que se narran los sucesos pasados. Ello conecta a ambos pensadores con un *pathos* anti metafísico y anti experiencialista que los oponen también a aquellos filósofos e historiadores que, basados en una perspectiva fenomenológico hermenéutica, intentan salvar para la interpretación histórica una base pre-lingüística de fundamentación del discurso en la correlación metafórico-narrativa del “como si” de una experiencia originaria de apertura temporal a los efectos del pasado en el intérprete que los comprende. Sin embargo, frente al expansionismo escéptico, que arroja dudas sobre el conocimiento del pasado relativizando las afirmaciones de los historiadores, y frente al experiencialismo fenomenológico hermenéutico, que pretende salvar la realidad del evento histórico retornando a una enigmática experiencia de correlación con el mismo como referencia narrativa última, la historiografía de White –en línea de argumentación que recuerda a Wittgenstein– nos hace ver que las diferentes narrativas con las que nos figuramos lingüísticamente el evento histórico no son más o menos veraces o irreconciliables entre sí por su correspondencia con el suceso pasado sino por la manera como ellas tramam el relato de esos sucesos (Tozzi: 111). En tal sentido, debemos reconocer así que, en “los asuntos humanos”, como dice E. Ascombe, la cuestión de la referencia de los hechos o sucesos, siempre es “performativa y autorreferencial” (citada por Tozzi: 214) y, en consecuencia, podemos agregar nosotros, solo hay juegos de lenguaje o configuraciones realistas del pasado, pero nada

por fuera de ellos que nos diga cuál es el juego verdadero o la configuración realista de interpretación adecuada.

Desde otro punto de vista, H. White, en el mismo espíritu del Wittgenstein de las *Investigaciones* o de los *Aforismos* citados en la sección anterior, ha subrayado “el hecho de que una vez embarcados en el análisis de cualquier tipo de escrito” histórico debemos tener en cuenta las formas en que el uso de diferentes códigos “nos *capacita tanto como nos limita* aquello que puede decirse acerca del mundo” (110). Por tanto, nuestro conocimiento del pasado no depende tanto de la posibilidad de retroceder de algún modo -sin que sepamos bien como- por detrás de los lenguajes usados en cada caso -o juegos de lenguaje- hacia alguna forma de experiencia de la realidad pasada, sino, por el contrario, dicho conocimiento está condicionado por las maneras de tramar o figurar las relaciones entre las diversas interpretaciones realistas en conflicto (218). Para la intérprete argentina del pensamiento de White, Verónica Tozzi, ello implica una forma de “pluralismo conversacional” que permea toda la obra de aquel y que, por eso mismo, siguiendo una idea de Keith Jenkins, ella sostiene que la “la topología whiteana” –los recursos literarios en los que se trama el evento sucedido– constituye una “estrategia para capturar la naturaleza refiguradora de las controversias historiográficas”. De ahí que podamos concluir entonces que “toda historia es reescritura del pasado y toda reescritura es no solo refiguración y apertura sino promoción de otras nuevas e insospechadas refiguraciones” (219). Nuevamente podemos ver en esto un paralelo entre el pluralismo de White y el sostenido por Wittgenstein en relación con los juegos de lenguaje y las formas de vida históricas, sobre los cuales siempre podemos imaginar otros. Como podemos leer en los *Aforismos* de éste: “Nada es más importante que la formación de conceptos ficticios, que nos enseñaran a entender los nuestros” (422, 137). En efecto, la figuración lingüística del campo histórico con la que White pone de manifiesto el sentido constructivo e imaginativo desde el cual se elabora el pasado; se lo interpreta y se lo trae al presente, es una acción lingüística en la que el observador histórico mira el registro documental y examina las informaciones de las fuentes o testimonios evidenciables figurando o reconfigurando a partir de ellas el discurso en el que se habla y se valora el pasado. Ello, por último, no significa abandonar el realismo en tanto instancia de rectificación permanente de las tramas que configuran la narrativa del pasado, en tanto, dichas tramas presuponen siempre el compromiso ideológico, político y cultural del historiador en su lectura de las fuentes. Dicha perspectiva nos permite, como dice Tozzi, apreciar la potencia del “pluralismo conversacional” de White, en la medida en que posibilita apreciar las diferencias narrativas que

componen el tejido de las historias que contamos o nos contamos. Como agrega la autora, esas diferencias narrativas –irreconciliables e irreductibles– manifiestan “la deriva misma, el cambio interpretativo mismo por su promoción no del consenso o la pluralidad en sí misma, sino la posibilidad de continuar la discusión e intercambio de nuevas e insospechadas interpretaciones” (218-19).

## A modo de conclusión

Comenzamos nuestro trabajo preguntándonos por las conexiones entre las propuestas de Wittgenstein y de White en las interpretaciones de dos de sus intérpretes actuales, internacional y local, Hacker y Tozzi. Intentábamos de este modo encontrar en dichas interpretaciones, leídas en clave historiográfica, entre el historicismo sin historia adjudicado al enfoque etnológico filosófico de Wittgenstein y el pluralismo conversacional atribuido a White y su concepción narrativista y figurativa lingüística de construcción del pasado histórico un punto de partida que nos permitiera además pensar la manera de abordar la historia de la cultura. Creemos que el objetivo está logrado, al menos en parte, pues en el recorrido trazado ha podido quedar claro la conexión entre las filosofías mencionadas respecto a la visión de la historia y de las teorizaciones sobre las experiencias y conocimientos del pasado que en ellas se plantean. Por otro lado, tanto para los filósofos como para sus intérpretes el lenguaje de la historia, se reveló anclado en las prácticas de investigación histórica o gramatical como un recurso al que el historiador apela siempre para la configuración o reconfiguración de interpretaciones en conflicto, interpretaciones que, no obstante implicar juegos de lenguaje y formas de vida distintas presuponen en su pretensión de conocimiento del pasado un realismo práctico como instancia de corrección que, en ningún caso, funciona como criterio demarcatorio entre historia y metahistoria, o entre discurso histórico y narraciones históricas particulares. En este sentido, aunque sin dudas esta primera aproximación al tema tratado no cubra todos los aspectos en torno a la experiencia histórica y la posibilidad de hablar sobre ella, podemos decir que hemos llegado a una caracterización primera de la perspectiva historiográfica del giro lingüístico o narratológico a través de dos de sus representantes más importantes. Pero también, ello nos ha permitido explorar una línea de acceso al contenido narrativo de la historia de la cultura en tanto red de significados compartidos hacia el interior de un juego lingüístico y de una trama histórica determinada y polémica hacia el exterior, con otros juegos y tramas históricas. Esto nos permite ver la historia de la cultura, constructiva y dinámicamente, como un devenir polémico de representaciones, significados, símbolos o



monumentos simbólicos que, surgidos de la necesaria inventiva del hombre, en medio de acciones y reacciones lingüísticas primitivas, configuran los sentidos desde los cuales las diferentes tramas históricas organizan las experiencias, modulándolas en una dirección u otra, apropiándose o reapropiándose de técnicas y herramientas para actuar de diversas maneras en distintas situaciones, y, finalmente, incluyendo o separando, delimitando una forma de vida contingentemente determinada.

### Para seguir leyendo:

\*<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/index.php/dianoia/article/download/335/335>

\*<https://www.monografias.com/trabajos84/giro-linguistico-filosofia-historia/giro-linguistico-filosofia-historia.shtml>

\*<https://www.unrc.edu.ar/unrc/comunicacion/editorial/repositorio/978-987-688-146-3.pdf>

### Bibliografía

HACKER, P. M. S. (2011) "El enfoque antropológico y etnológico de Wittgenstein" en *Antropología de Wittgenstein*. Jesús Padilla Gálvez (ed.) Madrid: Plaza y Valdés

TOZZI, Verónica (2009) *La historia según la nueva filosofía de la historia*. Buenos Aires: Prometeo

TOZZI, V., BENTIVOGLIO, Julio (Comp.) (2016) *Hayden White: cuarenta años de Metahistoria*. Del "pasado histórico" al "pasado práctico". Buenos Aires: Prometeo

WITTGENSTEIN, Ludwig (2004) *Investigaciones Filosóficas*. Barcelona: Critica

WITTGENSTEIN, L. (2007) *Aforismos. Cultura y Valor*. Madrid: Austral

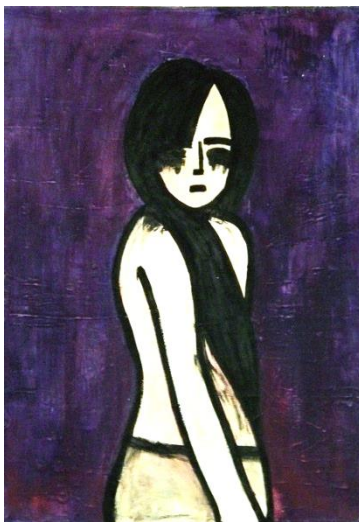
**María del Rosario Blanco:** Profesora y Licenciada en Historia (UNNE), Especialista en Docencia Universitaria (UNNE). Docente Titular de Historia de la Cultura y Adjunta de Introducción a la Historia, Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, UNNE. Investigadora categorizada III del Programa de Incentivos del Ministerio de Ciencia y Tecnología de la República Argentina. Se especializa en temas de historiografía regional y políticas de la memoria como integrante de Proyectos de Investigación en Historia de la Historiografía del Instituto de Historia de la Facultad de Humanidades de UNNE. Ha publicado artículos sobre el tema en *Ariel* y otras revistas internacionales y argentinas.



**Héctor Rodolfo Bentolila:** Licenciado en Filosofía (UNNE), Docente Titular de Filosofía del Lenguaje, Facultad de Humanidades, UNNE y de Introducción al Conocimiento Científico, Facultad de Artes, Diseño y Ciencias de la Cultura, UNNE. Es Investigador categorizado III del Programa de Incentivos del Ministerio de Ciencia y Tecnología de la República Argentina. Se especializa en temas de filosofía del lenguaje, epistemología e historia de la ciencia como Director e integrante de Proyectos de Investigación en Filosofía, Instituto de Filosofía, UNNE. Ha publicado artículos sobre el tema en *Ariel* y en otras revistas internacionales y argentinas. --



Recibido: 27/5/2019. Aprobado: 7/6/2019. Visto Bueno: 11/7/2019.



V. Mariani. 2015. Acrílico sobre lienzo.

## NIHILISMO Y CUERPO, UNA REVISIÓN CRÍTICA DE LA NOCIÓN CONCIENCIA ENTENDIDA COMO VOLUNTAD

Gabriel Iribarne

[demian4444@gmail.com](mailto:demian4444@gmail.com)

En el presente artículo me propongo abordar la noción de cuerpo desarrollado por Spinoza, en tanto que su análisis resulta de fundamental importancia para poder comprender una cierta concepción del nihilismo, atravesada por una mirada materialista y realista que entiende el pesimismo no sólo como un estado anímico, sino más bien como un devenir de lo real, como el resultado de una *forma de vivir*.

Palabras clave en español: Nietzsche, Spinoza, Nihilismo, Cuerpo, Conciencia.

### NIHILISM AND BODY, A CRITICAL REVIEW OF THE NOTION OF CONSCIENCE UNDERSTOOD AS WILL

In this article I intend to address the notion of body developed by Spinoza, while his analysis is of fundamental importance to understand a certain conception of nihilism, crossed by a materialist and realistic view that understands pessimism not only as a state of mind, but rather as a becoming of the real, as the result of a way of living.

Keywords: Nietzsche, Spinoza, Nihilism, Body, conscience.

#### Introducción:

El nihilismo en tanto movimiento de las fuerzas históricas se apoya sobre ciertos mecanismos como el resentimiento y la mala conciencia y se expresa a través de ficciones/ideales como el ideal ascético, lo que representa ante todo la expresión de una voluntad. Sin embargo, el problema del cuerpo emerge a partir de la relación entre el tipo reactivo, que de alguna manera se instaura como el origen y aliado incondicional de la voluntad que promueve una praxis negadora del mundo y de la vida, con las fuerzas, que representan en el pensamiento nietzscheano el sustento material de su teoría sobre la voluntad. Se presume en principio que toda voluntad es una cualidad de la fuerza y la fuerza a su vez tendría como origen un cuerpo. De ser así resultaría de hecho lícito plantear que el nihilismo en tanto síntoma de

una época responde en primera instancia a una determinada formación física/anímica de los cuerpos.

La definición del concepto de fuerza se encuentra íntimamente relacionada por ende con el concepto de cuerpo. Nietzsche retoma dicho concepto de Spinoza, el cual se constituye a partir de un análisis sobre la composición del cuerpo entendiéndolo como el resultado de una potencialidad de la substancia.<sup>7</sup> Esta definición se afianza sobre el estudio de la potencia del mismo,

Spinoza abría a las ciencias y a la filosofía un nuevo camino: ni siquiera sabemos lo que *puede* un cuerpo, decía; hablamos de la conciencia, y del espíritu, charlamos sobre todo esto, pero no sabemos de qué es capaz un cuerpo, ni cuáles son sus fuerzas ni qué preparan (Deleuze, 2008, p. 59).

<sup>7</sup> Si bien Nietzsche condena el concepto de substancia, no hace lo mismo con elementos conceptuales que constituyen el pensamiento metafísico, tales como *potencia*, *cantidad* y

*cualidad*. En este caso define o construye el concepto de cuerpo a partir de la potencia, deduciendo de ella las *fuerzas*; y a estas aplica la cantidad y la cualidad.

De esta manera, poniendo al cuerpo como el centro de la evolución humana, Nietzsche dirige una crítica al pensamiento, principalmente hacia aquel que se encuentra relacionado con el análisis de la conciencia en tanto que *motor y orgullo* del hombre considerado como ser creativo y original; la conciencia como un rasgo de *superioridad*.<sup>8</sup>

El objetivo del presente artículo es revisar la relación entre el cuerpo y el nihilismo. Para ello se prevé un abordaje del cuerpo desde una lectura crítica de textos seleccionados de Spinoza, sobre todo en su *Ética demostrada según orden geométrico*; y un segundo capítulo conclusivo en el cual se espera clarificar algunos pasajes acerca del rol de la conciencia y la cultura sobre en su devenir *decadente*, o nihilista.

## Parte I: Spinoza y el Cuerpo

Ahora bien, me gustaría detenerme sobre estas dos cuestiones, primero, cuáles la noción de Spinoza sobre el cuerpo y cómo ésta se encuentra vinculada con las definiciones sobre la substancia; y, en segundo lugar, un abordaje a la postura que Spinoza tiene sobre la naturaleza del o los cuerpos en relación a la conciencia, en tanto que ésta, constituye el rasgo noble del pensamiento moderno.

Spinoza desarrolla lo que podríamos denominar como su concepción ontológica en la *Ética demostrada según orden geométrico*. Esta obra, dividida en cinco partes, aborda temas clásicos de la filosofía tales como la substancia, el alma, el cuerpo, la voluntad y las pasiones humanas. En ello radica precisamente la complejidad en el abordaje de este autor: cada tema, cada definición o proposición de las cuales se nutre este texto, se llaman entre sí, configurando una estructura cuasi viva de pensamiento, en dónde en cada parte se hacen eco las demás.

Por esta razón para poder avanzar sobre la definición que Spinoza hace del cuerpo, resulta imprescindible realizar un breve recorrido sobre las nociones y definiciones que esa noción de cuerpo evoca, en función de su condición ontológica de *existente*. En la segunda parte de la *Ética* dice, “entiendo por *cuerpo* un modo que expresa de cierta y determinada manera la esencia de Dios, en cuanto se la considera como una cosa extensa” (Spinoza, 1980, p. 101), esto significa, al menos en una primera instancia, que los cuerpos no se pueden definir en función lo que se *ve* de ellos mismos, ya que son el resultado de una causa anterior, un modo de afección de un estado anterior al que Spinoza llama Substancia/Dios. Este es el recorrido que lleva la argumentación en el *Tratado Breve* (Spinoza, 1990), establece un juego de relaciones entre lo perfecto y lo imperfecto en tanto que estas atribuciones separan la necesidad de fundarse en un conocimiento a-priori o a-posteriori de las causas que los generan. Entonces

la pregunta acerca de la relación entre los hombres-cuerpos y dios-substancia es la de necesidad participativa, la substancia en este sentido constituye el substrato sobre el cual la afección cuerpo-hombre *existe*.

Según Spinoza la substancia es “aquello que es en sí y se concibe por sí, esto es, aquello cuyo concepto, para formarse, no precisa del concepto de otra cosa” (Spinoza, 1980, p. 47), esto significa que todo aquello que se define a partir de la substancia no es causa de sí, y por ello mismo, depende de la manera según la cual la substancia se determina. Para poder comprender este pasaje o diversificación que se desprende del razonamiento spinoziano, es necesario determinar en primera instancia cual es el principio en la distinción en los modos según los cuales la substancia se expresa; y si como, la substancia en tanto causa de sí misma no puede ser múltiple, este principio, que podríamos denominar a partir de su función de individualización, debe explicarse como una *diferencia* de orden cualitativo. La substancia por ende se expresa de diferentes maneras, pero es siempre una y la misma.

Si los cuerpos representan una cierta manera de expresión de la substancia, y a su vez estos modos de expresión se encuentran cualitativamente definidos, suponemos una determinación intermedia, entre los cuerpos y la substancia, que podríamos definir como el *lenguaje* que hace comprensible una combinación específica de ideas. Este elemento intermedio entre cuerpo y substancia, forma de expresión de la substancia, Spinoza lo denomina como atributo, y esto lo define como la potencialidad de pensamiento acerca de la substancia, “aquello que el entendimiento percibe de una substancia como constitutivo de la esencia de la misma” (Spinoza, 1980, p. 47). Los atributos constituyen la posibilidad de inteligibilidad de lo que existe, es decir, los atributos no son productos de la imaginación o del pensamiento, sin embargo, la imaginación y el pensamiento dependen de los atributos para funcionar, ya que representan la *naturaleza* en la cual éstos se dan. Es posible imaginar la substancia entonces definida desde lo más real, y en este sentido, lo más imaginable, como aquello que puede ser representado desde cualquier tipo de atributo, en dónde a mayor capacidad (de atributos), mayor potencialidad (de acción).

Entonces, si debemos definir qué es un cuerpo, a este lo explicamos como la afección o modo, en el cual la substancia, definida en función de una potencialidad se expresa. El cuerpo entendido principalmente como *algo que ocupa un lugar*, lo definimos espacialmente como un modo de la extensión de la substancia, *cualitativamente* distinto de otras formas o naturalezas (atributos por los cuales puede comprenderse constitutivamente la substancia). Ahora bien, la definición de cuerpo, singular o individual, supone que la principal diferencia, con respecto a los atributos (naturalezas) y

<sup>8</sup>En el prefacio a la parte III de su *Ética demostrada según el orden geométrico*, Spinoza elabora una crítica a la concepción (teoría sostenida en un primer momento por Descartes)

según la cual el alma, consistiría en un eslabón superior en la conformación del cuerpo y tendría por ende dominio o poder sobre este.

substancia (existencia), es precisamente su carácter compositivo; mientras que la substancia y los atributos de la misma son infinitos, es decir, abarcan todo lo que existe, desde su indeterminación a su definición, esto es en función de que cada atributo es una *manera* de expresar lo mismo, es decir, la existencia, la substancia.<sup>9</sup>

En este sentido, una *ciencia* de lo corporal debería enfocarse en las composiciones posibles y no tanto en las composiciones actuales, ya que la definición de un cuerpo radica en su carácter extenso, en tanto que atributo infinito de la substancia. La *fábrica* del cuerpo se rige “en virtud de las solas leyes de su naturaleza, considerada como puramente corpórea” (Spinoza, 1980, p. 172), independientemente de las determinaciones que la voluntad o conciencia pretenda imponer. Esto se desprende como una consecuencia lógica del planteo que define la naturaleza de los cuerpos, y es que, únicamente la naturaleza según la cual se considera a la substancia puede imponer condiciones a la determinación de los cuerpos y a su ulterior composición. En otras palabras, así como un cuerpo no puede componerse con una idea, estas tampoco pueden componerse, afectar, ni determinar un cuerpo de naturaleza extensa, ya que su propia naturaleza *no es* extensa.

La tercera parte de la *Ética* se propone precisamente abordar el origen y la naturaleza de los afectos, es decir, de las composiciones. Y es que históricamente, desde Aristóteles hasta la modernidad (y aún después), se ha pensado el reino los actos humanos como dominado por las libres decisiones, es decir, que las acciones humanas, las acciones que los cuerpos humanos llevan adelante, no dependen de las leyes de la naturaleza, sino de una determinación por parte de alguna voluntad que excede o supera, y que, por lo tanto, puede hasta oponerse a lo natural. Y esto se debe a una ficción doble, con respecto a la naturaleza de nuestros actos y con respecto de las condiciones generales de los actos mismos,

los hombres se imaginan ser libres, puesto que son conscientes de sus voliciones y de su apetito, y ni soñando piensan en las causas que les disponen a apetecer y querer, porque las ignoran, [por lo tanto] (...) los hombres actúan siempre con vistas a un fin, a saber: con vistas a la utilidad que apetecen (Spinoza, 1980, p. 90).

Esta manera de comprender la naturaleza, tanto del mundo como de los actos humanos, Spinoza lo resume con la noción de superstición, que en resumidas cuentas implica una denuncia solapada al

solipsismo subjetivista (y antropocentrista) que la modernidad enarbola.

La manera en la cual Spinoza plantea la relación cuerpo-alma y las consecuencias que de ella se derivan, es conocida generalmente como *paralelismo*, según ella entre cuerpo y alma no sólo es imposible cualquier composición o intercambio, sino que se propone como el modelo de denuncia sobre el cual, cualquier tipo de imposición o definición a partir de la cual el cuerpo sea convertido en el objeto de las voliciones del alma, debe ser censurado.

## Parte 2: Nihilismo y cuerpo

Desde esta perspectiva el nihilismo no es otra cosa que composiciones que se dan en un orden descendente con respecto a la comprensión infinita de la substancia, en otras palabras, el nihilismo, representa esa tendencia en la cual los cuerpos tienden a generar relaciones negativas entre sí, y en cierta manera esto es consecuencia de una manera de vivir que promueve y sostiene que el contenido y los procesos de nuestra conciencia deben *servir* para guiar y ordenar la vida; en términos éticos, para *hacerla mejor*.

Es esta traspolación aquello que Nietzsche representa mediante la figura de la inversión de los valores, tiene que ver con la influencia o la relación que le otorgamos históricamente al conocimiento como coordinada en lo que creemos como libre elección, pero que en el fondo remite al establecimiento de una ficción, es decir, explicamos o pretendemos explicar un atributo desde otro. Una ficción mediante la cual es factible pensar la vida en el orden de la dominación, ya sea del alma por sobre las voliciones, de la conciencia sobre la voluntad, o por qué no también, de la cultura por sobre la naturaleza.

Ahora bien, ¿por qué, es posible plantear este estado de cosas? Si cuerpos e ideas o pensamiento son atributos igualmente infinitos de la substancia, ¿qué instancia legítima precisamente su entrecruzamiento y la generación de la ficción que a partir de Nietzsche conocemos como nihilismo? Esta oposición plantearía un disenso sobre el problema del origen de las fuerzas, una especie de antagonismo entre aquellos que proponen que las fuerzas provienen de la conciencia y aquellos que sostienen que las fuerzas provienen del cuerpo. Nietzsche no se adapta a esta discusión, que por otro lado responde a una escisión en el pensamiento filosófica más profunda y se encontraba presente ya en el pensamiento moderno a modo de *empirismo* y *racionalismo*.<sup>10</sup> La propuesta nietzscheana de hecho invierte esta relación, no se trata ya de saber de *dónde* provienen las fuerzas, sino

una línea de pensamiento o una doctrina única considerada como conjunto de ideas que se desarrolla a lo largo de la historia, sino más bien indicar la relación existente entre una forma de pensamiento que plantea una solución más cercana a cierta especie de materialismo tal como es el empirismo y otra más cercana a posturas no-materialistas como son aquellas racionalistas, si bien es cierto que en determinadas ocasiones esta diferenciación no resulta aplicable.

<sup>9</sup>De por qué resulta posible abordar la extensión como un atributo infinito de la substancia, en tanto que entendemos la extensión como *aquello que ocupa un lugar en el espacio* y en cuanto que puedo determinar ese lugar, se distingue de otros espacios lo cual me lleva a pensar que la extensión no podría ser un modo del pensamiento infinito, sino precisamente de lo finito o limitado, ver Escolio de la Proposición XV de la Primera Parte de la *Ética*. (Spinoza, 1980, pp. 60-62)

<sup>10</sup>Cuando se plantea una afinidad entre estas dos formas de proponer el problema de las fuerzas no se trata de elaborar



más bien qué es una fuerza y en segundo término, qué es un cuerpo y cómo se compone, qué pone en juego, que presupone la existencia de un cuerpo determinado, sea considerado este en su forma individual o en su forma colectiva.

La inversión del problema de la fuerza y su relación con el cuerpo implica en primer lugar una crítica a las posturas metafísicas y por ende al pensamiento lógico usado en la metafísica, el cual se encuentra emparentado principalmente con el uso indebido de la inducción lógica,

se razona aquí según la rutina gramatical que dice «pensar es una actividad, de toda actividad forma parte alguien que actúe, en consecuencia-». Más o menos de acuerdo con idéntico esquema buscaba el viejo atomismo, además de la «fuerza» que actúa, aquel pedacito de materia en que la fuerza reside, desde la que actúa, el átomo...” (Nietzsche, 2002, p. 38);

y en segundo lugar abre las puertas a una reinterpretación sobre la conceptualización *histórica* de los cuerpos, es decir, a su composición *en* el tiempo. Si se toma en cuenta que un cuerpo en general se encuentra de hecho constituido o al menos atravesado por fuerzas resulta posible plantear el eje problemático de dicha concepción y a su vez enraizar este problema con la génesis del nihilismo, vinculada en la lectura nietzscheana de la cultura europea con la *creación de los ideales*.

Por lo tanto, debemos suponer que los cuerpos desde el punto de vista de definición, de su esencia o existencia remiten necesariamente a la noción spinoziana de substancia como substrato de lo real; sin embargo, desde el punto de vista de su desarrollo histórico, la concatenación de cuerpo-potencialidad-cuerpo, este es, la relación entre el cuerpo y las fuerzas, nos hace pensar en una cierta anterioridad de la fuerza con respecto a los modos de afección, y esto en virtud de la evidencia que el mismo Spinoza encuentra y aquello que no deja de denunciar como superstición; si efectivamente algo *puede* imponerse y dominar a otro, ello es en virtud de una *cualidad* que representa una *voluntad* que no es de los cuerpos, sino que pertenece a la existencia o ser mismo de aquello que es (substancia).

#### Dónde seguir leyendo:

Iribarne, Gabriel. (2018). *El nihilismo como progreso de la voluntad*. En: Ariel n°22, Revista de originales de Filosofía, 2018.  
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=So120-00622014000300009&lng=es&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=So120-00622014000300009&lng=es&nrm=iso&tlng=es)

Daniel Alberto Sicerone. "La categoría de cuerpo en la Ética de Baruch Spinoza: interpretaciones metafísicas y éticas". Andamios vol.15 no.37 México may./ago. 2018.

[http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-00632018000200283](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-00632018000200283)

#### Bibliografía:

DELEUZE, Gilles. (2008). *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.

NIETZSCHE, Friedrich. (2002). *Más allá del Bien y del Mal*. Barcelona: Folio.

SPINOZA, Baruch. (1980). *Ética, demostrada según orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional.

SPINOZA, Baruch. (1990). *Tratado Breve*. Madrid: Alianza.

**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: 21/5/2019. Corregido: 11/6/2019. Aprobado:11/6/2019. Visto Bueno: 11/7/2019.

# LA NOCIÓN DE LO *UNO* EN LA *LÓGICA DIFUSA*<sup>11</sup> Y EN LAS *NEUROCIENCIAS COGNITIVAS*

Dardo Bardier  
dbardier@gmail.com

La humanidad cambia y, con ella, cambian las nociones usuales. En especial las de *un*, *uno*, *una*, *unidad*, *unión*, *unicidad*, *todo* y *parte*.

Hay nuevos datos de lo real. Muchos corroboran las concepciones existentes, pero otros no. Los datos que no las apoyan, obligan a buscar nuevas explicaciones. Y hay nuevas teorías o, al menos, variaciones y ajustes.

En cada ámbito especializado surgen interpretaciones y modelos conceptuales, generales (a su nivel), dedicados a facilitar la investigación y la comprensión en tal ámbito, y quizá en otros. Pero se suelen confeccionar sin mayor trabajo interdisciplinar inicial.

En ocasiones esas concepciones dispersas se reúnen en concepciones más generales, pretendidamente filosóficas. Tales generalizaciones raramente surgen de filósofos, sino de algunos científicos-filósofos. Éstos, con mucha información de datos y de revisiones en su tema (a veces ampliándose a algunos otros temas), suelen tener escasa formación filosófica. También hay filósofos-científicos que hacen sus propuestas filosóficas apoyados en más o menos buena información.

Ciencia y filosofía necesitan colaborar.

Palabras claves: *unidad*, *uno*, *Filosofía Inclusiva*, *Lógica Difusa*, *Neurociencias Cognitivas*.

## THE NOTION OF "ONE" IN THE DIFFUSE LOGIC AND IN COGNITIVE NEUROSCIENCES

Humanity changes and, with it, usual notions change. Especially notions of "a", "one", "unity", "union", "oneness", "whole" and "part".

There are new data about reality. Many of them corroborate extant notions, but others do not. Those data that do not corroborate extant notions, force us to search for new explanations. There are new theories, or at least variations or adjustments to the old ones.

For each specialized discipline, new interpretations and conceptual models appear, general (at its scale), dedicated to facilitate the research and understanding in such discipline, or even others. However, they are usually build without initial interdisciplinary development.

Those sparse notions sometimes fuse into more general conceptions, pretentiously philosophic. Such generalizations are rarely made by philosophers, but more usually by scientific-philosophers. They, with profuse data and deeply reviewing the information in their field (sometimes extending to other disciplines), usually have little philosophic background. Concomitantly, there are philosophic-scientists who make their philosophic insights based on relatively wrong or right information.

Science and philosophy need to cooperate.

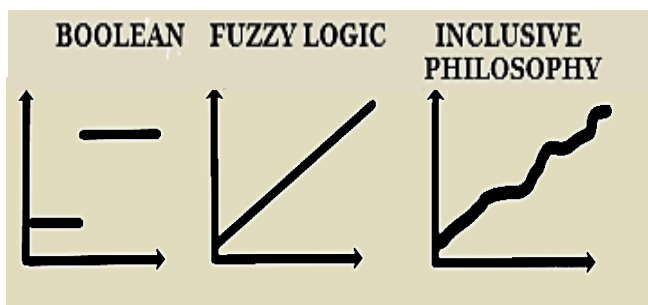
Keywords: *unity*, *one*, *Inclusive Philosophy*, *Fuzzy Logic*, *Cognitive Neuroscience*.

Aquí comentaré, sólo en cuanto a la idea de uno, dos grupos de propuestas.

<sup>11</sup> Aunque su primer autor escribía en polaco, fue bautizada en inglés como *Fuzzy Logic*, que, en español, sería *Lógica Difusa*. Pero hay problemas de traducción: **Difuso**: 3. *Vago*, *impreciso* [DRAE], palabra que aparece en el español en 1525, y viene del latín *diffundere*, *propagar*, *esparcir*, que a su vez viene de *fundere*, *derretir*, *derramar* [Corominas]. Por su parte, **Borroso**: *Cuyos trazos aparecen desvanecidos o confusos* [DRAE], aparece en el español en 1726, *derivado de borra*, *lana grosera*, *probablemente por la empleada para borrar lo escrito con tiza* [Corominas]. Es decir, quizá sería mejor llamarla *Lógica Borrosa*. O quizá nubosa. Pero el

contenido de esta lógica, más que centrarse en lo *difuso* o *borroso*, se centra en despolarizar la lógica bivalente (verdadero o falso, quizá booleana), siendo, pues, una lógica trivalente o polivalente (verdadero, falso y otro, donde ese otro es, según el autor, el medio o es indeterminado), por lo que convendría llamarla *lógica gradual*, pues considera los grados intermedios. Sin embargo, no se menciona su relación con el *gradualismo*, base de la teoría evolutiva y opuesto al catastrofismo, por lo que yo la llamaría **lógica no polarizada**. Es superada por la *Lógica Inclusiva*.

En artículos anteriores he indicado cómo concebían lo *uno* algunos pensadores,<sup>12</sup> y sus grupos, a lo largo de la historia. No es difícil comprobar que, en las sucesivas propuestas novedosas de qué es y cuáles son las características más universales de lo *uno*, siempre se mantienen algunos supuestos de los pensadores anteriores. Ello puede ser positivo, cuando se sigue demostrando que son realistas<sup>13</sup>, o puede ser negativo cuando se mantienen prejuicios idealistas o nociones cosificadas por nosotros (como organismos, personas, comunidades y especie).



### LA NOCIÓN DE UNO EN LA LÓGICA DIFUSA, BORROSA, O NO POLARIZADA

La *Lógica Difusa* (en adelante *LD*) “Se basa en lo relativo de lo observado.”<sup>14</sup> Ello implica que, si algo, para otro algo, es sí, para un tercer algo puede ser no, y para todo otro algo, es en cierto grado intermedio.

Una *escala* (cuantía, o valor) en cierto *aspecto* (cualidad, o variable) de cierta *unidad* concreta (entidad, hecho, parte-evento o cosa), necesariamente es en cierto grado **diferente** respecto a otra cierta escala en el mismo aspecto de otra unidad, o de la misma unidad en diferente momento. Cuando tratamos de cuantificar tal diferencia, nos damos cuenta que ello depende del **punto de vista**, o sea, desde y cómo hacemos la observación y quizá la medición. Lo cual es cognitivo, es propio de un tipo de relación causal real allí-aquí que se suele llamar *información*, entre lo atendido y lo que atiende. La información es en un modo de interacción real. En toda percepción personal y detección científica se encuentra que, cuando vamos en búsqueda de mayor definición, nitidez y seguridad en lo atendido, siempre hay una escala muy menor, o muy mayor, en la cual no logramos tales precisiones. No lo permite nuestra acuidad personal, ni el “poder de separación” de nuestros instrumentos. Siempre hay una escala atendida cuyos límites nos resultan difusos, imprecisos, indeterminados. Toda diferencia percibida es, pues, orgánicamente relativa a lo real

aquí y allí. Es según nuestras capacidades e incapacidades para lograr representar (aquí, en nuestro pensamiento) las exactitudes de lo atendido (allí, en lo real).

Pero lo *difuso* no un tema meramente de percepción personal, ni de detección colectiva (incluyendo la ciencia), o de los supuestos *fenómenos*<sup>15</sup>. En los hechos, en cada interacción real y en cada participante real de la misma, **hay un grado propio** de neto/difuso y de seguro/inseguro, según el qué y el cómo de los participantes en el caso. Lo mismo que es difuso en una escala de un aspecto de una interacción concreta, puede ser neto en otra escala y aspecto.<sup>16</sup> El grado de difusión real, en cada caso real, es realmente relativo depende de con qué se compara.

Hay, pues, realidades con variaciones más drásticas y otras realidades con variaciones más suaves. Y lo gradual, no es siempre igual de gradual. Lo tajante no siempre es igual de tajante. **Hay modos y grados de gradualidad**. No hay ni una realidad que sea absolutamente difusa (salvo la más mera existencia, que se extiende infinitamente por todo el eterno universo). Ni hay algo que sea relativamente gradual perfecto, sin ni un salto. Tampoco hay ni una realidad cuya variación sea absolutamente no difusa, que sea un quiebre perfecto. Ni hay nada relativamente no gradual perfecto (aunque a los efectos causales puede serlo funcionalmente en algo, pero no lo será en otro algo). Una nube es muy difusa y el filo de un cuchillo es muy neto. El calentamiento del planeta es progresivo, una explosión es de golpe. Hay diferentes espesores de bordes espaciales, temporales, sustanciales y del vacío. No hay escalones perfectos, pero tampoco hay rampas perfectas, sólo hay variaciones complejas, como laderas más o menos escabrosas.

El modo y grado de difusión de un límite (el espesor o profundidad de un borde, el quiebre progresivo una frontera, la borrosidad de un límite), resulta según el perfil de aspectos, escalas, sub y supra unidades y sinergias de cada uno de los participantes inclusivos en cada caso o conjunto de casos. El *cómo-y-cuán-difuso-es-algo*, depende de la diferente proporción de escalas entre los intervinientes en la interacción, y de los aspectos inclusivos involucrados. Lo cual es óptico. Sucede en toda interacción real. Depende del **punto de acción** de cada unidad concreta, el cual incluye al *punto de vista*.

<sup>12</sup> Heráclito, Parménides, Platón, Aristóteles, Euclides, Leibnitz, Newton, Rousseau, Kant, Whitehead, Vaz Ferreira, Bachelard, Prigogine, Hawking, etc.

<sup>13</sup> Realista: intento de concebir lo real más ajustadamente.

<sup>14</sup> Formulada, en polaco, en 1965 por Lotfi A. Zadeh. Para los siguientes comentarios nos basaremos en citas extraídas, de: [https://es.wikipedia.org/wiki/Lógica\\_difusa](https://es.wikipedia.org/wiki/Lógica_difusa). Al 19/11/2017

<sup>15</sup> La noción de *fenómeno*, la noción de *apariencia*, y otras, deben ser revisadas duramente de acuerdo a la biología y a la

neurología actualizadas: ¿En qué etapa del proceso orgánico de conocer se ubican? Esto ha sido profundizado en *De la Visión al conocimiento*, y en *El Color, la realidad y nosotros*: capítulo 2.

<sup>16</sup> En la naturaleza sobran los ejemplos. El mismo pozo de aire, cuyo borde produce un golpe fuerte y neto a la aeronave rápida, produce un leve y progresivo cambio a la aeronave lenta. El mismo clavo ardiente que quema el dedo produce un gradiente suave de temperaturas en el aire circundante.

Para resolver el problema de que una realidad óptica no siempre es polarizadamente sí o no para otra realidad óptica, o sea, que no siempre hay tal corte tajante entre serle y no serle (en el conocimiento, esto incluye ser verdadero o falso), sino que ello suele suceder de modo variable, más o menos progresivo, y que normalmente se pasa gradualmente del sí al no, la Lógica Difusa (LD) se vale de: “*Dos valores aleatorios, pero contextualizados y referidos entre sí. Así, por ejemplo, una persona que mida dos metros es claramente una persona alta, si previamente se ha tomado el valor de persona baja y se ha establecido en un metro. Ambos valores están contextualizados a personas y referidos a una medida métrica lineal.*” El problema de concebir y describir la **gradualidad, opuesta a los extremismos polarizados**, en LD se resolvería considerando dos valores *A* (en el ejemplo citado: 1 m) y *B* (2 m) de la gama de cierto aspecto, pero no asignando a uno u otro el caso. No sería que *C* (quizá de 1,6 m) es como *B* (dado está más cerca de *B* que de *A*). Más bien sería que *C* es en cierto porcentaje (a calcular según el caso) como *B* y, también, en cierto otro porcentaje como *A*. En ambos métodos se usan los dos extremos *A* y *B*, pero en el tercero excluido se polariza y se adjudica a uno de ellos el caso, y en el tercero incluido se adjudica a cada extremo según su cuota parte. La búsqueda de pares de extremos contrarios no se debe hacer para adjudicar a uno de ellos el caso concreto, sino que se debe usar para crear una gama en la cual ubicar el valor intermedio propio del caso real. Los extremos abstraídos cambian de significado: No siempre pueden servir para confundir el caso concreto con uno de ellos, sino que sirven para establecer el caso como una proporción entre ellos.

La mencionada cita podría hacernos suponer que el problema extremismo/gradualidad (o nitidez/difusión) son propios solamente de nuestro entendimiento, como si extremismo y gradualidad fuesen sólo dos encares subjetivos en pie de igualdad. Como si sólo fuese un tema gnoseológico, o a lo sumo ontológico. Pero abundan las pruebas de que sucede lo mismo en lo óptico, en la realidad allí, en lo concreto. Las realidades siempre cambian más o menos gradualmente, obviamente en distinto grado y a diversas velocidades. Los cambios muy grandes y rápidos nos son efectivamente (no sólo los percibimos) como quiebres netos y absolutos. En un momento y lugar nos son sí, y en el siguiente nos son no. La bala nos

tocó o no nos tocó. En tales casos es cierto que nos son sí o no. Pero también hay incontables cambios en velocidades medias y lentas, por lo cual, lo que en un momento es sí, y en el siguiente es casi-sí. Y lo que era casi-no, pasa a ser otro casi-no. Las diferencias entre dos unidades reales a nuestro alcance espacio-temporal-sustancial son incontables y en su enorme mayoría son sólo de grado, tanto en su interacción entre ellas, como con lo que incluyen y con lo que las incluyen, como también en su interacción con terceros, quizá testigos. Una vez entendida la noción de **gradualidad**, la noción ingenua de que, en un caso concreto todo estaría polarizado exclusivamente en un extremo o en el otro, suele resultar insostenible para representar la mayor parte de la realidad. Lo gradual incluye los casi extremos.

“*La lógica difusa (fuzzy logic) se adapta mejor al mundo real en el que vivimos, e incluso puede comprender y funcionar con nuestras expresiones, del tipo «hace mucho calor», «no es muy alto», «el ritmo del corazón está un poco acelerado», etc.*” Todas esas expresiones se refieren a rangos de escalas o pro-escalas<sup>17</sup> quizá realistas, útiles y necesarias para concebir y describir grados intermedios entre situaciones extremas. La LD es un gran paso realista. Sin embargo, en seguida veremos que mantiene algunas nociones arcaicas (como no podía ser de otra manera).

“*La clave de esta adaptación al lenguaje se basa en comprender los **cuantificadores de cualidad para nuestras inferencias** (en los ejemplos de arriba, «mucho», «muy» y «un poco»).*” Decir **cuantificadores de cualidad** es un modo de decir **pro-escalas**<sup>18</sup> o rangos imprecisos, **cuantías difusas, valores inexactos, o grosso modo**, en cierta **cualidad, variable o aspecto de la realidad**. Pero esto no significa que sea un modo irreal, erróneo, torpe, tosco, malamente subjetivo o gratuito de representar realidades supuestamente absolutas y perfectamente exactas, idealmente netas y determinadas, pues no existen tales cosas si no es relativamente, respecto a otra realidad a su alcance.<sup>19</sup> Debemos reconocer el rigor realista de lo impreciso (descrito por rangos, también de límites imprecisos) cuando representan realidades así de inexactas, difusas, borrosas, graduales o progresivas. Es un usual y grave error confundir nitidez con veracidad, o difuso con falso. Como toda cuantificación, su representación se puede lograr: -a- Orgánicamente, percibiendo su rango de escalas, según los valiosos métodos (*a ojo*) que nos ha dado la especie, la cultura y nuestro aprendizaje. -b- O se

<sup>17</sup> Las **pro-escalas** son escalas (cuantías o valores), muy amplias o anchas, o, si se quiere, tramos o rangos de escalas de límites muy profundos o difusos (*igual, parecido, grande, chico, etc.*), muy indefinido en uno o en ambos extremos (lo *mayor* tiene un límite más o menos neto en sobre qué es mayor, y el otro es perfectamente difuso por ser infinito o infinitésimo). El rango de una pro-escala no se debe describir de modo perfectamente preciso si la realidad atendida es inexacta. Las **pre-escalas** no son todavía escalas pues están en cualidades que, si bien no se logra saber sus cuantías, se espera saberlas. Podemos llamar **proto-escalas** a las

cuantías de las cuales no se conoce módulo aplicable, o es muy grueso, o no tenemos modo seguro de considerarlas. Serían **post-escalas** las que, habiéndose conocido, se han olvidado, o ya no se sabe conocerlas, o ya no existen. Los valores de las variables son medibles y se suele exigir precisión, pero la realidad misma es más o menos inexacta. *Escalas de la realidad*: 116.

<sup>18</sup> *Escalas cooperantes*, capítulo V: 149.

<sup>19</sup> Existir es absoluto, pero el *qué y cómo existe* algo, es relativo los otros *qué*. con los cuales interacciona.



puede medir técnicamente usando un procedimiento y un módulo, resultando una cantidad.<sup>20</sup> Como tales módulos necesariamente son, al final, también un tanto inexactos, y como los métodos usados son necesariamente un tanto imperfectos, ***toda medición tiene su grado de imprecisión que se agrega al grado de inexactitud de lo medido.*** El comportamiento de algo en una interacción depende de su perfil exacto/difuso en lo real para el caso, lo cual es representable mediante grados, desde muy netamente precisos hasta muy difusos, dentro de una gama finita, entre dos extremos o contrarios en cierta variable, cualidad o aspecto.<sup>21</sup> Para entender la realidad, conviene describir aquí lo que allí es inexacto de una manera correspondientemente imprecisa. Aunque para operar rápidamente convenga dar por neto y seguro lo que no nos interesa reconocer que es un tanto borroso e inseguro.

*“En la teoría de conjuntos difusos se definen también las operaciones de unión, intersección, diferencia, negación o complemento, y otras operaciones sobre conjuntos, en los que se basa esta lógica.”* Obsérvese que la LD adopta y adapta el repertorio de operaciones matemáticas de la Teoría de Conjuntos y de la Teoría Mereológica. Y lo hace pretendiendo ser más realista que ellas. Pero hereda operaciones con **objetivos de cálculo utilitario más que de conocimiento de fondo.** *“Para cada conjunto difuso, existe asociada una función de pertenencia para sus elementos, que indica en qué medida el elemento forma parte de ese conjunto difuso.”* Las funciones de pertenencia de estas teorías son abarcadas por la noción de *inclusión*,<sup>22</sup> que permite concebir, de modo mucho más realista, una **pertenencia iterada, cambiante, gradual y compleja.** La LD, *“Se basa en reglas heurísticas de la forma: SI (antecedente) ENTONCES (consecuente)... son también conjuntos difusos, ya sea puros o resultado de operar con ellos. Sirvan como ejemplos de regla heurística para esta lógica (nótese la importancia de las palabras «muchísimo», «drásticamente», «un poco» y «levemente» para la lógica difusa): \*SI hace muchísimo frío. ENTONCES aumento drásticamente la temperatura. \*SI voy a llegar un poco tarde. ENTONCES aumento levemente la velocidad.”*

La lógica del tercero excluido (que sigue el *principium tertii exclusi*)<sup>23</sup> nos parece más sencilla y evidente, pero, en la realidad, el planteo y el

resultado dependen del perfil gradual de cada una de las partes inclusivas reales en su interacción dentro de su mundo. Nuestro cerebro reclama simplicidad, pero buscar más realismo, concebir más rigurosamente la realidad, es bueno para concebirla ampliamente, no meramente para salir del paso y sobre vivir. Por ello, en la LD se han buscado soluciones de compromiso: *“Los métodos de inferencia para esta base de reglas deben ser sencillos, versátiles y eficientes. Los resultados de dichos métodos son un área final, fruto de un conjunto de áreas solapadas entre sí (cada área es resultado de una regla de inferencia). Para escoger una salida concreta a partir de tanta premisa difusa, el método más usado es el del **centroide**, en el que la salida final será el centro de gravedad del área total resultante.”*

Las nociones de *centroide* y de *centro de gravedad del área*, hace tiempo se usan y son muy útiles. Pero hay tanto uso metafórico sobre metafórico, que sus sentidos originales se desvirtúan peligrosamente. En el fondo se quiere decir que es una representación mental (aquí) de una *parte* (allí) que, en ciertas circunstancias, representaría su *todo* (allí). Se pretende, pues, reemplazar la consideración de un *todo* por la mucha más simple consideración de una escala de un aspecto de una de sus *partes*, muy bien elegida. Pero aparecen varios problemas: La noción de *centro* proviene del ámbito geométrico (en tiempos de Euclides). La noción de *centroide* (parecido a *centro*), es un poco más amplia: no necesita ser tan puntual, pero sigue siendo en un aspecto (el espacial) y, si se quiere que sea en otro aspecto, hay que indicar cuál. Hay pues, *centroide de masas*, *centroide de volúmenes*, *centroide de temperaturas*, etc. Por su parte, la noción de *centro de gravedad* se refiere a la ubicación espacial, de un punto en donde, si en él estuviese todas las masas (*gravedad* se refiere a masas), el comportamiento masivo del cuerpo sería similar al real. Por otra parte, la palabra *área*, viene de *era*, *espacio plano sin edificar* [Corominas] y se refiere a un espacio plano, o a lo sumo tridimensional. Al decir: *cada área es resultado de una regla de inferencia*, se extiende la noción de *área* a la de *ámbito*, *conjunto*, *unidad*, etc. Entonces, al decir que es *centro de gravedad del área*, ya entramos en confusión. Para poder continuar este estudio vamos a suponer se estaría ampliando el uso de estos términos (*centro*, *gravedad*, *área* y *centroide*) no solamente a masas y espacios, sino a temperaturas, presiones, durezas, formas o cualquier otro aspecto de una unidad. Dicho más

<sup>20</sup> Escalas de la Realidad: 415.

<sup>21</sup> La Lógica Difusa es... “Un sistema lógico que está dedicado a la formalización de modos de razonamiento que son aproximados y no exactos.” (Zadeh, 1965).

<sup>22</sup> La noción científica de **inclusión** de las unidades reales, de las escalas y de las categorías, es tratada en *Categorías inclusivas*, *Escalas de la Realidad* y en *Escalas cooperantes*.

<sup>23</sup> Es imposible tratar aquí un tema tan trillado más que de modo esquemático. “Tampoco puede darse un término intermedio entre los contradictorios, sino que

necesariamente se ha de afirmar o negar uno de ellos, sea el que sea, de una misma cosa.” Aristóteles. A escala personal, *Sócrates es mortal o no es mortal*, pero ¿qué hacemos si consideramos realístamente otras escalas orgánicas, y sucede que, al beber cicuta, su muerte es orgánicamente gradual, y en ese momento ya hay células muertas y otras que no, e inclusive hay ADN que le sobrevivirá? Y, ¿qué sucede si no olvidamos que cada persona es parte de una comunidad real y, en ella, sus hechos siguen actuando hasta hoy, casi como inmortales?

simplemente, el *centroide* sería la media representadora en cierto aspecto de lo que haya sido considerado.

Pero, un *centroide*, aunque sea extremadamente útil para no depender de la difusión de los bordes, y aunque se intente elegir muy bien, no siempre puede ser representante realista del comportamiento causal real de toda una unidad. Dar la parte como si fuese el todo, no necesariamente resulta una buena reducción. Ni es el único procedimiento de simplificación para atender aceptablemente tal todo.

Observemos que nuestro organismo no usa el método del *centroide* calculado matemáticamente, pues no hace cálculos de la misma manera, sino que los reemplaza por un *centroide* percibido como el medio entre bordes opuestos, cuyos espesores o difusiones dependen de cierto **grado de confusión regulada orgánicamente**. No se trata de confusión perfecta, sino en el grado adaptativo para poder vivir. A lo largo de los millones de años, los seres vivos han lidiado con unidades cuyo comportamiento debieron poder predecir rápida y certeramente. Nuestras capacidades de nitidez/difusión perceptiva han evolucionado. Heredamos un cuerpo que calibramos en nuestra infancia en comunidad. Nuestros grados de confusión, nuestras acuidades, nuestras capacidades e incapacidades sensibles, deben adecuarse a percibir lo que nos sirve y no percibir lo que no nos sirve para vivir. Incluso en ciertos casos podemos adaptar en el acto, un tanto, nuestras capacidades. Podemos, pues, ver los bordes de la unidad atendida con mayor o menor grado de confusión. Y entre bordes así de difusos, lo atendido queda bien definido en su centro, donde la difusión de un lado y la del otro se suman. Si pudiésemos percibir cómo es la superficie integral del planeta, incluyendo los límites de su atmósfera, con sus variaciones de densidad, de polución y de componentes químicos, más los límites de su campo magnético y más los del campo gravitatorio, resultaría mucho más grande que lo visible. Alejándonos, todo su volumen, en todo sentido, se va convirtiendo en un punto *centroide*. En el medio de la mancha de percepciones de una unidad, suele estar un buen representante de la unidad completa. Sin embargo, también tiene sus fallas: el campo magnético no es esférico, y el *centroide* de masas no coincide con el *centroide* de volúmenes.

La *LD* extiende nuestra capacidad orgánica de autocorregirnos en medio del proceso de actuar o de percibir, tomando los resultados y recalculando en el acto. *“Un climatizador podría aumentar la temperatura o disminuirla dependiendo del grado de la salida.”* Ya el regulador centrífugo de Watt (1788) hacía algo parecido

*“La lógica difusa se utiliza cuando la complejidad del proceso en cuestión es muy alta y no existen modelos matemáticos precisos, para procesos altamente no lineales y cuando se envuelven definiciones y conocimiento no estrictamente definido (impreciso o subjetivo). En cambio, no es una buena idea usarla cuando algún modelo matemático ya soluciona eficientemente el problema, cuando los problemas son lineales o cuando no tienen solución.”* El reconocimiento de esta estrategia escalonada de usos recursos de cálculo, para entender la realidad, es un gran paso adelante. Pero debemos reconocer que dichos cálculos suceden en nuestro cerebro e instrumentos de diferente modo y grado de complejidad que lo que sucede en lo real atendido, pues deben cumplir dos condiciones: -a- Que sean manejables por nuestro sentidos-cerebro-equipamiento. -b- Que su ajuste a la realidad supere lo imprescindible para vivir.

De nada vale complicarnos la vida cuando la realidad misma nos resulta sencilla de entender y operar, o algo se puede resolver con matemática tradicional, o con nuestros arcaicos (pero eficaces en lo suyo) métodos orgánicos intuitivos. Si se viene una piedra a la cabeza podemos esquivarla con total éxito con sólo considerar, con cierto grado de precisión, su trayectoria y velocidad. Si nos da el tiempo, también podemos considerar, con cierto grado de borrosidad, otras variables, como energía, sustancia, contenido, material, masa, volumen, etc. Y en todos los casos quizá podamos despreciar otras variables como color, cesía, textura, forma, vacíos, distribución, etc. Si la representación fuese tan compleja como la realidad, nos resultaría perjudicial. Del mismo modo que el mapa no debe representar todos los detalles que hay en el terreno pues debe caber en un papel (*Mapamundi* = el mundo en un pañuelo).

*“En la lógica difusa, se usan modelos matemáticos para representar nociones subjetivas, como caliente/tibio/frío, para valores concretos que puedan ser manipuladas por los ordenadores.”* A pesar de ser un gran paso adelante en la comprensión de las unidades reales, al final se vuelve a caer en la noción de unidad duramente cosificada usada en las matemáticas, pero solucionando la operatoria mediante el sucesivo fraccionamiento del problema hasta sus *cifras significativas*. Se trata de lograr representar la más o menos continua difusión real mediante sucesivos escalones ideales. Recordemos el cálculo de una curva continua mediante escalones (teorema de Fourier) cada vez más chicos. Así se soluciona la operatoria, pero no se aporta mucho al entendimiento de la continuidad-discontinuidad de la realidad.<sup>24</sup>

<sup>24</sup> Ya hay *Matemáticas Difusas, Lógica Difusa Compensatoria, Modelización de la Vaguedad, Lógica Difusa Computacional, Teoría de Conjuntos Difusa*, etc.

Todas estas ramas están en pleno despliegue y es difícil decir algo general, pero, por lo poco que conozco de ellas, todas buscan entender la realidad mediante procedimientos

Las propuestas de la Lógica Difusa incluyen importantes mejoras al realismo de la noción de *uno*. Concibe la realidad como cuestión de grados. Pero se centra en las matemáticas y no en la investigación actual de lo real, ni en la biología de nuestros modos de conocer, ni en su evolución, ni en la inclusividad de la realidad, etc. Lo cual le dificulta escapar a cosificaciones erróneas y desarrollarse de modo más humanamente integral.

En el siguiente apartado veremos aportes del lado orgánico, vivo, animal, humano, que, a esa propuesta, le falta.

### LA NOCIÓN DE UNO EN LA NEUROCIENCIA COGNITIVA

*“La Neurociencia cognitiva [NC]<sup>25</sup> es un área académica que se ocupa del estudio científico de los mecanismos biológicos subyacentes a la cognición, con un enfoque específico en los sustratos neurales de los procesos mentales y sus manifestaciones conductuales. Se pregunta acerca de cómo las funciones psicológicas, cognitivas y operativas son producidas por el circuito neural.”<sup>26</sup> Nuestro interés aquí es investigar en qué contribuyó y contribuye la NC a mejorar la noción de unidad.*

Hoy en día, los trabajos de investigación del cerebro y sistema nervioso central están dando impresionantes frutos, pues los humanos estamos empezando a conocer detalladamente cómo los humanos conocemos a nivel neuronal-cerebral y sus repercusiones en el comportamiento personal y aún grupal. Son ineludibles algunos textos, especialmente los de Kandel y Carlson y, en lo visual, el compendio Adler.<sup>27</sup> *“Los humanos tenemos la capacidad de metacognición, es decir, la capacidad para monitorear y controlar nuestra propia mente y conducta. Esta última función nos ha permitido dar un paso gigantesco en términos evolutivos: hemos logrado volvernos la especie que se propone estudiarse a sí misma.”<sup>28</sup> En mis trabajos anteriores ya me he referido muchas veces a nuestras capacidades orgánicas evolucionadas de conocer.<sup>29</sup>*

Sin lugar a dudas, el camino emprendido por las Neurociencias Cognitivas llevará a resolver incontables temas relacionados con el conocimiento y con ello, cómo es que ha hecho nuestra especie y sus antecesoras para vivir y encarar, con sus limitados recursos, un mundo también limitado pero que le es como infinito. Y

---

mentales cosificados que se acerquen progresivamente a ella. El reconocimiento de que la realidad es inclusiva suele estar en las declaraciones de las inquietudes de los investigadores, pero no se presenta claramente en sus propuestas.

<sup>25</sup> Kandel E. y otros. 1997. *Neurociencia y conducta*.

<sup>26</sup> Cita extraída en la edición del 16/5/2019 de: [https://es.wikipedia.org/wiki/Neurociencia\\_cognitiva](https://es.wikipedia.org/wiki/Neurociencia_cognitiva).

<sup>27</sup> Hart, W. y otros: **Adler**, *Fisiología del ojo*.

ello, necesariamente afectará sustancialmente la filosofía de los humanos, la de los filósofos profesionales y la del pueblo en general. Y, dentro de ello, cómo concebir mejor lo *uno*. Con más razón, pues, debemos investigar sus contribuciones, limitaciones y faltantes:

1- No es cierto que, para conocer cómo pensamos y actuamos, alcanzaría con investigar el trabajo de las neuronas, con sus circuitos y poblaciones, con sus sub y supra órganos dedicados a ciertas tareas más o menos especializadas o integradoras. No es correcto omitir el efecto de todo el resto del cuerpo, y de nuestra comunidad, especie y mundo. Cuando se estudia el modo de avanzar de las cadenas causales informativas, desde la realidad atendida (allí), hasta nuestras decisiones (aquí), y todo nuestro accionar consecuente (aquí y allí), pronto se nota que, **la información cambia en todas las etapas de su camino, y no sólo en las etapas neuronales**. Y ello sucede de muchos modos, consistentes, por ejemplo, en dejar entrar, o no, la cadena causal de la información, en dejarla pasar de cierto modo y no de otro, en intervenciones orgánicas preconscientes, en mediaciones físicas internas y externas al cuerpo, etc. Y todas afectan nuestra concepción del mundo. En el caso de la visión, la radiación lumínica con sus variaciones, o sea, la imagen que viaja por el vacío, por el aire y por los componentes del ojo (líquidos lacrimales, cornea, pupila, cristalino, humor acuoso, humor víreo, etc.), siempre es intervenida por los sucesivos medios atravesados, antes de llegar a la retina y recién entonces convertirse en señales neuronales. Todo esto sucede de modo obviamente no consciente. Y muchas veces ni siquiera orgánico: El espacio vacío, el campo gravitatorio, el campo magnético, y las sucesivas capas de la atmósfera (con su humedad, polución, transparencia, etc.) filtran, desvían y colorean la luz afectando la imagen por ella transportada, al grado de que posibilitan, o no, que transmita algo de información, más o menos comprensible, útil y veraz del objeto atendido.<sup>30</sup> Los Procedimientos Orgánicos de Selección de Información (POSI)<sup>31</sup> se extienden con las intervenciones artificiales y naturales de las Condiciones Exteriores e Interiores del Viaje de la Información (CEIVI)<sup>32</sup>, que afectan y también “seleccionan” la cadena causal que llegará a la primera neurona en la retina, y que vuelven a afectar la información que sale de nuestro cuerpo al expresar y usar colectivamente el color. La afectación a la información es una unidad que tiene sus sub y supra unidades, con

<sup>28</sup> Manes, Facundo y Niro, Mateo (2014). *Usar el cerebro*. Buenos Aires: Planeta. ISBN 978-950-49-3982-5.

<sup>29</sup> Especialmente en *De la Visión al Conocimiento*, y en *El Color, la Realidad y Nosotros*.

<sup>30</sup> *El color, la Realidad y Nosotros*, capítulo 2: *Sucesivos soportes físicos, orgánicos y colectivos del color*.

<sup>31</sup> *El color, la Realidad y Nosotros*, capítulo 1, *POSI*.

<sup>32</sup> *El color, la Realidad y nosotros*, capítulo 2, Etapas 1 a 4, y luego en las etapas 12 y 13.

procesamientos sucesivos en serie, y simultáneos en paralelo. Podemos decir que hay *una* afectación (sacando, cambiando y agregando) a la información, pero si queremos entenderlo mejor debemos reconocer que incluye *muchas* afectaciones y procesamientos diferentes complementarios, cada cual aportando su cuota a nuestra concepción del mundo. Y que está incluida en tendencias a mayor escala. No hay modo de entender cómo conocemos si no atendemos la inclusividad del todo y las partes en el tratamiento que sufre la información.

Debemos reconocer que **el conocimiento no es un tema solamente de neuronas**, también lo es de sus orgánulos, de los órganos, del cuerpo, de la comunidad y del planeta.

2- Todos los circuitos, de comunicación y procesamiento de la información, entre neuronas son orgánicamente primorosamente **aislados** y **flechados**. Hay controles muy fuertes para que la cadena causal avance para un lado y no para cualquier otro. Las consultas laterales son rigurosamente controladas, los juegos en equipo son muy bien organizados, las dendritas de entradas no son infinitas, y las neuronas tienen un solo axón de salida con limitadas ramificaciones de comunicación. En ningún momento hay una olla de grillos cerebral, donde se conectaría todo con todo, sin orden alguno. Los sentidos-cerebro son unidades inclusivas muy fuertemente organizadas, no son algo mágico dónde, de la nada, surgen nociones, emociones, razonamientos y resoluciones. Sus partes no son siempre iguales, ni siempre están perfectamente activamente conectadas, ni sucede que, estando en línea, nunca se conecten. Cuando es necesaria una realimentación, una información proveniente de un procesador posterior, o paralelo, los circuitos encargados también son flechados (en contra) y bien aislados de interferencias. Sólo en ciertos niveles superiores la información deja de tomarse de una sola fuente y se complementa con otras fuentes, se consultan otras líneas de elaboración y memorización de la información. Es decir, la información es, en general, necesariamente ascendente, desde los sensores periféricos a los procesadores centrales, y recién en estos últimos se dan las verificaciones, consultas, comparaciones e integraciones, en especial entre, por un lado, las señales actuales provenientes de la periferia, y, por otro lado, los conceptos y procedimientos generales (disponibles a priori) que a su vez nos hacen hurgar en lo que atendemos, buscando más y mejores datos, intentando reconocer la unidad real que ellos sugieren, para poder decir: eso es una mesa, o eso es un niño. Y luego entrar a detallarlo mejor.

Se constata un gran esfuerzo orgánico de control de las vías de comunicación y de procesamiento. El cerebro está blindado al mundo exterior y solamente abre diminutas **puertas muy controladas** en circuitos muy específicos (por ejemplo: la pupila es cerca de una millonésima parte de superficie humana, en general piel; lo mismo con los oídos). Al ser vivo no le sirve saber en todo detalle todo lo que sucede a su alrededor. Saberlo todo es una pretensión orgánicamente imposible y muchas veces peligrosa. Tenemos una visión concentrada de alta definición (acuidad) rodeada de un campo de advertencia y ubicación, mucho menos nítido. La evolución nos da, ya impresas en nuestro cuerpo, algunas de las categorías del mundo que nos han resultado útiles por millones de años. Nos las da en los valores, cuantías o escalas que nos han permitido vivir hasta ahora.<sup>33</sup> Obviamente debemos criticar duramente tan comprobadas capacidades e incapacidades, pues los humanos estamos entrando a conocer y afectar paisajes nunca antes vistos de lo micro, de lo meso y de lo macro.

3- No sólo los circuitos están cambiantemente establecidos, no solamente las poblaciones de neuronas forman unidades permanentes y eventuales, sino que, como conjunto, **el cerebro es extremadamente organizado**. Nada parecido a un todos-con-todos, como algunos suponen. Tampoco es una caja negra misteriosa dónde llega información y salen ideas y órdenes. Esa es una concepción, quizá útil, pero muy torpe. Y esa organización no es meramente “en el papel”, no es fácilmente representable en un esquema o dibujo, es real, es extremadamente eficientemente compleja, es fruto del aprendizaje orgánico de las personas, en su trayectoria de experiencias personales quizá guiadas por las experiencias de su comunidad, en los cortos y en los largos plazos, pero también, y en lo más grueso, es fruto de la evolución de la especie. Ello implica que, su unidad funcional, especialmente la neuronal-en-su-cuerpo, la encarnada, no necesita estar siempre, ni en todo, localizada en lugares espaciales especializados permanentes. También hay unidades temporales. Hay conjuntos limitadamente polifuncionales de células relacionadas con el pensamiento. Algunas funciones tienen residencia fija, pero otras se resuelven como **modos** de funcionamiento adaptados al caso o conjunto de casos. Lo cual es más ágil y económico que tener incontables órganos para las incontables funciones al detalle que realizan. Las poblaciones de neuronas especializadas, que cooperan oportunamente unas con otras, pueden estar intercaladas y distribuidas en el espacio y en el tiempo. Es decir, no es una

<sup>33</sup> *El color, la realidad y nosotros*, capítulo, 1: *Procedimientos orgánicos de Selección de la Información*. Y capítulo 9:

*Período Crucial de sensibilización a las diferencias finas del color.*



organización siempre visualizable, meramente de cosas espacialmente ubicables, sino, sobre todo, es una organización de funciones, de comportamientos, de unidades adaptadas al caso o casos, de procedimientos adaptados al tipo, cualidad, cuantía y calidad de la información recibida. Disponemos de innumerables procedimientos *cosificadores* (que convierten, la *integral, entera y rica* realidad atendida, en representaciones *parciales, escasas y pobres*, es decir, como *cosas*)<sup>34</sup>. Uno de ellos es la *confusión controlada*, orgánicamente calibrada en la infancia, que es lo que permite distinguir lo muy diferente, e igualar lo muy parecido, evitando distraerse en detalles inútiles, y permitiéndonos encontrar patrones gruesos, dónde, al detalle no los hay.<sup>35</sup> Nuestro cerebro es un órgano que, en parte, está duraderamente estructurado y en parte se reestructura funcionalmente para el caso o casos, siendo que la propia estructura del cuerpo actúa como memoria (no necesitamos recordar que tenemos brazos, cuando siempre están ahí). Aunque muchas funciones han sido ubicadas (área de Broca, de Wernicke, etc.), otras funciones son espacialmente dispersas, y no necesariamente forman unidades volumétricas permanentes.

4- Las investigaciones científicas en este campo, se suelen hacer, como otras investigaciones científicas, con mucha experiencia y teoría en los procedimientos de investigación, pero con muy **poco criterio filosófico**. A veces el científico ataca temas muy generales, con gran esfuerzo y responsabilidad, usurpando lugares que corresponden a los filósofos, sobre todo cuando éstos los tienen muy abandonados. El resultado es que, a veces, hay aportes muy valiosos, pero otras veces sólo demuestran la ignorancia del científico en temas hace siglos o milenios aclarados por la filosofía. Obviamente, peor es el filósofo que no se actualiza científicamente.

Ciencia y filosofía deberían dialogar más.

En cuanto a las nociones de *uno* utilizadas en las investigaciones de las ciencias cognitivas, sobre todo en las neurociencias del comportamiento, si bien se observa que se concibe fluidamente la inclusión orgánica, entre cada todo y sus partes, muchas veces se descubre que **subsisten nociones exclusivistas**, que dificultan entender la realidad en cuestión. No existe otro modo de concebir y describir las nociones nuevas que, apelando a nociones y palabras disponibles, a la mano, obviamente no tan nuevas. Pero, cuando una noción arcaica impide la búsqueda de la verdad, debemos denunciarla.

<sup>34</sup> *Integral*, en todos los aspectos (cualidades o variables), *entera*, en todas las escalas (cuantías o valores), *rica*, en todas las unidades (entidades o cosas). *Parcial*, en pocos aspectos, *escaso*, en pocas escalas, *pobre*, en pocas unidades.

Hace tiempo que se sabe que la realidad de las neuronas y sus conexiones (cuando atienden algo), y la realidad atendida (ese algo), son unidades inclusivas necesariamente diferentes (la idea de coche es en neuronas, el coche es metal y plástico; no hay modo de estructurarlos idénticos), y que, sin embargo, una debe representar a la otra. Pero no hay un solo modo de ser uno, y tampoco un solo modo de concebir lo *uno*. Hay muchos tipos de *unidad real*, y muchos tipos de *unidad concebida*. Y, al investigar esos diversos modos de unidad, empieza a hacerse patente la dificultad de la filosofía tradicional para entenderlos y describirlos. Es decir, para conocer mejor la realidad en detalle se necesita disponer de una filosofía general mucho más realista de qué es unidad, en general y en su diversidad. Empiezan a dar frutos explicaciones que son inimaginables cuando no cambian las teorías, conocimientos y prejuicios heredados. Las ideologías demasiado dogmáticas, los modelos tradicionales en el campo de las ciencias del conocimiento, ayudan a unos descubrimientos y dificultan otros. Debemos encontrar mejores modos de pensar, nuevas filosofías, más adecuadas a la realidad de lo vivo. Es así como surgió la **Filosofía Inclusiva**.

5- En quinto lugar, pero no menos importante, debemos observar que, de hecho, las Neurociencias Cognitivas están logrando aclarar, de modo muy realista, muchos problemas de su ámbito, pero sus logros **no están siendo debidamente comunicados y continuados en el ámbito filosófico**. Están deshaciendo entuertos y prejuicios, denunciando informaciones incorrectas y otras demasiado basadas en opiniones y encuestas que, por más intersubjetivas que sean, por más matemáticamente interpretadas, no atienden directamente cómo conocemos realmente. Las incontables *teorías del color* que, a lo largo de los siglos se han defendido, se caen, o quedan sin respaldo científico apenas se establece con precisión cómo actúa cada célula *cono* y todo el subsiguiente procesamiento orgánico de las señales del color hasta la conciencia y aún luego.<sup>36</sup> Pero todas sus conclusiones tienen necesarias implicancias en la filosofía, que está muy demorada en incorporarlas. Incluso se destapan campos enteros de la realidad, ninguneados por ideologías, mitos y opiniones pre-científicas, o no bien encarados por la ciencia, o simplemente insospechados, lo cual atiza la necesidad de filosofar mejor.

<sup>35</sup> Algunas de estas capacidades fueron sugeridas por la Gestalt, obviamente sin contar con los logros actuales de la investigación biológica.

<sup>36</sup> *El color, la realidad y nosotros*, capítulo 2.

En fin, ni la primera rueda fue la mejor rueda, ni la mejor rueda de hoy será, quizá, más que motivo de risa luego de algunos siglos. Las Neurociencias Cognitivas, a pesar de sus carencias, ya son un gran aporte a una noción de unidad inclusiva más realista y útil.

**Para seguir leyendo:**

Serie de artículos sobre la unidad, desde Ariel 9 hasta el 22.

**Bibliografía.**

(Algunas propuestas nuevas están en documentos de poca difusión, por lo que las refiero indirectamente).

Hart, W. y otros: **Adler**. *Fisiología del ojo*. Madrid: Mosby/Doyma Libros, 1994.

Zadeh, Lotfi A. 1965. *Lógica Difusa*. Extraído, 19/11/2017, de:

[https://es.wikipedia.org/wiki/L%C3%B3gica\\_difusa](https://es.wikipedia.org/wiki/L%C3%B3gica_difusa)

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

- 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.

Carlson, N.: *Fisiología de la conducta*. Barcelona: Ariel, 1999.

Kandel E. y otros. 1997. *Neurociencia y conducta*.

[https://es.wikipedia.org/wiki/Neurociencia\\_cognitiva](https://es.wikipedia.org/wiki/Neurociencia_cognitiva), edición del 16/5/2019.

Manes, F. y Niro, M. (2014). *Usar el cerebro*. Buenos Aires: Planeta. ISBN 978-950-49-3982-5.

**Dardo Bardier:** Arquitecto. Urbanista. Constructor. Profesor. Diseñador. Cineasta. Organizador. Vecino. Ciudadano. Ambientalista. Editor. 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* y organiza el congreso *II Encuentro regional del Color y la Luz*.



Presentado: 25/5/2019. Aprobado: 29/6/2019. Visto Bueno: 30/6/2019.

# LA INTUICIÓN DE LA NADA EN LA METAFÍSICA ARISTOTÉLICA

Héctor Sevilla  
 hectorsevilla@hotmail.com

El presente artículo indaga el vínculo existente entre el pensamiento de Aristóteles y la nada. Asimismo, se realiza un análisis de la metafísica de Aristóteles, centrandose principalmente la atención en su concepto de Motor Inmóvil y lo que se ha denominado como teología aristotélica. La intención es mostrar que, a pesar de que en la cultura que heredó Aristóteles no podía concebirse a la nada, él la intuyó en su propuesta filosófica.

Palabras Clave: Aristóteles, Nada, Motor, Deidad, Dios.

## THE INTUITION OF NOTHINGNESS IN ARISTOTELIAN METAPHYSIC

This article inquires into the existing link between Aristotelian thought and nothingness. In the same manner, an analysis of Aristotle's metaphysics is carried out, centering the attention mainly on his concept of the Immobile Motor and what has been denominated as Aristotelian Theology. The intention is to demonstrate that, in spite of nothingness not being conceivable in the culture left behind by Aristotle, he intuited it in his philosophical proposal.

Key words: Aristotle, Nothingness, Motor, Deity, God.

### Introducción

Se dedican enseguida algunas líneas en torno a las ideas aristotélicas sobre la nada y la naturaleza. Se intenta esbozar y mostrar la manera en que Aristóteles, a pesar de centrar toda su filosofía en el ser, tuvo una intuición sobre la nada, la cual finalmente fue desechada. En los cimientos de tal desuso los escolásticos complementaron las ideas aristotélicas con matices de divinidad. Resulta significativo reconocer que las especulaciones de un filósofo que vivió hace más de 2400 años sean aún la base que, en muchos casos, sigue reproduciendo los esquemas de comprensión de aquello que es de manera omnipotente más allá de lo que somos. Es oportuno hacer hincapié en los postulados aristotélicos dada la herencia que en Occidente se tiene sobre la predominancia del ser, fundada en buena medida en sus planteamientos.

### 1. La metafísica y la divinidad aristotélica

En *Física*, Aristóteles (384-322 a. C.) había dejado bien plantados los lineamientos conceptuales y teóricos que habría de seguir en las cuestiones metafísicas. El estagirita quiso mostrar en los libros primero y segundo de la *Física* que el Universo es unidad funcional. Al respecto, Düring observa que en el fundador de la Academia "el no-ser fue reducido a concepto gnoseológico e identificado con lo no perceptible" (2005: 321), es decir, el no-ser no fue contemplado en

todo lo que podría significar en las reflexiones aristotélicas.

En los libros de la *Metafísica*, Aristóteles profundizó en los problemas del movimiento, el tiempo y el espacio, es decir, las implicaciones de algunas cuestiones físicas desde una perspectiva de filosofía primera. Es sabido que la *Metafísica* no fue ordenada capitularmente por Aristóteles, sino que sus libros son lecciones independientes y que fueron recopilados por Andrónico en una obra conjunta sin orden cronológico.

Según Beuchot (2004: 108-110), Aristóteles propone la teología como el culmen de la ciencia, pero una teología desimpregnada de los intereses básicos de los mitólogos. Precisamente, un primer paso para desimpregnar de mitología la concepción del dios aristotélico consiste en dejar de llamarle "Dios" y no asumir que las explicaciones metafísicas de Aristóteles son propiamente teología en su sentido tradicional.

Aunque Aristóteles (*Alpha*, II, 982b 6) refiere claramente que "lo divino es el fin de todas las cosas y ése es su modo de moverlas", también asume que "el hombre no alcanza tanta libertad en su vida ni tanta capacidad teórica en su mente para comprenderlo" (982b 28); es por ello que recurrió a formas de entender lo absoluto que eran funcionales en su propio tiempo. Todo filósofo se expresa situadamente, en orden de lo conocido en su época, según las costumbres y su condición.

Debido a que el hombre no puede ser la nada sin dejar de ser hombre, tampoco puede

entender en profundidad lo que ésta supone. A Dios, al igual que lo que sucede con la nada, no se la puede poseer por completo, sino que sólo siendo uno con Él (Ella) se incluiría ahí el hombre (dejando de serlo). Cuando se afirma que Dios es y que no hay en Él ninguna materia o potencia, podemos estar refiriéndonos también a la nada que también es capaz de persistir por sí misma, incluso en relación con lo ajeno a ella.

Con respecto a esto, Aristóteles alude en *Alpha* que Dios parece a todos los pensadores ser la causa primera, la ciencia divina por tanto ha de ser la más venerable. De tal modo, es propicio concordar con Düring (2005: 192) cuando realiza la siguiente enunciación categórica:

Por razón de la belleza sistemática se le ocurrió llamar a esta ciencia primera, teológica, término que en sus escritos solo ocurre pocas veces; yo estoy convencido de que Aristóteles nunca empleó después seriamente este término de teología. El nombre fue una ocurrencia casual, motivada parentéticamente, y no dejó huella alguna en sus escritos o en los de sus directos sucesores.

Sin embargo, la supuesta teología de Aristóteles ha desempeñado una influencia enorme y ha sido interpretada, consciente o inconscientemente, como “teología real”; tal es el caso de Jaeger, a quien podría calificarse de “excesivo” cuando supone que en la “teología aristotélica” hay muestras de un *credo* aristotélico. Por todo ello, “ha llegado la hora de renunciar a la expresión de la ‘teología de Aristóteles’ o de asignarle al menos el sitio sin pretensiones que le corresponde” (Düring, I, 2005: 192).

El abordaje ontológico era común en la contemporaneidad aristotélica, de tal modo que, si para el estagirita existía el ser en acto y el ser en potencia, para los eleatas era el ser en acto y el no-ser con potencia de ser; para Parménides (debido a que negó el no-ser y no asumió las potencias) el esquema correcto sería un ser-ser. El no-ser es contingente al ser, no es una sustancia; por ello, el no-ser es una manifestación contingente que se distingue de la nada, aunque ésta sea la que lo contiene.

Asimismo, si “la realidad es inteligible por la causalidad” (Beuchot, M, 2004: 143), entonces la nada permite el conocimiento del ser cuyo movimiento causa indirectamente, no como sujeto que mueve sino como condicionalidad del movimiento. La nada está siempre en acto y por ello posibilita las potencias de todo lo demás. Si la materia de lo

no existente está en potencia y lo intangible en acto es debido a la nada.

Si el método aristotélico es la perspectiva causal del Universo, la nada es la causante primera. Todo esto concuerda con las ideas aristotélicas de que “lo primero para los sentidos es lo último para la plenitud del ser” (Reale, G, 1985: 22); también concuerda con la inmutabilidad y eternidad de lo divino que es uno y múltiple, a la vez que puede estar en varios lados a la vez. De hecho, como afirma Düring (2005: 87), “según Aristóteles, Dios y las ideas están en la naturaleza”. Idénticamente, la nada permanece imperceptible a los sentidos, pero está presente en la naturaleza permitiendo en ella los cambios que sí podemos percibir.

En concordancia con las causas propuestas por Aristóteles, la causa material del hombre es la carne, la causa formal es el espíritu, la causa eficiente es el caos y la causa final es la nada. El caos persiste en función del ser, pero la nada es con el ser o sin él. La nada también tiene una sustancia y esa sustancia es la insustancialidad.

Por otro lado, cuando Aristóteles afirma que “Dios piensa en sí mismo pues es lo más perfecto que se puede pensar” (*Alpha*, VII, 1072b 18-24), lo está intuyendo a la manera de una inteligencia que se basta a sí misma, que se asume a sí sin salir de sí. Es de suponer que no refiere en Dios un acto tal como pensar, pues esto implicaría una antropomorfización de Dios que –asumimos– el estagirita logró superar. Ahora bien, si se entiende a Dios como una especie de Nada que se asume a sí misma, coincidirá con Dios en que sólo se entra a ella al ser *ya* ella. Lo absoluto no se piensa, sólo se es. Y, en ese sentido, el hombre no puede pensar en lo absoluto (al menos no adecuadamente o sin distorsiones) más que siendo lo absoluto o integrándose a tal. La nada abre sus brazos invisibles para el abrazo final consistente en la fusión inalterable con todo hombre en la muerte.

En la intención de eliminar una aparente intención volitiva en la Deidad que imaginó, Aristóteles le impregna un pleno desinterés por lo imperfecto (entre lo cual estaría lo material y, en ello, el hombre mismo); así, la Deidad se vuelve un objeto de amor que no ama pues “amar a los hombres sería una *disminutio* de Dios” (*Alpha*, VII, 1072b 18-24). Por tanto, Dios no ama, sólo es objeto de amor. El cristianismo cree corregir a Aristóteles afirmando que Dios ama a sus creaciones, pero el filósofo nunca afirmó eso. Si bien podría ser arbitrario concluir que



Aristóteles pensó en la nada, sí puede advertirse cierta similitud entre lo que concibe como Dios y lo que podría entenderse como una nada absoluta. En ese sentido, justo por provenir de una absoluta nada, los humanos iniciamos como una realidad salpicada de potencias. A partir de lo que conocemos nos conformamos mentalmente. Somos nada que está por llenarse, para luego ser Nada. Somos nada y en Nada nos convertiremos.

Como puede observarse, la implicación de Dios en lo que se ha considerado la teología de Aristóteles no es más que una forma de escapar a la posibilidad de la nada. Por ello, Aubenque reconoce que si el estagirita afirma que todas las causas son eternas y que los primeros principios no han sido engendrados se debe a que de lo contrario “todas las cosas se disolverían en la nada” (1981: 326). El mismo autor asegura que “nosotros no podemos hablar de la trascendencia con nuestras categorías físicas, porque lo divino está más allá de esas categorías, o mejor dicho, porque esas categorías, instrumento del discurso humano sobre el mundo, tienen solo sentido mundano y carecen de sentido con respecto a Dios” (Aubenque, P, 1981: 349-350).

Del mismo modo sucede con los intentos de comprensión de la nada, que, al igual que el concepto de Dios enunciado, sólo puede recibir una interpretación parcial a partir de nuestro alcance humano. Por eso, hablar de ella es distorsionarla.

Aristóteles dejó entrever que compartir con Dios la ciencia de lo divino es un desafío, puesto que intentar conocer lo que Él conoce no es otra cosa que hacerse nada para ser con Él. Tal es la opción. Es cierto que “hablando de la trascendencia la humanizamos” (Aubenque, P, 1981: 351), del mismo modo que al hablar de la nada la hacemos ser y, por tanto, sólo conocemos una parte de ella, incompleta y simple, la que humanamente, como entes que somos, podemos conocer. Comprender por completo a la nada implicaría ser nada con ella. De alguna manera, reconocerse imposibilitado de toda igualdad ante lo Absoluto es el homenaje del hombre a lo que está por encima (y debajo) de él.

Asimismo, tal como “reducimos a Dios a no ser más que el límite de nuestro mundo, o la condición de posibilidad de los fenómenos intramundanos” (Aubenque, P, 1981: 351), también podemos reducir ilusamente a la nada. Pero la nada no es sólo el límite, es toda posibilidad, el culmen de todo lo existente. La inmanencia es el espejismo de la

trascendencia en el discurso humano, tal como los fenómenos son el espejismo de la nada en la realidad material. Por ello, lo único a lo que tiende todo ser es, precisamente, al no-ser. Más allá que una simple modificación accidental, el cambio realmente sustancial es dejar de ser.

## 2. De la inmovilidad y atracción del Motor Inmóvil

Aristóteles advierte en el libro de la *Física* que el tiempo es eterno, puesto que el movimiento lo es. Sin embargo, el movimiento no es independiente ni tiene sustancia, sino que permanece necesitado de algo que lo mueva y de lo movido. En otras palabras, el movimiento debe ser causado. Por lo tanto, si el movimiento es eterno, entonces la causa debía ser también eterna e inmóvil, es decir, acto puro y sin potencialidad.

Considerando los problemas derivados de asumir la existencia de un simple motor que moviera al resto de las cosas, Aristóteles percibió la necesidad de que tal motor fuese, a la vez, inmutable e inamovible. De ahí se desprende la idea de un Motor Inmóvil. Ahora bien, el siguiente problema devino al reflexionar sobre los motivos de tal Motor en torno al movimiento que genera o al tipo de voluntad que lo haría mover las cosas. En ese sentido, con la intención de eliminar una especie de voluntad del Motor hacia lo que éste mueve, el autor de la *Metafísica* propuso que el Motor Inmóvil mueve *atrayendo*. Esta atracción, por tanto, no es volitiva, sino que se produce por sí misma; es decir, existe atracción sin la voluntad del que atrae (el Ser atractivo), pero está sujeta a la elección del que es atraído.

Se observa con claridad que el Motor aristotélico no supone un sustantivo con volición, pero sí repercute en el resto de lo que es. Con todo ello, aún queda la pregunta ineludible sobre el origen o motivo de tal atracción. Aristóteles se vio obligado a recurrir a una analogía para explicarlo: “el motor inmóvil mueve *como* el objeto del amor atrae al amante” (*Alpha*, VII, 1072b 3). Debe reconocerse que lo que hace es una comparación didáctica, que no tendría que tomarse al pie de letra. No obstante, los escolásticos asumieron que el Motor es digno de amor y que por eso atrae. Tal parece que la condición de la atracción, como la explica el estagirita, es la necesidad. El amante necesita del amor para ser, y lo movido tiende a lo que lo mueve por la misma necesidad. Análogamente, de nuevo en referencia a la

nada, tendríamos que asumir que la nada atrae al ser, debido a su necesidad de adjudicarse la plenitud.

Reale (1985: 63) afirma que “la causalidad del motor inmóvil es una causa del tipo final”, lo cual también podría afirmarse de la nada. Por ello, somos seres para la nada y toda la vida somos atraídos hacia ella, cediendo a cada segundo de manera accidental hasta, finalmente, ser absorbidos sustancialmente al morir. No obstante, fallecer no es el paso al no-ser (que permanece en referencia al ser), sino el paso al fin último (la nada que no está en referencia a algo). Al morir ya no somos lo que fuimos y es nada lo que somos. Con la muerte se unifican ambas cuestiones. Por ello, querer vivir es sólo una consecuencia de la imposibilidad de evitar morir.

La cuestión del Motor Inmóvil fue hábilmente relativizada por Düring, quien concluyó que “se trata de un principio abstracto, del absoluto punto cero del movimiento y del cambio y a la vez del comienzo de todo movimiento, lo que Aristóteles quiere decir es que el principio del movimiento es eternamente inmutable e inmóvil, y existe realmente” (2005: 332). Tales atributos pueden darse a la nada, entendida como potencia infinita en su sentido más literal; no como espacio vacío o privación, sino como apertura a posibilidades interminables. Esto no solamente aplica a la relación de la nada con el hombre, también concuerda en lo que respecta a todos los entes materiales.

Si relacionamos al Motor Inmóvil con el mundo acontecen varias controversias; para empezar, no resulta idóneo estar de acuerdo con Reale (1985: 332) cuando afirma que: El mundo que es atraído constantemente por Dios como fin supremo, no ha tenido comienzo. No ha habido ningún momento en el que existiera el caos o la ausencia de cosmos, precisamente porque si hubiera sido así, se habría dado una contradicción con el teorema de la prioridad del acto sobre la potencia; primeramente, habría habido el caos, que es potencia, y después habría surgido el mundo, que es acto. Lo cual sería asimismo absurdo, puesto que Dios, al ser eterno, debía atraer necesariamente desde la eternidad como objeto de amor al universo que, por tanto, ha tenido que ser desde siempre como es.

Reale afirma la inexistencia óptica del caos, pero esto es improbable. El error se ubica, precisamente, en la premisa desde la que se observa al caos como potencia. El caos no es un ser, sino una cualidad de lo que es. En todo caso, es cierto que el Universo puede estar en caos o en orden, pero no es el caos un ser en sí

mismo, la potencia o el acto por sí mismo, sino en referencia a lo que lo contiene. El caos es una cualidad de algo, no es un ente. A su vez, tampoco puede sostenerse la idea de que el Universo ha sido siempre tal como es; no es sostenible tal argumento si se consideran las teorías sobre su inicio, la realidad de su expansión y la destrucción proyectada como derivación de su implosión. El caos, además, no es más que una nominación que alude aquello que escapa del cosmos; naturalmente, esto se asocia con la limitada percepción del cosmos que poseemos. Entendido el cosmos como el orden de lo existente.

La misma ambigüedad del caos puede encontrarse en la idea del Primer Motor. Aubenque (1981: 343) refiere que “al Primer Motor llega a concebirse por un proceso de investigación regresiva, no tanto como condición del movimiento cuanto como condición de la eternidad del movimiento, de un movimiento que, siendo eterno en su conjunto, se fragmenta no obstante en una multiplicidad de movimientos aparentemente discontinuos”.

Además, Aubenque (1981: 347) se pregunta: “¿Cómo puede un ser incorpóreo imprimir un movimiento, siendo así que las dos únicas maneras de imprimir un movimiento reconocidas por Aristóteles son empujar o tirar?”. Si tomamos ello en cuenta, ¿podemos esbozar que Aristóteles está refiriéndose a una especie de nada? Probablemente sí, se refiere a una nada que facilita el movimiento sin que sea ella misma la que mueve.

Aubenque alude con claridad los constantes cambios en la perspectiva aristotélica en relación a lo absoluto: “Todo ocurre como si Aristóteles, preocupado a la vez por la trascendencia de lo divino y por alcanzarlo por las vías humanas, unas veces describiese dicha trascendencia como negación de lo físico, y otras se esforzase en acercarse a ella mediante un paso al límite a partir de las realidades físicas” (1981: 348). Ahora bien, eso que está más allá de lo físico no es otra cuestión que la nada misma, la cual está fuera del mundo y en el mundo, ajena a nosotros y en nosotros, alrededor y como posibilidad.

En ese sentido, la manera en que comprendamos la noción del Primer Motor será concebida a partir de nuestra experiencia en torno a los movimientos naturales que muestran una interacción entre algún motor y algo móvil. Del mismo modo, aun afirmando que el Primer Motor es incorpóreo (lo cual excluye toda posibilidad de contacto), Aristóteles asume que también está “allí” en la

circunferencia del mundo y, sin embargo, no está en un lugar. Todo esto nos lleva a conjeturar la posible idea detrás de la palabra Motor Inmóvil que el estagirita acuñó.

Lo divino termina siendo lo que Aristóteles imaginó como lo más alto; no obstante, tal mención es debida a su imposibilidad de nombrar a la nada como envolvente del mundo, posibilitadora universal del movimiento y causa final de todas las cosas. Se entiende, hasta aquí, lo complicado que se vuelve, en una mentalidad centrada en el ser, la aceptación de la nada.

## Conclusión

Si bien existen indicios que podrían vincular una idea de la nada con el concepto de motor inmóvil aristotélico, conviene resaltar que esto podría contradecir la intención aristotélica de superar la noción misma de la nada. No obstante, tal perspectiva estuvo sujeta por las

condiciones culturales en las que Aristóteles trabajó y vivió, es decir, el contexto académico griego, en donde nada podía decirse de la nada sin el riesgo de ser juzgado negativamente. De ahí que, a lo sumo, lo más que puede afirmarse ahora es que Aristóteles vislumbró una especie de principio universal, uno que, en otras culturas, como la hinduista, por ejemplo, se asoció con la nada. Esa nada no ha sido más que *intuida* por el autor de la *Metafísica*, poniendo en su lugar una concepción del ser que impera hasta nuestros días en el mundo occidental.

### Para seguir leyendo:

Aristóteles (1998). "Lambda". En Aristóteles, *Metafísica* (381-408). Madrid: Gredos.

Aristóteles (1998). "Zeta". En Aristóteles, *Metafísica* (229-278). Madrid: Gredos.

Jaeger, W. (1984). *Aristóteles*. Ciudad de México: FCE.

Rotman, B. (1993). *Signifying Nothing*. California: Stanford University.

## Referencias

Aristóteles (1998). *Alpha*. En Aristóteles, *Metafísica* (69-121). Madrid: Gredos.

Aristóteles (1995). *Física*. Madrid: Gredos.

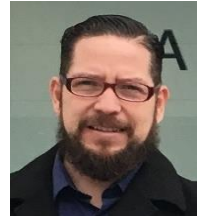
Aubenque, P. (1981). *El problema del ser en Aristóteles*. Madrid: Taurus.

Beuchot, M. (2004). *Ensayos marginales sobre Aristóteles*. Ciudad de México: UNAM.

Düring, I. (2005). *Aristóteles. Exposición e interpretación de su pensamiento*. Ciudad de México: UNAM.

Reale, G. (1985). *Introducción a Aristóteles*. Barcelona: Herder.

**Héctor Sevilla Godínez:** Doctor en Filosofía y en Ciencias del Desarrollo Humano; Miembro de la Asociación Filosófica de México y Miembro Fundador de la Asociación Transpersonal Iberoamericana. Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT en México. Es profesor e investigador del Departamento de Ciencias Sociales y Humanidades del Centro Universitario de los Valles, en la Universidad de Guadalajara. Ha publicado catorce libros y más de setenta artículos en revistas indizadas, en los cuales se destacan sus líneas de investigación centrales: el nihilismo, la mística y la metafísica. Contacto: [hectorsevilla@hotmail.com](mailto:hectorsevilla@hotmail.com)



Recibido: 8/5/2019. Aprobado: 24/6/2019. Visto Bueno: 12/7/2019.



## **VIDA ANIMAL, VIDA HUMANA: ENTRE EL DESEO ANIMAL Y EL PAPEL DE LA EDUCACIÓN ANTE EL DESEO DE RECONOCIMIENTO.**

**Marcelo Gambini**  
[marcegambini@gmail.com](mailto:marcegambini@gmail.com)

A partir de la lectura de Hegel (1805-1806/1984; 2015), el presente trabajo busca entender el papel del deseo sobre el desarrollo de la vida animal y humana (de entidades vivas en tanto cuerpos). Con este fin, se busca comprender inicialmente las relaciones entre una entidad viva con el mundo y las relaciones entre esa entidad viva con sus partes; para luego, en un segundo momento, centrarnos en las relaciones que establecen los individuos (como entidades vivas humanas) ante el deseo de reconocimiento, mediante el papel de la educación. De esta manera, podremos entender el papel del deseo y la forma en que este opera sobre entidades vivas animales y humanas.

Palabras clave: entidad viva; cuerpo; deseo; deseo de reconocimiento; educación.

### **ANIMAL LIFE, HUMAN LIFE: BETWEEN ANIMAL DESIRE AND THE ROLE OF EDUCATION BEFORE THE DESIRE OF RECOGNITION**

From the reading of Hegel (1805-1806/1984; 2015) the present work seeks to understand the role of desire on the development of animal and human life (of living entities as bodies). To this end, we seek to understand initially the relationships between a living entity with the world and the relationships between that living entity and its parts; and then, in a second moment, to focus on the relationships established by individuals (as living human entities) with the desire for recognition, through the role of education. In this way, we can understand the role of desire and the way in which education mediates the desire for recognition in human subjects.

Keywords: living entity; body; desire; desire for recognition; education.

#### **INTRODUCCIÓN**

Desde el momento que la vida animal emerge en la tierra se hace presente una singularidad viva, con masa, peso, forma, movimiento, cuyo centro “es para sí sólo un punto” (Hegel, 1805-1806/1984, p. 37) y su ser, en sí movimiento de superación, por lo que forma un cuerpo (una unidad) y lucha para mantenerla.

La vida animal es lucha por ser cuerpo y para superar la amenaza de la muerte. Su cuerpo es esa unidad viva y se establece en esa vida como una singularidad que queda sentada por efecto de fuerzas, de la “gravedad” y su “fisiología”, de fuerzas que mantienen ese cuerpo como un cuerpo

vivo, como “un cuerpo unitario”, y aunque ese cuerpo fue en principio una ipseidad, “el ente de suyo y para sí, la simple sustancia de todos sus momentos” (Hegel, 1805-1806/1984, p. 91), su corporalidad física es de suyo unidad, y en esta unidad “se convierte y es precisamente este devenir es su realidad misma” (Hegel, 1805-1806/1984, p. 91). Por ello el devenir del cuerpo animal es unidad y su lucha es por mantener esa unidad corporal ante la amenaza de la muerte. Por lo que, ante esa amenaza, esa unidad, la del propio cuerpo viviente, no queda “fija”, inmóvil, incambiante, sino que presenta movimientos, momentos, transformaciones, los cuales dan lugar a momentos de necesidad (de falta) y de deseo (de



una relación con esa falta) que llevan a la satisfacción o el fracaso, y en el caso humano, a una superación de la mera satisfacción ante la lucha por el reconocimiento, en la que la educación juega un papel central como mediadora de esa lucha.

## DESARROLLO

### Primera parte

En su proceso de desarrollo y evolución las unidades vivas se encuentran con un mundo que les obliga a transformarse, su transformación le hace presentar progresivamente partes más complejas o especializadas, nuevos tejidos, músculos, fibras, células, partes unificadas en organismos, en especímenes que pueblan el mundo. Mas si nos fijamos en esas partes, que activan el cuerpo, en forma independiente, desmembradas de ese cuerpo, esas partes son inorgánicas, no en el sentido de que su material no sea biológico, pues de hecho lo es, sino en el sentido que por sí solas no acompañan el movimiento del organismo, por lo que su mera presencia no es una vida, de modo que las partes anatómicas no son el cuerpo, más bien son “la vitrina de un anatomista”, un espectáculo para ser observado, estudiado, alejado de una vida, pues sólo en la unidad viva presentan movimiento, modificación orientada hacia la vida, pero cuando lo inorgánico se encuentra en relación con el organismo, “lo inorgánico vuelve en lo orgánico a sí mismo” (Hegel, 1805-1806/1984, p. 92).

El organismo animal es una vida, es la “reconstrucción de los elementos físicos como cuerpos singulares” (Hegel, 1805-1806/1984, p. 123), y en esa unidad corporal, en su encuentro con el mundo, la unidad accede a la individualidad separándose y transformado “la sustancia de la tierra” (Hegel, 1805-1806/1984, p. 123), transformando otro animal o planta en alimento, destruyendo su naturaleza para hacerlo digerible, asimilable. Cuando el animal se come a otro animal, niega la animalidad de ese ser, transformándola en sustancia que digiere.

En este proceso, cuando el animal tiene necesidad, cuando tiene hambre, por ejemplo, no sólo busca su alimento, sino que desea un tipo de alimento (una gacela, un animal viejo, un animal enfermo, un tipo de vegetal), mas, si elige es porque desea y ese deseo es un “tipo de hambre”, “es hambre de”. Ese deseo, como plantea Kojève (2016) destruye lo dado natural, y al destruirlo, al negarlo, al modificarlo y hacerlo suyo, el animal se eleva sobre esa naturaleza, se realiza como un pseudo yo biológico que se revela en su deseo animal, aunque su deseo, si bien lo hace superarse de esta naturaleza como “una vida”, una entidad viva, lo lleva inmediatamente a volver a esa naturaleza, pues el animal no se trasciende así en

ese deseo, por lo que, si bien puede sentirse en ese deseo no tiene una consciencia de sí unificada, a lo sumo tiene conciencia de esa parte que siente de sí (sabe que tiene hambre, que le duele una pata, que tiene frío o calor o que su pelo está húmedo, pero no es consciente de su propia consciencia, sino que es consciente de lo que siente).

Como plantea Kojève (2016) al estudiar la obra de Hegel, para tener conciencia de sí es necesario trascenderse y ello es posible sólo cuando el deseo no versa sobre un ser dado sino sobre un no ser, es decir: se desea liberarse y superar el deseo de lo dado, por lo que el deseo debe versar sobre otro deseo, de modo que, si el deseo es humano, está orientado a otro deseo y hacia un deseo diferente.

Para ser humano, el hombre debe actuar no para someter una cosa, sino para someter otro Deseo (de la cosa). El hombre que desea humanamente una cosa actúa no tanto para apoderarse de la cosa como para hacer que otro reconozca su derecho (...) sobre esa cosa, para hacerse reconocer como propietario de la cosa (...) Sólo el Deseo de semejante Reconocimiento (...), sólo la Acción que se sigue de semejante Deseo, crea, realiza y revela un Yo humano, no biológico (Kojève, 2016, p. 213).

Si el deseo del reconocimiento media la relación con el objeto, entonces, ante la necesidad, la entidad viva, si es humana, no lucha nada más que ante la muerte, sino que lucha ante el reconocimiento. De tal modo que, no es que ella se encuentre ante las amenazas de la vida, sino que, además, lo que amenace su posibilidad de reconocimiento lo amenaza como entidad humana, por lo que, para desarrollarse, la entidad humana no sólo necesita dar lugar a una relación de transformación de la naturaleza, necesita además establecer una relación de reconocimiento, en la que la educación es central pues ella permite dar lugar a instancias de reconocimiento ante los otros.

El problema es que, en la medida que cada persona busca ser reconocida, suele existir una lucha por el reconocimiento, en la que “cada uno querrá someter al otro, a los otros (Kojève, 2016, p. 213), en la que un individuo intenta imponerse sobre los otros, ante lo cual debe mediar la educación como factor capaz de atenuar la lucha por el reconocimiento, y democratizar formas de reconocimiento.

### Segunda parte

La educación no sólo se establece como instrumento para el cambio en las condiciones materiales, históricas y sociales, sino que además permite el reconocimiento. Nótese que la educación no sólo le permite al estudiante ser

capaz de hacer conocer estas condiciones materiales, sino que, además le facilitan actuar sobre ellas, lo que implica poner en juego la racionalidad ante las mismas y dar lugar a relaciones de reconocimiento ante los docentes y los compañeros, pues, en la medida que la educación faculta comprender/se al mundo/ante el mundo, permite que el individuo sea parte del “espíritu de un pueblo”, tornándose así en sujeto ciudadano que puede conocer su finalidad (Hegel, 2015).

Con la educación se da lugar a un “alumbramiento” “que se sobrepone a la inmediatez natural para hacerse persona universal” (Cortéz Sánchez, 2009, p. 81) a través del uso de la razón, la disciplina y la relación con la autoridad y los otros, los cuales son medios para convertirse en sujetos libres.

Sobre la relación con la autoridad, no debe entenderse la aplicación de una dictadura, sino de una relación que, por un lado, impulsa los aprendizajes, la participación, el pensamiento crítico, el respeto y el reconocimiento; y por el otro, regula las tendencias problemáticas impidiendo el daño moral, psicológico o físico entre estudiantes, hacia docentes o de docentes hacia estudiantes, porque en su finalidad la educación no es sometimiento, es una especie de trabajo, cuyo efecto es la “liberación del espíritu respecto a su estado de inmediatez natural ...”(Cortéz Sánchez, 2009, p. 82).

Esta liberación implica que durante el proceso educativo se busque que la persona comprenda su mundo y su cultura, logrando con ello orientar el pensamiento y la acción, de manera de consolidar y buscar el progreso de la cultura y favorecer el reconocimiento de la cultura y ante la cultura.

(...) a través del ámbito educativo se establecen las formas de asentar en el pensamiento del hombre una identidad con el mundo que le rodea; con su exterioridad en tanto un sentido histórico, por lo que través de la formación “el individuo halla entonces ante sí el ser del pueblo, como un mundo acabado y fijo al que se incorpora. Ha de apropiarse este ser sustancial, de modo que este ser se convierta en su modo de sentir y en sus aptitudes para ser el mismo algo. La obra preexiste ha de educarse en ella, han de hacerse conformes a ella” (Hegel, 1980, p. 71) es decir, teniendo como referente el pasado para su reinterpretación y localizar sus puntos de encuentro con el presente, buscando de este modo lograr recolectar las expresiones de la cultura esenciales para el desarrollo de la misma a lo largo del tiempo (Bernal, 2016, p. s. n).

En este proceso, la formación no debe olvidar un lugar para la satisfacción de las necesidades y

deseos naturales (la necesidad alimenticia y afectiva), pues si tal olvido ocurriese el individuo se vería impedido de darse en su proceso educativo ante la necesidad de su entidad animal. Pero si tal lugar se garantiza, es posible que mediante la educación la persona salga de lo natural y oriente su deseo hacia el reconocimiento, mediante la búsqueda de actividades o una profesión que le permita ser reconocido por los otros y ante los otros.

El papel de la educación ante el deseo de reconocimiento es central, pues esta debe permitir que los cuerpos se humanicen mediante procesos de reconocimiento, donde los individuos puedan dar lugar a una lucha “atenuada” por el reconocimiento, en el que buscan ser reconocidos por los otros o el Estado sin la necesidad de entrar en el circuito del sometimiento. Por ello la educación puede permitir al individuo un reconocimiento de sí en el desempeño de su actividad en el quehacer educativo. “Este es el derecho infinito del sujeto, el momento esencial de su libertad: que el sujeto halle su propia satisfacción en una actividad o trabajo” (Hegel, 1980, pág. 48, en Bernal, 2016, p. s.n.).

## CONCLUSIÓN

Si la educación se establece como instrumento para el cambio en las condiciones materiales de existencia, en tanto es capaz de hacer conocer estas condiciones, entender su racionalidad y las formas en que se opera sobre las mismas, la educación permite al individuo comprender al mundo y su relación con el mismo. De modo que, a través de ese lazo puede ensayar modalidades de reconocimiento ante los otros, no mediante el uso de la fuerza, sino mediante el uso de la razón, la disciplina y la relación con la autoridad.

De este modo, mediante los sucesivos ensayos, el individuo da lugar a ciertas tentativas de liberación que lo implican como sujeto de/en la cultura, en la medida que se apropie de la misma. Desde el momento que una vida se introduce en un proceso educativo que introduce lógicas de reconocimiento, aquella animalidad, que se superaba a sí misma alimentándose, puede establecer una singularidad, una corporalidad viva y humana, en la que su entidad participe de relaciones de reconocimiento.

### Para seguir leyendo:

Hegel G. W (1807/ 2015). *Fenomenología del espíritu*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Hegel G. W. (1817/ 1997). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México; Porrúa

## REFERENCIAS

Bernal D. (2016). El concepto de *Bildung* en Hegel y su incidencia en la educación. *Encuentros de la Facultad de Humanidades / UNMDP, III Jornadas de Investigadores en Educación*. Mar del Plata.

Disponibile: <https://fh.mdp.edu.ar/encuentros/index.php/jie/3jie/paper/view/1360/692ç>

Cortéz Sánchez, (2009). W.F. Hegel y la Fundamentación Filosófica de la Educación en Derechos Humanos. 1 (5), *Magistro. Revista de la Maestría en Educación de la Vicerrectoría de la Universidad Abierta y a Distancia*, pp. 77-87. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/3997907.pdf>

Hegel G. W. F. (1805-1806/1984). *Filosofía real*. México D.F. Fondo de Cultura Económica.

Hegel G. W. F. (2015). *Escritos pedagógicos*. México; Fondo de Cultura Económico.

Kojève, A. (2016). *Introducción a la lectura de Hegel*. Madrid; Trotta

**Marcelo Gambini:** Licenciado en Psicología; Maestrando en Psicología Clínica de la Facultad de Psicología, Udelar; Maestrando en Filosofía Contemporánea en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar; Docente Ayudante grado 1, en el Instituto de Psicología Clínica de la Facultad de Psicología, Udelar; Docente Titular del curso de Ética profesional y legislación aplicada a la profesión en el Instituto Universitario Asociación Cristiana de jóvenes; Becario de Iniciación a la Investigación de CSIC; miembro del Grupo de Investigación Formación de la Clínica Psicoanalítica en el Uruguay.



Recibido: 12/5/2019. Corregido 11/6/2019. Aprobado 12/6/2019. Visto Bueno: 11/7/2019.

## NOTICIAS



**VI SEMINARIO  
REGIONAL**

**DE FORMACIÓN  
DE FORMADORES  
EN BIOÉTICA**

**INSCRIPCIONES  
ABIERTAS**

**7 a 10 de octubre de  
2019 Montevideo - Uruguay**



Organización  
de las Naciones Unidas  
para la Educación,  
la Ciencia y la Cultura

**Oficina de Montevideo**  
Oficina Regional de Ciencias  
para América Latina y el Caribe  
Programa Regional de  
Investigación y Promoción de la Ciencia



**UNIVERSIDAD  
DE LA REPÚBLICA  
URUGUAY**

Para acceder a más  
información ingrese aquí.

# LA SOCIEDAD DE LOS CONSUMIDORES VIGILADOS

José Luis Valenzuela

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

En un mundo inmerso en un proceso de cambio motivado por fuerzas de muy alto poder disruptivo, se discuten algunos aspectos que están conformando una sociedad altamente deshumanizada. Se busca identificar dichas fuerzas y delinear su capacidad deshumanizadora. Se propone a la sociedad global como una fuerza con capacidad de re-humanizar el futuro, y a la filosofía como la disciplina que tiene la capacidad y responsabilidad de reposicionar lo humano.

**Palabras Clave:** Revolución, tecnología, sociedad, humanidad, orden social.

## A SOCIEDADE DOS CONSUMIDORES VIGIADOS

Em um mundo imerso em um processo de mudança motivado por forças de elevado poder disruptivo, nosso trabalho busca discutir alguns dos aspectos que estão moldando uma sociedade altamente desumanizada. Procura-se identificar essas forças e delinear sua capacidade de desumanização. Frente a isso, o texto propõe a construção de uma sociedade global como uma força capaz de re-humanizar o futuro, e a reintrodução da filosofia como a disciplina que tem a capacidade e a responsabilidade de reposicionar o humano.

**Palavras chave:** Revolução, tecnologia, sociedade, humanidade, ordem social.

### Introducción

En un mundo que vive una acelerada revolución científico-tecnológica, con una enorme capacidad disruptiva, es necesario analizar cuáles son los constructos de la nueva sociedad en proceso de formación.

En un trabajo en proceso de publicación, este autor identificó los grandes conductores que están conformando el mundo del futuro, que pueden resumirse como una revolución científico-tecnológica de altísima capacidad disruptiva, un proceso de concentración de la riqueza en favor de las personas más acaudaladas, y un cambio climático que atenta contra la capacidad del planeta para sustentar la vida humana. Todo ello se desarrolla en un sistema mundial en cambio, que parece alejarse de la unipolaridad norteamericana forjada con el derrumbe de la Unión Soviética, y navega en aguas desconocidas y turbulentas, marcadas por el resurgimiento del milenar imperio de China, la decadencia de Europa como potencia global, los Estados Unidos de Donald Trump y la debilidad de los liderazgos globales, especialmente los liderazgos multilaterales como Naciones Unidas y el G7. Utilizando información de dicho trabajo e información posterior, se analizan dos factores relevantes para la nueva sociedad: el papel empoderado de la empresa privada y la indefensión de la ciudadanía frente a las nuevas herramientas de vigilancia derivadas del desarrollo tecnológico.

### La empresa y el ciudadano en la evolución de la sociedad

A fines de 2017 una periodista española afirmaba que “las organizaciones (*empresas*) se han convencido de que su finalidad no solamente es ganar dinero, sino que tienen una misión social: deben contribuir a un mundo mejor. Y se han dado cuenta de que hacerlo es rentable” (Sánchez-Silva, C., 2017).

Citaba en su respaldo a Isidro Fainé, presidente de la Fundación Bancaria La Caixa: “la última década ha sido decisiva para el desarrollo del compromiso social de las empresas. Hoy se ha convertido en parte consustancial de la estrategia. De hecho, estoy convencido de que el éxito sostenido en el tiempo de una organización está estrechamente ligado a su vocación social”, y a Josep Santacreu, consejero delegado de DKV Seguros: “el ciudadano cree que la empresa ha adquirido un papel fundamental para transformar la sociedad” (*Id.*).

Un año después, se anunciaba en España la aparición del ‘Gran Hermano’ político: “las formaciones (*los partidos políticos*) podrán recopilar datos personales obtenidos en internet -sin previa autorización-, con especial énfasis en lo que respecta a sus opiniones políticas, para la realización de actividades políticas durante periodos electorales” (Piña, R., 2018). El autor se refería al artículo 58-Bis de la nueva Ley Orgánica de Protección de Datos Personales de España, que establece en su inciso 2 que “los partidos políticos, coaliciones y agrupaciones electorales podrán utilizar datos personales obtenidos en páginas web y otras fuentes de acceso público para la



realización de actividades políticas durante el periodo electoral” (Id.).

La ley fue aprobada por amplia mayoría, 220 a 21, y permite a los partidos “llegar a acuerdos con empresas de mercadotecnia. Y eso supone crear una base de datos y hacer perfiles que permiten difundir propaganda electoral más afinada” (Id.).

Dos precedentes que ayudan a dimensionar el riesgo de estas modificaciones legales son la elección presidencial de Estados Unidos de 2016, con la intervención de Rusia a favor de Donald Trump, y el escándalo de Cambridge Analytica, con la fuga de millones de datos de Facebook, que fueron vendidos a la campaña de Donald Trump en Estados Unidos y a la campaña a favor del Brexit en el Reino Unido. Las dos votaciones terminaron con el triunfo de la opción improbable.

Por otra parte, el ‘Gran Hermano político’ ya existe en la República Popular China, donde un sistema llamado Sistema de Créditos Sociales (SCS en inglés) califica el comportamiento de los ciudadanos, “el buen comportamiento gana puntos dulces, el mal comportamiento los pierde” (BBC Science Focus, 2019). Se trata de un sistema que “de manera permanente y automática monitorea y califica el comportamiento de los ciudadanos” (Id.).

El SCS está basado en millones de cámaras de vigilancia, un software de reconocimiento y bases de datos con los parámetros de reconocimiento de los ciudadanos. “En la ciudad de Zhenzhen (*ciudad de 13 millones de habitantes*), por ejemplo, las cámaras pueden detectar si alguien cruza en rojo o fuera del paso de cebra. El algoritmo identifica al infractor y registra ese comportamiento negativo en su perfil personal del sistema de puntos ... acto seguido muestra su identidad y su foto en una pantalla a la vista de todo el mundo” (Alonso, T., 2019).

La pérdida de puntos lleva a castigos sociales como perder el derecho a comprar un pasaje de tren o avión, o el derecho a salir del país.

¿Crea este sistema de vigilancia una sociedad temerosa? Al parecer no, de acuerdo con Minter (2019): “esta red es vista dentro de China como un medio para generar algo escaso en el país: la confianza. Por ello, la vigilancia perpetua y la pérdida de privacidad son un pequeño precio a pagar”.

El sistema chino no es el único existente en el mundo, sino solamente el más avanzado. Hay casos en los cuales una ciudad dimensiona el riesgo que el reconocimiento facial trae a los ciudadanos: “San Francisco, la ciudad que se

precia de estar en la avanzadilla tecnológica del mundo, aprobó este martes la primera legislación que prohíbe el uso de tecnología de reconocimiento facial” (Mendoza, 2019). También existen estudios que levantan alarmas: “Al acceder a las bases de datos de licencias de conducir, el FBI está utilizando la biométrica de una manera que nunca se ha hecho antes”, y plantean riesgos: “existe un riesgo real de que el reconocimiento policial se utilice para reprimir la libertad de expresión”, y concluyen que “el reconocimiento facial en tiempo real redefinirá la naturaleza de los espacios públicos. Debe ser estrictamente limitado” (Garbie, 2016).

En el caso de China, los ‘avances’ son impresionantes: “los documentos y entrevistas muestran que las autoridades también utilizan un amplio sistema secreto de tecnología de reconocimiento facial de avanzada para rastrear y controlar a los uigures” (Mozur, P., 2019); y “China ya puede identificar a sus ciudadanos por su forma de caminar” (*El País Retina*, 2018).

Volviendo a las empresas, ¿Corresponden las empresas Facebook y Cambridge Analytica al perfil que Sánchez-Silva (2017) desarrolla en su artículo? Obviamente no.

¿Es Facebook un caso raro entre las empresas de alta tecnología? Lamentablemente no.

Hasta el año 2013, las mayores multas a empresas tecnológicas correspondían a Phillips, LG y Panasonic (acuerdo de precios y división de mercados, 1.920 millones de dólares); INTEL (violación de normas antimonopolio europeas, 1.450 millones de dólares); MICROSOFT (normas antimonopolio, 1.260 millones de dólares); SAMSUNG (violación de patentes de Apple, 450 millones de dólares); MICROSOFT (abuso de posición monopólica, 731 millones de dólares); GOOGLE (por publicitar la venta de drogas online, 500 millones de dólares); Apple (violación de patentes, 368 millones de dólares); MICROSOFT (violación de patentes, 200 millones de dólares); DELL (ocultamiento de información, 100 millones de dólares); GOOGLE (espíar a clientes, 22,5 millones de dólares) (Complex, 2013).

Las multas de Europa a Google en los tres últimos años han sido las siguientes: 2017 (2.450 millones de euros), 2018 (4.340 millones de euros) y 2019 (1.494 millones de euros a marzo). Todas corresponden al cargo de abuso de posición dominante, y suman cerca del equivalente a 10.000 millones de dólares (Pellicer, 2019).

La recopilación de Leskin y Bastone (2018) examina los 18 mayores escándalos de las empresas tecnológicas en el año 2018. Entre ellos se da cuenta de robo de secretos comerciales (UBER a WAYMO, compensada luego con 245



millones de dólares); Google firma contrato para el desarrollo de inteligencia artificial con el Departamento de Defensa de Estados Unidos (Google, ante la fuerte presión de sus empleados, decidió en junio no renovar el contrato, que vence en 2019); vehículo autónomo de UBER atropella y mata a una persona (UBER suspendió temporalmente las pruebas); FACEBOOK anuncia que los datos de 87 millones de sus suscriptores fueron utilizados por Cambridge Analytica sin consentimiento (situación que dio origen a la campaña 'abandonen Facebook', que afectará seriamente a la empresa); Naciones Unidas y grupos humanitarios culpan a FACEBOOK de no impedir la difusión de noticias falsas y mensajes de odio que impulsaron el genocidio de los Rohingya en Myanmar (FACEBOOK reconocería más tarde que pudo hacer más); y así sucesivamente, involucrando a Elon Musk, de Tesla (multado en 20 millones de dólares), nuevamente a GOOGLE (que indemnizó con 90 millones de dólares a un ejecutivo acusado de acoso sexual, a WhatsApp (utilizado para difundir falsedades que afectaron la campaña electoral de Brasil).

En conclusión, el comportamiento de muchas empresas tecnológicas está muy lejos de la visión de Sánchez-Silva (2017), y no logra ser corregido a través de la imposición de penalidades multimillonarias.

El problema no es solamente ético, sino esencial, pues afecta directamente la construcción de la nueva sociedad que está en proceso de formación a partir de la revolución científico-tecnológica en curso. La razón de esta afirmación se fundamenta en que la base de la nueva sociedad, el nuevo conocimiento, está principalmente en manos de la empresa privada. La siguiente Tabla muestra la inversión en ciencia y tecnología según el sector ejecutor, para los principales países que lideran el desarrollo científico-tecnológico:

Tabla N°1: Distribución porcentual de la inversión en ciencia y tecnología según sector de ejecución, 2015.

	Emp.	Gob.	Edu.	ONG
EE.UU.	71,7%	11,3%	13,0%	4,0%
China	76,8%	16,2%	7%	0,0%
Japón	78,5%	7,9%	12,3%	1,3%
Alemania	68,7%	14,1%	17,3%	0,0%
Surcorea	77,5%	11,7%	9,1%	1,6%
Israel	85,1%	1,7%	12,2%	1,0%
TOTAL	74,4%	12,6%	11,2%	1,8%

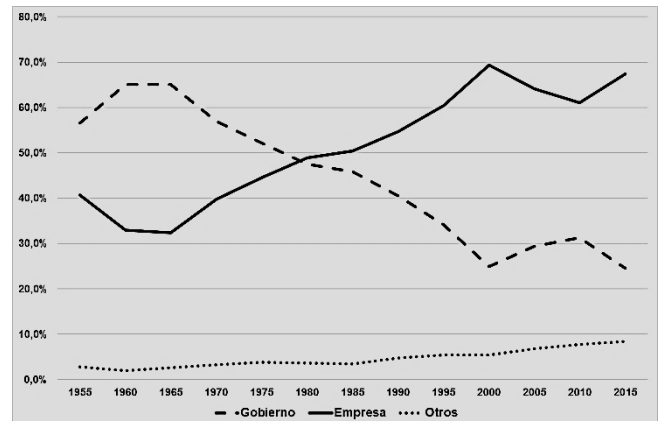
Fuente: (Valenzuela, J., 2019: Tabla 41)

La Tabla evidencia el gran predominio de la empresa privada en el desarrollo del nuevo conocimiento, con aproximadamente el 75%, mientras los demás sectores (Gobierno,

Universidades y ONG) dan cuenta del 25% restante.

La situación no ha sido siempre igual, como demuestra el siguiente gráfico, que analiza la contribución de recursos al desarrollo de ciencia y tecnología entre los años 1955 y 2015 en Estados Unidos:

Gráfico N°1: Contribución al financiamiento de la inversión en Ciencia y Tecnología. Estados Unidos 1955-2015 (% del total)



Fuente: (Valenzuela, J., 2019: Gráfico 68)

Es posible constatar una triple concentración en el desarrollo de la revolución científico-tecnológica. A la concentración del desarrollo de las investigaciones en empresas privadas, se une la concentración de la inversión en muy pocos países, y la concentración de la riqueza en muy pocas manos.

Ya se ha demostrado la concentración en el mundo empresarial. Respecto a la concentración en pocos países, la información del año 2015 indica que la inversión mundial en ciencia y tecnología alcanzó a 1.942.199 millones de dólares internacionales PPP. Las cifras para los 4 países con mayor inversión corresponden a Estados Unidos (511.089 millones), China (451.914 millones), Japón (165.740 millones) y Alemania (118.791 millones). Los cuatro primeros países reúnen en conjunto una inversión de 1.247.534 millones de dólares internacionales PPP, representando el 64,2% de la inversión mundial (Valenzuela, 2019: Tabla 40).

Y en relación con la concentración de la riqueza, la siguiente Tabla muestra la distribución geográfica de la riqueza en el mundo, calculada al cierre del año 2017.

Tabla N°2: Distribución de la riqueza en 2017

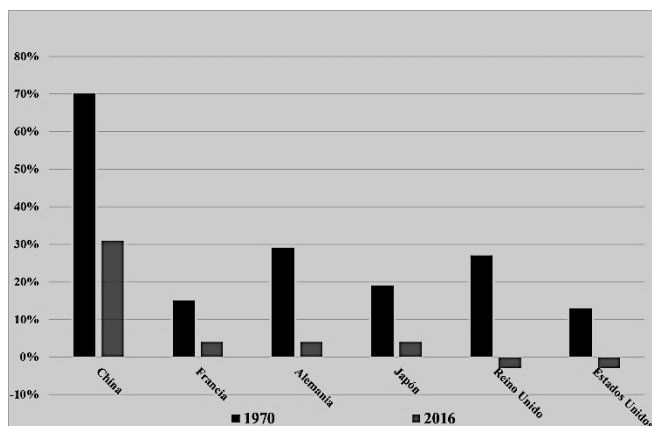
País-Otro	Riqueza kMUS\$	Riqueza pc US\$
África	2.499	4.166
Asia-Pacífico ex China	55.052	47.479
China	29.000	26.872
Europa	79.639	135.163
India	4.987	5.976
América Latina	8.107	19.049
USA-Can	101.005	374.869
Mundo	280.289	56.541

Fuente: (Valenzuela, 2019: Tabla 39)

Puede notarse la insignificancia de América Latina en la posesión de riqueza, al igual que África o India. Entre las tres superan apenas el 5% de la riqueza mundial.

A la concentración geográfica es necesario agregar el creciente traspaso de riqueza desde el Estado hacia los privados, como se evidencia en el siguiente Gráfico:

Gráfico N°2: La riqueza pública como porcentaje de la riqueza total en 1970 y 2016. Países seleccionados.

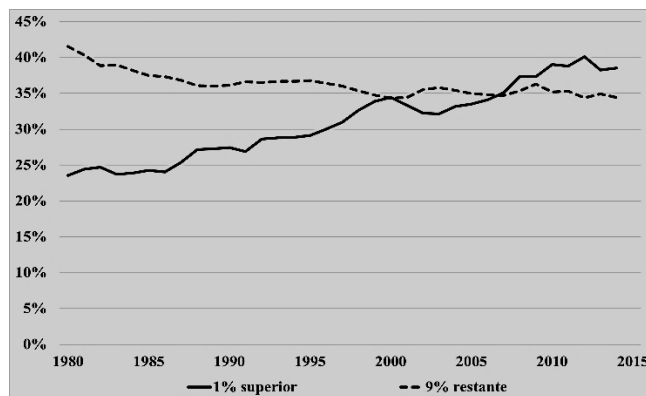
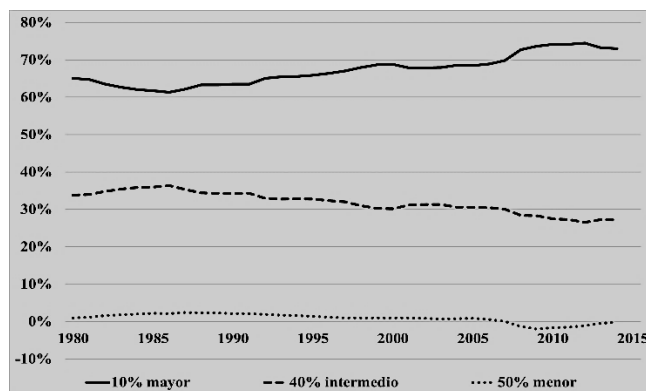


Fuente: (Valenzuela, J., 2019: Gráfico 66)

Puede verse que en el Reino Unido y en Estados Unidos la riqueza del Estado ya es negativa (debe más de lo que tiene, y en Francia, Alemania y Japón está por debajo del 5%, mientras el caso de China muestra una caída desde el 70% al 30%.

Los dos siguientes gráficos analizan la evolución de la concentración de la riqueza en Estados Unidos durante el período 1980-2015:

Gráficos N°3 y 4: Evolución de la concentración de la riqueza en Estados Unidos, 1980-2015.



Fuente: (Valenzuela, J., 2019: Gráficos 60 y 61)

El análisis muestra que, en Estados Unidos, el 50% inferior ya casi no posee riqueza, mientras el 10% superior concentra el 70% de la riqueza total (Gráfico 3), mientras, al interior de dicho 10%, el 1% superior, por sí solo, supera al 9% restante y alcanza al 40% de la riqueza total. Se constata así una notable concentración de la riqueza en el 1% superior y, al analizar al interior de este 1% se encuentra una concentración en el 0,1% superior, y al interior de este 0,1% nuevamente se concentra la riqueza en el 0,01% superior, lo que se refleja en la siguiente Tabla, que muestra el crecimiento medio anual de la riqueza en los distintos segmentos de la sociedad:

Tabla N° 3: Crecimiento medio anual (%) de la riqueza según grupo de riqueza 1987-2017

Grupo de Riqueza	Economías Principales	Mundo
0,01% superior	5,7%	4,7%
0,1% superior	4,5%	3,5%
1% superior	3,5%	2,6%
Riqueza media por	2,8%	1,9%
Ingreso medio por	1,4%	1,3%

Fuente: (Valenzuela, J., 2019: Tabla 37)

### Reflexiones sobre la sociedad en construcción

El análisis ha demostrado que la sociedad que surgirá de la revolución científico-tecnológica será diseñada principalmente por la empresa privada, la

cual es poco confiable en cuanto persigue sus objetivos por sobre el interés social.

Sobre lo anterior, se ha constatado una pérdida de poder del Estado en beneficio de la empresa privada, y el debilitamiento de su capacidad para tomar decisiones al interior de sus fronteras.

También se ha visualizado al ciudadano inerte frente a la profunda mirada de un 'Gran hermano' que ha abandonado la novela para hacerse omnipresente en la vida diaria. La continua migración desde el campo hacia la ciudad colabora en este proceso. La tasa de población urbana ha evolucionado desde el 2% a inicios del siglo XIX hasta el 50% en 2008 y se proyecta que superará el 60% en 2030 (Gutiérrez, J., 2010: 41). Naciones Unidas proyecta una tasa de 66% de población urbana en el año 2050 (Naciones Unidas, 2014).

Irónicamente, son los ciudadanos quienes se agrupan en grandes conglomerados humanos para facilitar ser vigilados.

Se estaría conformando así una sociedad de "Consumidores Vigilados". Consumidores porque el objetivo de la empresa es vender sus productos, y Vigilados porque esa parece ser la tendencia en los principales países que lideran la revolución científico-tecnológica.

La tecnología se desarrolla en una dirección que podría definirse como sustitutiva de la mano de obra por el capital. Los conceptos de robotización, fábrica oscura, vehículo autónomo, inteligencia artificial y otros apuntan en esa dirección. "Las nuevas tecnologías están posicionadas para tener un profundo impacto sobre el empleo y la sociedad, advirtió el pionero de la robótica Rodney Brooks" (Knight, W., 2015). El mismo pionero advierte que "las innovaciones tecnológicas pueden tener un grave impacto en la sociedad" (*Id.*) "La forma en la que Hod Lipson describe su Laboratorio de Máquinas Creativas refleja sus ambiciones: "Nos interesan robots que creen y sean creativos ... robots que "evolucionan" hasta otros que se montan a sí mismos a partir de módulos básicos". Este año (2019), el Banco Santander anunció en España su proyecto para cerrar 1.150 oficinas y despedir a 3.713 empleados, debido a "la digitalización y la caída de márgenes por los tipos negativos" (De Barrón, I., 2019). El potencial del desarrollo de los vehículos autónomos amenaza globalmente a unos doscientos millones de empleos (Valenzuela, J., 2019: 322). La OCDE estima que, en el caso de Chile, "Un 20% de los empleos que hoy conocemos están en riesgo de perderse y otro 30% requiere cambios significativos para enfrentar la transición" (Bitrán, E., 2019).

Rotman se pregunta: ¿podrían los rápidos avances en la automatización y la tecnología digital

provocar agitación social por la eliminación de las carreras profesionales de mucha gente, aunque al mismo tiempo generen grandes riquezas para otros?", y "¿auguran los rápidos avances en la inteligencia artificial y la automatización un futuro en el que los robots y software reduzcan drásticamente la demanda de empleados humanos?" (Rotman, D., 2015).

Dando crédito a estos temores, la sociedad de los consumidores vigilados podría estratificarse en un pequeño grupo formado por los dueños de la tecnología, un grupo mayor constituido por los humanos que colaboran en la producción de bienes y un tercer gran grupo que reúne a los humanos que no pertenecen a los dos anteriores.

Este tipo de análisis debe conducir a repensar la participación de la sociedad contemporánea en el proceso de formulación de la nueva sociedad. El ciudadano ya no puede confiar en la protección del Estado, y necesita desatar sus propias fuerzas, multiplicarlas con el poder de comunicación de las tecnologías disponibles y hacer sentir la voz de lo humano en la conducción de la revolución científico-tecnológica en curso. Se puede recordar el 'incidente de Lexington' (pueblo estadounidense de 7.000 habitantes), en el cual Stephanie Wilkinson, la dueña de un pequeño restaurant de la localidad, le comunicó a Sarah Huckabee Sanders, portavoz de la Casa Blanca de Donald Trump, que "sentía la necesidad de hacer valer los 'estándares' del restaurante, como 'honestidad, compasión y cooperación'", pidiéndole que se retirara con sus acompañantes (Faus, J., 2018). Visto a la distancia, se trató de "una defensa de los estándares básicos de humanidad" (Laborde, A., 2019).

Se trata entonces de pensar la nueva sociedad, a partir de una profunda comprensión de los constructos inevitables de un nuevo orden, productos de una revolución con poder de disrupción superior a las que ya ha conocido la humanidad. La filosofía debe estar en el centro de una nueva concepción de lo humano, considerando tanto a la persona individual como a la persona social, dando cuenta de la capacidad de las fuerzas en juego y de la capacidad de fuerza que se encuentra actualmente fuera del juego.

#### Para seguir leyendo sobre el tema

Brynjolfsson, E. Open Letter on the Digital Economy. Disponible en: <https://www.technologyreview.com/s/538091/open-letter-on-the-digital-economy/>

Solomonoff, R. The Time Scale of Artificial Intelligence: Reflections on Social Effects. Disponible en:

<https://content.iospress.com/download/human-systems-management/hsm5-2-07?id=human-systems-management%2Fhsm5-2-07>

Valenzuela, J. Cuarta Revolución Industrial: Llega el futuro. Revista *Ariel* N° 19. Disponible en:

<https://arielenlinea.files.wordpress.com/2016/11/cuarta-revolucion3b3n-industrial.pdf>

- Alonso, Tania. Así es el sistema de créditos sociales chino: te vigilan y puntúan para controlar qué puedes hacer. En Nobbot, enero 2, 2019. Disponible en <https://www.nobbot.com/futuro/sistema-creditos-sociales-chino/>
- BBC Science Focus. China's Big Brother. En BBC, consultado en mayo 9, 2019. Disponible en <https://www.sciencefocus.com/future-technology/chinas-big-brother/>
- Bitrán, Eduardo. El futuro del trabajo y la adaptabilidad laboral. En Diario Financiero, mayo 16, 2019. Disponible en [https://www.df.cl/noticias/opinion/columnistas/el-futuro-del-trabajo-y-la-adaptabilidad-laboral/2019-05-15/192434.html?utm\\_source=email&utm\\_medium=email&utm\\_campaign=Titulares\\_16052019&utm\\_content=Link\\_Nota&utm\\_mc=51fee3507ce75080699cf6b6dafo5e](https://www.df.cl/noticias/opinion/columnistas/el-futuro-del-trabajo-y-la-adaptabilidad-laboral/2019-05-15/192434.html?utm_source=email&utm_medium=email&utm_campaign=Titulares_16052019&utm_content=Link_Nota&utm_mc=51fee3507ce75080699cf6b6dafo5e)
- COMPLEX. The 10 Biggest Fines Paid by Tech Companies. En Complex, marzo 23, 2013. Disponible en <https://www.complex.com/pop-culture/2013/03/the-10-biggest-fines-paid-by-tech-companies/>
- De Barrón, Iñigo. El Santander propone a los sindicatos 3.713 despidos y el cierre de una de cada cuatro oficinas en España. En El País, Madrid, mayo 14, 2019. Disponible en: [https://elpais.com/economia/2019/05/14/actualidad/1557839461\\_264862.html](https://elpais.com/economia/2019/05/14/actualidad/1557839461_264862.html)
- El País Retina. China ya puede identificar a sus ciudadanos solo por su forma de caminar. En El País, Madrid, noviembre 8, 2018. Disponible en [https://retina.elpais.com/retina/2018/11/07/innovacion/1541605791\\_022548.html](https://retina.elpais.com/retina/2018/11/07/innovacion/1541605791_022548.html)
- Faus, Joan. La portavoz de Trump, expulsada de un restaurante por trabajar en un Gobierno "inhumano". En El País, Madrid, junio 24, 2018. Disponible en [https://elpais.com/internacional/2018/06/24/universo\\_trump/1529798602\\_243606.html](https://elpais.com/internacional/2018/06/24/universo_trump/1529798602_243606.html)
- Garbie, C., Bedoya, A., Frankle, J. La Línea Perpetua: Reconocimiento Facial de la policía no regulada en América. Georgetown Center on Privacy & Technology, octubre 18, 2016. Disponible en <https://www.perpetuallineup.org/>
- Gutiérrez, Javier. La urbanización del mundo. En Papeles de Relaciones Ecosociales y Cambio Global, N° 111, pp. 41-55, año 2010. Disponible en [https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/revista\\_papeles/111/la\\_urbanizacion\\_del\\_mundo\\_J.\\_GUTIERREZ.pdf](https://www.fuhem.es/media/cdv/file/biblioteca/revista_papeles/111/la_urbanizacion_del_mundo_J._GUTIERREZ.pdf)
- Knight, Will. La revolución tecnológica debería tener en cuenta la destrucción de empleos. En MIT TechnologyReview, noviembre 8, 2015. Disponible en <https://www.technologyreview.es/s/7438/la-revolucion-tecnologica-deberia-tener-en-cuenta-la-destruccion-de-empleos>
- Laborde, Antonia. Amenazas y cartas con excrementos para la gerente del restaurante que expulsó a la portavoz de la Casa Blanca. En El País, Madrid mayo 15, 2019. Disponible en [https://elpais.com/internacional/2019/05/15/mundo\\_global/1557940458\\_352722.html](https://elpais.com/internacional/2019/05/15/mundo_global/1557940458_352722.html)
- Leskin, Page y Bastone, Nick. The 18 biggest tech scandals of 2018. En Business Insider, diciembre 29, 2018. Disponible en <https://www.businessinsider.com/biggest-tech-scandals-2018-11>
- Mendoza, Susana. El Ayuntamiento de la ciudad más tecnológica del mundo prohíbe la herramienta que usa inteligencia artificial a través de las cámaras para reconocer rostros. En El País, Madrid, mayo 15, 2019. Disponible en [https://elpais.com/tecnologia/2019/05/15/actualidad/1557904606\\_766075.html](https://elpais.com/tecnologia/2019/05/15/actualidad/1557904606_766075.html)
- Minter, A. <https://www.bloomberg.com/opinion/articles/2019-01-24/why-china-s-social-credit-systems-are-surprisingly-popular>
- Mozur, Paul. China recurre a la inteligencia artificial para rastrear a una minoría étnica. En Clarín, Buenos Aires, abril 19, 2019. Disponible en [https://www.clarin.com/new-york-times-international-weekly/china-recurre-inteligencia-artificial-rastrear-minoria-etnica\\_o\\_NzUw3bVJ3n.html](https://www.clarin.com/new-york-times-international-weekly/china-recurre-inteligencia-artificial-rastrear-minoria-etnica_o_NzUw3bVJ3n.html)
- Naciones Unidas. Más de la mitad de la población vive en áreas urbanas y seguirá creciendo. Departamento de Asuntos Económicos y Sociales, julio 10, 2014. Disponible en <https://www.un.org/es/development/desa/news/population/world-urbanization-prospects-2014.html>
- Pellicer, Lluís. Bruselas impone a Google una multa de 1.490 millones por su negocio publicitario. En El País, España, marzo 20, 2019. Disponible en [https://elpais.com/economia/2019/03/20/actualidad/1553076528\\_744091.html](https://elpais.com/economia/2019/03/20/actualidad/1553076528_744091.html)
- Piña, Raúl. Nace el 'gran hermano' político: los partidos crearán ficheros con datos ideológicos de los ciudadanos. En El Mundo, España, noviembre 21, 2018. Disponible en <https://www.elmundo.es/espana/2018/11/21/5bf59b25268e3ea9188b4681.html>
- Rotman, David. Quien posea los robots acaparará las riquezas del mundo. En MIT TechnologyReview, junio 17, 2015. Disponible en <https://www.technologyreview.es/s/4959/quien-posea-los-robots-acaparara-las-riquezas-del-mundo>
- Sánchez-Silva, Carmen. El poder empresarial que transforma la sociedad. En El País, España, noviembre 28, 2017. Disponible en [https://elpais.com/economia/2017/11/28/actualidad/1511869372\\_532447.html](https://elpais.com/economia/2017/11/28/actualidad/1511869372_532447.html)
- Valenzuela, José Luis. La Humanidad en la Encrucijada: Un cambio trascendental en la relación entre las personas y la producción de bienes. Editorial SENDA, 2019

**Ingeniero Civil Químico**, Doctor en Estudios Americanos, posdoctor en Relaciones Internacionales. Es profesor asociado en el Centro de Estudios Latinoamericanos sobre China, Universidad Andrés Bello, Chile, y profesor visitante en el Instituto de Relaciones Internacionales, Universidad Nacional de La Plata, Argentina. Investiga sobre la revolución científico-tecnológica en curso y es autor de *La Humanidad en la Encrucijada*, Editorial SENDA, 2019.



Recibido: 17/5/2019. Aprobado: 28/6/2019. Visto Bueno: 11/7/2019.



Acuarela. Teodoro Núñez Ureta

## ¿POR QUÉ HAY DERECHO Y NO MÁS BIEN NADA?

Jaime Araujo-Frias  
jaraujof@unsa.edu.pe

**El Derecho es un artificio de la astucia de la razón. El ser humano lo inventó para sobrevivir, para resolver sus conflictos de intereses de otro modo que no sea la violencia ni la guerra, sino la justicia. Por eso la pretensión jurídica de justicia en vista de producción, reproducción y desarrollo de la vida en comunidad es la razón de ser de existencia del Derecho.**

Palabras clave: Vida; Derecho; Justicia; Valor.

## PORQUE HÁ UM DIREITO, E NADA MAIS?

**A lei é um artificio da astúcia da razão. O ser humano inventou para sobreviver, para resolver seus conflitos de interesses de uma forma diferente da violência ou da guerra, mas da justiça. É por isso que a reivindicação legal de justiça em vista da produção, reprodução e desenvolvimento da vida em comunidade é a razão de ser da existência do Direito.**

Palavras-chave: Life; Certo; Justiça; Valor

La gran pregunta de la filosofía según Martin Heidegger es ¿por qué hay Ser y no más bien nada? Interviniendo la pregunta del autor de *Ser y tiempo*, sustituyendo Ser por Derecho, se podría decir que la gran pregunta de la filosofía del derecho es ¿por qué hay Derecho y no más bien nada? Es muy probable que la pregunta de Heidegger jamás tenga una respuesta filosófica satisfactoria. Y es posible que la segunda pregunta corra la misma suerte. Sin embargo, que no la tenga no quiere decir que no se deba intentar. Al fin y al cabo, en filosofía, como en ciencia, se practica siempre el método del ensayo y error. Si es así, entonces ¿por qué hay Derecho y no más bien nada?

### La afirmación de la vida como motivo del Derecho

Vivir es convivir, porque no hay ser humano sin otros seres humanos (Mora, 2018). Y convivir supone enfrentar y resolver problemas. Tanto es así que se ha dicho que los problemas y la búsqueda de soluciones son lo que constituye la historia humana (Marina, J. A & Rambaud, J, 2018). En ese sentido, preguntarse por qué hay Derecho es preguntarse por su existencia. Y preguntarse por su existencia es averiguar las

motivaciones que le dieron origen. Entonces, ¿cuáles fueron las motivaciones que dieron origen al Derecho?

En una indagación ensayística intitulada *Biografía de la humanidad. Historia de la evolución de las culturas*, el filósofo José Antonio Marina y el historiador Javier Rambaud (2018), advierten que una de las cinco grandes motivaciones que le han inducido al ser humano a crear instituciones y a mejorarlas en el tiempo, ha sido la de sobrevivir, esto es, el deseo generar las mediaciones para afirmar la vida.

Una de las ciencias más innovadoras actualmente, la neurociencia cognitiva, a la luz de los aportes de los estudios de la evolución biológica, está desentrañando los códigos del funcionamiento del órgano más complejo del ser humano, el cerebro. Al respecto, el neurocientífico Francisco Mora (2018), sostiene que lo que el ser humano es, siente, cree, piensa o hace es el resultado del funcionamiento de su cerebro en diálogo con los otros órganos del cuerpo y de este en diálogo con los demás. Y que lo que persigue con esta actividad es un fin muy preciso: el de mantener vivo a su poseedor. De lo que resulta que el criterio que utiliza el cerebro para dirigir la acción es el de vida-muerte.



En suma, el neurocientífico Antonio Damasio (2019) en un reciente trabajo de investigación sugiere que la respuesta del ser humano frente al dolor y al sufrimiento fue la que dio origen a las grandes empresas culturales, entre las cuales identifica, entre otras, a la medicina y al Derecho. En conclusión, al parecer sobrevivir fue el motivo que impulsó al ser humano a inventar instituciones. De manera que por extensión se podría decir que el ser humano inventó el Derecho con la finalidad de afirmar la vida.

Semejante idea ya había sido sostenida en parte por el iusfilósofo Rudolf von Iherin (2011), quien afirmaba que la finalidad es la creadora del Derecho y que esa finalidad era la paz. En efecto, la paz es un valor fundamental para la convivencia humana. Sin embargo, la paz no es un valor en sí mismo, sino que vale por referencia a la afirmación de la vida. Por eso, a diferencia de Iherin, pensamos que es la justicia en vista de la afirmación de la vida y no la paz el valor del Derecho. En nombre de la paz se puede justificar la desigualdad social y silenciar a los disidentes del orden que les condena, pero no en nombre de la justicia: no hay justicia sin igualdad social y sin libertad. La justicia es el valor del Derecho.

### **La justicia como valor del Derecho**

Si la motivación primera, la que está detrás de todas las grandes motivaciones culturales es la tutela de la vida, el Derecho al ser parte de las grandes soluciones que el ser humano ha inventado, comparte la misma finalidad. Por lo tanto, hay Derecho por la necesidad que tiene el ser humano de permanecer en la vida. Sin embargo, que la afirmación de la vida sea la motivación del Derecho, también se podría decir de la economía, de la política, incluso de la literatura y el arte; pues todos los saberes refieren en última instancia a la vida.

Al respecto se ha dicho que:

Lo primero en la vida del ser humano, no es la filosofía, no es la ciencia, no es el alma, no es la sabiduría, no es la búsqueda de la felicidad, no es el placer, no es la reflexión sobre Dios; es, la vida misma. Toda libertad, toda filosofía, toda acción, toda relación con Dios, presupone el estar vivo. Presupone, por tanto, la posibilidad de la vida, en cuanto vida material, concreta, corpórea. Y esta posibilidad de la vida presupone el acceso a los medios para poder vivir (Hinkelammert, F & Mora Jiménez, H, 2006: 18).

Entonces ¿en qué consiste la particularidad del Derecho? Su característica reside en la mediación de la cual se vale para afirmar la vida, es decir, en el valor que utiliza como ayuda para afirmar la vida. Ese valor es la justicia. Toda relación jurídica debe contener como pretensión de verdad la justicia en vista de

la afirmación de la vida, para ser legítima. De aquí que no se pueda afirmar, sin caer en contradicción, un tal derecho a la vida, porque para tener derecho hay que estar vivo, que es el único modo de estar en el mundo. Por lo tanto, la persona humana en tanto sujeto corpóreo necesitado es el criterio a partir del cual se debe construir, interpretar y aplicar el Derecho.

### **No hay derecho a la vida**

La vida no es un valor. Al decir del filósofo de la liberación, Enrique Dussel (2008), es más que un valor, es la fuente de todo valor. El valor del cual se sirve el Derecho para afirmar la vida es la justicia. La pretensión jurídica de justicia en vista de la “producción, reproducción y desarrollo de la vida en comunidad” (Dussel, 1998: 141) es la razón de ser de la existencia del Derecho. Si esto es así, no hay derecho a la vida, la vida es la fuente y condición de posibilidad de todo derecho y del Derecho mismo.

En consecuencia, lo que hay es derecho a la sobrevivencia, a “la permanencia en la vida, no a la vida” (Dussel, E, 2008: 243). Por eso garantizar el acceso a los medios de vida mínimos y “no solo la prohibición de matar”, debe ser una exigencia ética y jurídica de todo Estado de derecho. Debe “formar parte de las cláusulas del pacto de convivencia como corolario del derecho a la vida” (Ferrajoli, L, 2018: 30). En efecto, la prohibición de matar debe alcanzar también a la prohibición de restricción del acceso a los medios de vida. Porque como decía Shylock, el personaje de El mercader de Venecia: “Si me arrancan los medios con que vivo, me quitan la vida entera” (Shakespeare, W, 2001: 125)

En suma, lo que debe garantizar el Derecho son los medios que posibilitan la vida: alimentación, salud, vivienda y educación deben ser mínimos vitales innegociables. Cuando indicamos vida humana no nos referimos únicamente a la mera vida biológica. El ser humano es una simbiosis de biología y cultura (Marina, J. A. & Rambaud, J, 2018). De qué estamos hechos depende de la biología, en qué nos convertiremos depende de la cultura. Somos habitantes de dos mundos, el de la biología y el de la cultura. Nos movemos entre la realidad y la posibilidad (Lledó, E, 2016). La cultura pertenece al mundo de la posibilidad.

Así pues, la cultura es la posibilidad que nos permite trascender nuestra mera biología, y el Derecho pertenece al mundo de la cultura. No es posible la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana en comunidad si se tiene el estómago vacío, es cierto, pero tampoco es viable si se tiene la cabeza vacía. De manera que la satisfacción de los mínimos vitales debe suponer también el acceso a la educación y a la cultura en

general como condición de posibilidad de desarrollo de la vida.

## Conclusión

Todo escrito es, en el fondo, un compromiso de palabras, la invitación de un diálogo (Lledó, E, 2016). Para tal efecto, formulamos la siguiente conclusión:

Existe el Derecho porque el ser humano precisa de este para garantizar su permanencia en la vida. Finalidad que la lleva a cabo a través del

valor justicia. La pretensión jurídica de justicia en vista de la producción, reproducción y desarrollo de la vida comunitaria es la razón de ser de existencia del Derecho. Por lo tanto, no hay derecho a la vida, la vida es la fuente y condición de posibilidad de todo derecho y del Derecho mismo. Lo que hay es derecho a la permanencia en la vida y, por consiguiente, al acceso a los medios que posibilitan la vida. De lo que se deduce que el Derecho existe para estar al servicio de su creador, el ser humano.

## Referencias bibliográficas

- Dussel, E. (2008). 1492. El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”. La Paz: Biblioteca Indígena.
- Dussel, E. (1998). Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Trotta.
- Damasio, A. (2019). El extraño orden de las cosas. La vida, los sentimientos y la creación de las culturas. Bogotá: Destino.
- Ferrajoli, L. (2018). Constitucionalismo más allá del Estado. Madrid: Trotta.
- Hinkelammert, F. & Mora Jiménez, H. (2006). Hacia una economía para la vida. San José: DEI.
- Iherin, R. v. (2011). El fin en el derecho. Granada: Comares.
- Lledó, E. (2016). El silencio de la escritura. Madrid: Espasa-Edcalpe.
- Marina, J. A. y Rambaud, J. (2018). Biografía de la humanidad. Historia de la evolución de las culturas. Barcelona: Ariel.
- Mora, F. (2018). Mitos y verdades. Madrid: Alianza.
- Shakespeare, W. (2001). El mercader de Venecia. Bogotá: Carvajal Educación S.A.S.



**Jaime Araujo-Frias:** Abogado. Bachiller en filosofía. Egresado de la maestría en Derecho Constitucional y Derechos Humanos. Blogger en Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales; columnista en Derecho Crítico – Pensamiento & Praxis Social.

Recibido: 25/5/2019. Aprobado 16/6/2019. Visto Bueno: 11/7/2019.



## LAS MANIFESTACIONES SOCIALES Y LOS RITUALES INTERROGANTES EN TORNO AL CONOCIMIENTO DE NUESTRA CULTURA

**María Blasco**  
mblascolarios@gmail.com

Nuestra sociedad actual nos tiene acostumbrados y desde la revolución industrial principalmente cuando tuvo lugar el movimiento obrero, a multitud de actos colectivos en los que participan innumerables individuos y grupos reivindicando derechos sociales que son fuente de importantes conflictos.

Así en los últimos años, y haciendo especial énfasis en la crisis económica producida a nivel mundial a partir de 2008 que trajo consigo importantes repercusiones políticas y económicas hasta nuestros días, hemos sido testigos y participantes activos de manifestaciones multitudinarias. Algunas con importantes repercusiones posteriores, como el movimiento 15-M originado por jóvenes principalmente en Madrid, pero apoyado por otras ciudades importantes europeas y por jóvenes de países latinoamericanos como Argentina. Y otras más recientes, con fuerte repercusión mediática en nuestros días, como las celebradas a nivel mundial con motivo del "Día de la mujer trabajadora" en defensa de sus derechos en igualdad. Sin olvidarnos de las manifestaciones clásicas e históricas celebradas a nivel mundial, como el 1º de mayo, reivindicando el movimiento obrero o las convocadas en el Día de la Tierra. Además de otras manifestaciones apoyadas por movimientos sociales de estudiantes a nivel mundial, como "Jóvenes por el clima", en defensa de la sostenibilidad del planeta reivindicando importantes cambios ecológicos. A las que habría que añadir otro tipo de manifestaciones de índole política convocadas en determinados países como

Venezuela, reclamando derechos económicos y sociales y que surgen como antecedente de cambios y demandas de problemas graves de nuestra sociedad actual.

Sin entrar en detalles pues, en lo que se refiere a los innumerables ejemplos de los temas reivindicativos de estos actos sociales humanos, protagonistas tanto de nuestra historia pasada como del presente y que resultan fundamentales para comprender los graves problemas de nuestros días a nivel mundial, vamos a explicar este comportamiento tratando de centrar nuestra atención en el desarrollo de sus características a nivel genérico. En tanto que se trata de representaciones de actos colectivos que se producen con el fin de hacernos a todos partícipes de aquellas inquietudes o deseos que, si bien se hallan latentes a la expresión de nuestro comportamiento individual y grupal (social), también se manifiestan a través de innumerables gestos y actuaciones de forma patente, con el fin de fomentar nuestro sentimiento colectivo y dar significado al conjunto de la actuación.

De modo que nuestro análisis se detiene en este punto para establecer una comparación, siguiendo a autores clásicos de la sociología como E. Durckheim<sup>37</sup> y a antropólogos como R. Rappaport<sup>38</sup>, con el comportamiento "ritual". En tanto que éste, considerado anterior a otras formas de conducta humanas culturales más elaboradas, como la religión, resulta esencial en nuestro comportamiento social y de grupo. Pues en ambos casos (manifestaciones y rituales) se

<sup>37</sup> R. Rappaport resume muy bien el tema de este breve comentario, pues su trayectoria en la investigación en antropología se fundamenta en los mismos principios que defendemos. Pueden leerse algunas de sus obras como R. Rappaport (1987, 2001).

<sup>38</sup> E. Durckheim considerado el padre de la sociología moderna ya advirtió en sus primeras investigaciones sociológicas de la importancia de este comportamiento humano (1968).

trata de una sucesión repetida de actos culturales expresados en un fragmento o periodo de tiempo más o menos breve fuera del tiempo que transcurre en la vida cotidiana y que se ejercitan siguiendo un modelo formal. Los cuales expresan un comportamiento grupal por medio del cual, el ser humano manifiesta innumerables significados susceptibles de transmitir información privilegiada e importante, con el fin de mejorar nuestra convivencia y la relación que mantiene el hombre con el entorno ecológico principalmente. Pues un ritual se produce siempre en otro orden temporal de los acontecimientos vividos en nuestro presente cotidiano, pero siempre con la intención de restablecerlo y mejorar el equilibrio en lo que respecta a la relación de homeóstasis que mantiene el hombre con su entorno, como lo han tratado de demostrar numerosos antropólogos, como R. Rappaport, V. Turner o A. P. Vayda<sup>39</sup> entre otros, por citar sólo algunos ejemplos, a lo largo de sus trabajos en antropología.

Y así, al igual que sucede durante el transcurso de un ritual, a lo largo de una manifestación tienen lugar una serie de actos y comportamientos ejecutados de forma "reglada" por los participantes, en los que incluimos innumerables gestos que identificamos como "signos e índices" de diversa índole. Los cuales se acompañan de elementos materiales de todo tipo, como pancartas rotuladas con los mensajes y emblemas significativos de las reivindicaciones más importantes, además del llevar una indumentaria especial en algunos casos los participantes y de usar iconos, como banderas identificadas con los colores simbólicos representativos de las ideologías de los grupos a los que representan, etc.

Unas características que observamos repetidas en cada manifestación con ligeras variaciones, dependiendo de los grupos, participantes y preferencias reivindicativas de los mensajes por los que son convocadas y también en los rituales, aunque de diferente manera. Las cuales podemos definir como la "performance", empleando términos de significado de nuestro lenguaje y comportamiento, siguiendo los pasos de antropólogos expertos en el estudio del ritual como R. Rappaport<sup>40</sup>.

## LA PERFORMANCE Y EL LENGUAJE

De modo que la "performance", representada en los rituales y también en las

manifestaciones, podemos definirla como "una secuencia de acciones humanas que resultan más o menos invariables y repetidas en determinados espacios de tiempo, las cuales no resultan codificadas por aquellos que las ejercitan de manera expresa". Y que, en palabras de R. Rappaport (en lo referente al estudio del ritual) "... Es como decir que la naturaleza performativa de los actos físicos probablemente es más clara y efectiva que la manifestación verbal equivalente, que se puede tomar posiblemente como una mera declaración<sup>41</sup>".

Y así a lo largo de las secuencias temporales compartidas de forma grupal a través de las manifestaciones quedarían incluidos todos los elementos materiales físicos que representan a nuestro lenguaje. Entre los que destacamos todo tipo de signos, emblemas e iconos (como pancartas, caretas, disfraces, pegatinas, etc.) que se irían sucediendo de manera repetida e "indexada" a través de las diferentes fases de tiempo (inicio, momento principal, desenlace...). Las cuales se verían a su vez delimitadas por la diferente demarcación de las paradas provocadas por los diferentes grupos y signos sonoros emitidos, como el ritmo de los pasos, acompañados del sonido de bocinas, silbatos, tambores, música de fondo, etc.

Una expresión privilegiada de nuestro lenguaje a la que siempre acompañan los mensajes verbales o escritos, que en una manifestación adquieren el matiz de significativos a medida que se van repitiendo, para llegar a convertirse en "canónicos", empleando una expresión y un término mencionado por el propio R. Rappaport<sup>42</sup>. Pues a lo largo de las múltiples paradas de tiempo que se suceden durante una manifestación, las cuales sirven para agrupar a los individuos y grupos en torno a las pancartas con los emblemas de los mensajes más representativos e importantes de las reivindicaciones que persiguen, así como a través del ritmo de los pasos marcados en conjunto, se expresan multitud de mensajes orales y escritos y de forma muy repetida, sobre todo los más importantes.

De tal forma que durante este acto de representación se expresa una determinada problemática de índole política y social o con repercusión económica, de manera latente y patente, además de los modos de resolverla a través de las frases y el discurso significativo que

<sup>39</sup> En este sentido podríamos citar los trabajos de numerosos antropólogos desde la década de mediados del siglo pasado en general, pero sólo mencionamos a estos tres autores en este caso que consideramos más específicos y representativos del tema concreto que nos ocupa; R. Rappaport (1987, 2001), S.J. Tambiah (1985), V. Turner (1980).

<sup>40</sup> Toda la antropología de R. Rappaport gira en torno a este concepto. No obstante, la obra más representativa en este sentido sería R. Rappaport (2001).

<sup>41</sup> *Ibíd.*: p. 214.

<sup>42</sup> "Canónico", como sinónimo en este caso de enunciado permanente a través del tiempo expresable por medio de un ritual, como podemos muy bien ver ejemplificado en los trabajos de R. Rappaport (2001).

se pronuncia en el escenario final. La cual nos sumerge directamente dentro de la problemática que plantea la traducción del significado que adquieren nuestros "actos de habla", siguiendo las teorías de semióticos y lógicos del lenguaje como J. L. Austin<sup>43</sup>. Y que en el caso de las manifestaciones (como en los rituales) consideraríamos como formas simbólicas de expresión privilegiadas de nuestro lenguaje, las cuales nos situarían en la antesala del estudio del significado de nuestro comportamiento, para en una fase posterior poder establecer conclusiones. Las cuales tratarían de reestablecer o resolver en último término el orden cotidiano de nuestros acontecimientos sociales vividos desde la propia dialéctica que mantiene el ser humano con el entorno.

De modo que el estudio comparado y la observación de nuestro comportamiento desde la

perspectiva del ritual, ejemplificado en este caso a través del acto de una manifestación, adquiriría una importancia capital. Pues nos permitiría comprender mejor algunas pautas de nuestro comportamiento y muchos de los problemas que se derivan a partir de nuestro proceso de adaptación al entorno, tanto de índole económica, como social y política. Y a la vez implementar y mejorar sin lugar a dudas nuestra vida en colectivo y en relación con el entorno ecológico. Debido a que se trata de actos humanos que surgen de manera no consciente pero que se manifiestan de forma consciente y que forman parte de nuestro legado cultural. Resultando por ello imprescindibles para comprender nuestro comportamiento y el origen de muchos cambios culturales o "revoluciones" que han tenido lugar a lo largo de nuestra historia. Pues son síntoma y causa de todo aquello que sentimos y deseamos cambiar y que necesitamos expresar.

### Bibliografía:

- Austin, J.L. (1976) *La filosofía de la acción*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.  
 \_\_\_\_\_ (1988) *Cómo hacer cosas con las palabras*. Barcelona: Paidós.  
 Durkheim, E. (1968). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire S.L.  
 Rappaport, R. (1987). *Cerdos para los antepasados*. Madrid: S XXI.  
 \_\_\_\_\_ (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid: Cambridge University Press.  
 Turner, V (1980). *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo Veintiuno.  
 Vayda, A.P. (1969) *Environment & Culture Behaviour*. Austin: University of Texas Press.

**María Belén Blasco Larios.** Licenciada en Filosofía por la Universidad Complutense de Madrid, y Doctora en Antropología, por el Departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma de Madrid. Actualmente compagina el trabajo en la Administración del Estado en Madrid con lecturas e investigaciones relacionadas con el tema del trabajo de tesis que llevó a cabo.



Recibido: 24/5/2019 Aprobado: 15/6/2019. VB: 11/7/2019.

<sup>43</sup> El tema de fondo nos lleva a las conclusiones que establece el lógico J.L. Austin en su teoría sobre "los actos del habla", en tanto que el significado de éstos es tan importante o más que el de las propias palabras y por lo tanto estos actos

resultan anteriores a los juicios que emitimos sobre nuestros enunciados o frases. Lo cual deja una vía abierta para una investigación sobre la correcta comprensión de nuestro lenguaje. Ver J.L. Austin (1976).





*Apolo y Dafne.* Bernini. 1622-1625, Galería Borghese, Roma.

## EL AMOR ES UN MITO

**Andrea Díaz**  
Diazgena@gmail.com

*¿Y qué es lo que amo, cuando te amo? No la hermosura del cuerpo, no la frescura de la tez, no el candor de la luz, regalo y caricia de nuestros ojos; no la dulce y varia melodía de la música, no la suave olencia de las flores, de los ungüentos y de los aromas; no maná ni mieles, no miembros que puedan aprisionar brazos y abrazos carnales. No, no amo estas cosas cuando a Dios amo. Y, no obstante, amo una luz, una voz, un olor, un manjar y un abrazo cuando amo a mi Dios, que es luz, voz, olor, manjar, abrazo y ósculo de mi hombre interior...*

San Agustín

*El milagro de existir...El instinto de buscar...La fortuna de encontrar...El gusto de conocer (...). Y el amor, el amor, el amor, el amor, el amor, el amor.*

Joan Manuel Serrat

No podría dejar de ver la belleza en este texto de San Agustín que aparece en el acápite, acerca de un amor que es interno y universal, a la vez que externo, tangible y privado, puesto que es tan divino como mortal. Y Agustín sabía de estas cosas también, pues antes de ser “santo” había vivido y gozado la vida como hombre común. También convocamos la hermosa canción de Serrat sobre el amor, pues es un tema que atrae en todo momento y parece estar fuera del tiempo. Es un asunto que ha sido muy importante en la antigüedad griega, comenzaremos por el mito del amor según Platón. Antes quiero decir que siempre me ha parecido algo falso esta historia prefijada de que superamos el mito con la venida de la razón o la filosofía, que en la antigüedad era toda la ciencia. El mito tiene mucho de razón y la razón, mucho de mito. El mito, en definitiva, es una forma simbólica de comprender lo que está por debajo y que muchas veces la filosofía o la ciencia no pueden ver; nos dice mucho y nos ayuda a comprender la complejidad de lo humano, esto Platón lo tenía muy claro. El mejor retrato del amor, entonces, aparece en el **Banquete**, una de las obras maestras de la literatura filosófica universal. Cuando se le da el turno a Sócrates, todos los discípulos y comensales ya habían hablado. El habla en boca de su gran maestra Diotima de Mantinea, la única mujer filósofa en la obra platónica, no sabemos si real o imaginada. Es una mujer en una sociedad del todo machista y patriarcal, como la del siglo V antes de Cristo, que le va a enseñar a ese Sócrates imaginado, alter ego platónico, qué es nada menos que

el amor. Quien es sabia en amor es mujer y es ella que la dará la gran lección a la Humanidad del origen de Eros. Diotima allí cuenta el mito siguiente: Eros el demonio (*daimon*) o semidiós mediador entre hombre y dioses, nace el día del cumpleaños de Afrodita; la diosa de la belleza.

Allí está Poros, hijo de un Dios, que simboliza el recurso o la riqueza.

Por otra parte, está Penia (un *daimón*) que simboliza la pobreza y que, aprovechando una distracción, entra cuando nadie la ve, a la fiesta organizada por los dioses a través del huerto de Zeus.

Busca algo que la ayude a superar tanta pobreza y penuria; casualmente ve a Poros, que está embriagado de néctar y duerme por lo que no se da cuenta de su presencia. Entonces, movida por su falta de recursos, idea un plan, se acuesta a su lado y concibe un hijo de él. Este hijo es Eros quien es engendrado el día de cumpleaños de la diosa de la belleza. Por esto dice Sócrates, a partir de la enseñanza de Diotima, que tiene las características de su madre y de su padre. Es pobre, no es delicado ni bello, carece de hogar, es siempre compañero inseparable de la pobreza. Por otro lado, como su padre, tiene recursos, se rodea de los buenos, valerosos, y diligentes, cazador temible que siempre está urdiendo alguna trama, es apasionado por la filosofía y un buscador incansable de la sabiduría. Este dios

entonces implica cosas contradictorias, pues no tiene belleza, pero la busca; no es rico, pero tiene recursos; no es mortal, pero tampoco inmortal; de a ratos florece y vive, y de ratos muere y vuelve a resurgir. No es sabio, pero tampoco ignorante. El amor representa a la filosofía como amor a la sabiduría, no es el amor sexual, sino el amor a lo que no se posee, en cuyo comienzo se conecta con lo bello y mediando entre lo sensible y lo inteligible procura lo inalcanzable: la sabiduría. La atracción por lo bello físico es la primera etapa del amor que finalmente llega a lo bello en sí que se encuentra en el mundo de las ideas o el mundo espiritual<sup>44</sup>. Hasta aquí Platón. No sería correcto separar el mundo de lo físico del espiritual, tampoco en Platón y mucho menos en el mundo griego. El amor debe vérsela con ese algo que se posee y ese algo que falta, pero que impulsa a seguir amando y a seguir estando embarcado en la búsqueda. Este mismo amor es también amor pedagógico. El amor es en realidad un gran pedagogo (la filosofía se identifica con la educación a través de amor). El amado y deseado debe ser el saber, el conocimiento o la sabiduría. El maestro es medio, o “piedra de toque”<sup>45</sup> (en la tradición socrático-platónica) que señala e intermedia entre el alumno y el saber o la sabiduría<sup>46</sup> y nos muestra lo que verdaderamente hay que amar. En ese sentido, el amado (el *erómeno* en la tradición antigua), que debió ser el alumno, pasa a ser junto al profesor amante (el *erastés*), buscador activo de lo que no se posee, y no se ha de poseer, el conocimiento, la sabiduría.

Aquí lo importante es la vigencia de esa impronta platónica, el maestro debe enamorar, debe entusiasmar<sup>47</sup>, debe permitir y habilitar a que los alumnos, junto al maestro o profesor, se conviertan en estudiosos, en buscadores de lo impenetrable. Para esto también han de sentir la falta, el sufrimiento de lo que no se posee en el ardor de la búsqueda. Se ama lo bello, porque lo bello impulsa, es un primer motor que atraerá otras bellezas, lo que señala lo que ha de ser superado para ir hacia un estado más alto. La enseñanza no sólo debe enamorar, sino que enamora porque es bella (la belleza se conecta necesariamente con lo bueno y lo verdadero).

Hay que vivir con la falta si se quiere seguir amando. Eros semidiós, demonio mediador, travieso, vengador, bueno y malo, con todas las características contradictorias de la humanidad, se burla de nosotros. Nos dice: si quieren amar, no han de poseer, pero han de desear poseer. Han de desear el deseo que no acaba. Ese es el secreto del amor. Vive del desencuentro, la falta y la no coincidencia. El que ama, ama lo difícil pues “lo

bello es difícil” decía Platón al final del *Hippias mayor*. Amar lo difícil, en este contexto es nunca ceder al amor, es amar la conquista y no lo conquistado.

Massimo Recalcati, psicoanalista italiano contemporáneo, en un libro titulado: *La hora de clase por una Erótica de la enseñanza (2014)* reedita este dilema, diciendo lo siguiente:

Por esta razón, toda enseñanza que lo sea de verdad impulsa el amor, es profundamente erótica, es capaz de generar ese arrebatado en el qué, en última instancia, consiste en el fenómeno que en el psicoanálisis llamamos transferencia. (2014: 57)

Tanto el psicoanalista, como el maestro o profesor han de acallar el amor (rechazarlo en su realización sexual o erótica), dice Recalcati. No se trata de que allí, en la enseñanza o en el Psicoanálisis no esté puesto el amor. Sino que se ha de ofrecer el amor como transferencia para dar lugar a un amor más profundo. No hay que corresponder al amor pues no se trata de ser amado, sino de amar.

La educación, en definitiva, no tiene por objetivo aumentar los conocimientos del alumno o generar aprendizajes medibles y verificables, que son la fantasía cosificada del capitalismo global. Mucho menos se trata de competencias que estarían supuestamente inscriptas en el sujeto o provocadas para mejor adaptarse a la sociedad. Sino que de lo que se trata es de que la educación debe llevar al margen, llevar lejos, iniciar un camino de transformación que ilumina y oscurece, oculta y revela, protege y desvía, cierra y abre. *Educere* <sup>48</sup>(uno de los significados etimológicos de la palabra educar) es “sacar afuera” para llevar lejos y se parece según Recalcatti a *seducere*. No se trata de llevar al alumno a un lugar apartado, sino conducirlo a un lugar libre. Ese lugar que lleva lejos no es posible sin deseo de saber. Ese deseo y sólo ese deseo de saber es el que abre puertas, ventanas, mundos y universos. Y esto es lo más importante a tener en cuenta a la hora de educar.

El segundo mito que quiero contar es el de Apolo y Dafne<sup>49</sup>. El mito de Apolo y Dafne, que cuenta Ovidio en su *Metamorfosis*<sup>50</sup> y que aquí recreamos a partir de nuestra propia fantasía, es resultado de que Apolo joven estaba buscando su lugar en el mundo. Su sitio de poder, pero también de veneración, adivinación, cura, y música. Ese lugar es Delfos, para esto tuvo que matar a la gran Pitón que se encontraba allí. Por allí pasaba Eros o Cupido, niño- hombre travieso, pero también vengativo, semidios o demonio. Apolo se burla

<sup>44</sup> El orden escalonado del amor hacia lo bello es el siguiente: primero se ama a un cuerpo bello, luego a los cuerpos bellos en general, luego a las almas bellas, luego a la belleza en las leyes o las instituciones, luego a la belleza de las ciencias, y finalmente a la belleza absoluta o la belleza en sí, no sometida a lo contingente.

<sup>45</sup> Para los griegos *básanos*, piedra que sirve para dilucidar si algo es o no de oro, metáfora de la actividad del maestro socrático que pondrá a prueba a sus discípulos para comprobar si se han examinado profundamente y si conocen a fondo los conceptos de los que parten y la vida que llevan adelante.

<sup>46</sup> No me puedo detener en este punto, pero la filosofía que se identifica con Eros, se ha entendido según ciertas tradiciones como amor al saber, pero es en realidad amor a la sabiduría, pues implica un modo de vida, un *ethos*, que supone un modo de vida buena y una coherencia entre pensamiento y acción.

<sup>47</sup> Es interesante esta palabra, para los griegos *enthousiasmós* significaba tener un dios adentro de sí, o estar en posesión divina.

<sup>48</sup> Del Latín, *ex ducere*

<sup>49</sup> Existe también una versión laconia del mito que no es la que presentamos aquí.

<sup>50</sup> Ovidio, *La Metamorfosis* (2014), Canto Primero.

de él por hacer uso de cosas de hombres, el arco y la flecha, elementos que él mismo usaba y le permitieron matar a un monstruo. Eros, entonces, no tuvo mejor idea, por venganza, que de mandarle una flecha de oro a su corazón que lo transformará en un ferviente enamorado. A la vez le tiró la flecha de plomo del desamor a la hermosísima ninfa, hija de Peneo (una divinidad que era río), Dafne. Ella ya antes había demostrado independencia, nunca había querido estar casada, ni ser mujer para un hombre o dios, amaba deambular libre por los bosques. Cuando la vio Apolo se enamoró inmediatamente de ella con toda su pasión, al mismo tiempo que ella sintió desamor. Dafne era el primer amor de un dios poderoso, el dios de la luz, de la música, la poesía, la cura, la adivinación del pasado, el presente y futuro. ¿Quién podría resistírsele? Era un dios magnífico, bello, joven, fuerte y avasallante. Sintió la frustración y la mala jugada del destino, ya que el que cura no podía curarse a sí mismo de esa enfermedad que ahora le producía sufrimiento y cuyo único remedio era la bella ninfa (dice: “ay de mí, que por ningunas hierbas el amor es sanable”). A Dafne ningún otro destino le pareció más espantoso. Ella gustaba de deambular solitaria o con otras ninfas entre tantas maravillas naturales y en sus planes no incluía a los hombres ni a los dioses y mucho menos el matrimonio. Ella corre ahora, corre agitada como puede, pues un dios amenaza con desposarla, amenaza con quitarle al mismo tiempo que su virginidad, su libertad, para convertirla en esclava de su amor. El dios del Olimpo la corre y al hacerlo entrevé aún más la belleza que porta, pues el viento ayuda a revelarla en toda su divinidad. El dios siente que desfallece ante tanta hermosura. La flecha del amor intenso e impaciente se apodera aún más de él y lo hace más ligero y veloz. El amor, ya sabemos, impulsa hacia adelante. Dafne, sin embargo, desenamorada se deja alcanzar, casi desfallece y ruega a su padre (al que no le hubiera gustado que quedara sola, al que hubiera amado verla casada con un dios y tener nietos divinos), que le ayude, a pesar suyo, que la convierta en tierra y si no puede, que la transforme en árbol para sí destruir la

belleza que tanta desgracia le trae. En definitiva, que la convierta en un otro no deseable. Para terminar esta historia quiero traer una obra de arte clásico de extraordinaria belleza que se encuentra en Villa Borguese, en Roma, Italia, que es una escultura del Siglo XVII de Gian Lorenzo Bernini. Allí se representa esta carrera feroz de Apolo que busca atrapar a quien no lo ama, la ninfa Dafne, que huye despavorida. El dios grácil, bello, joven y enamorado va atrapando una amada en transición en donde sus brazos ya son ramas, sus pies raíces, su pecho corteza. Aun así, al tocarla, siente palpar su corazón y llora desconsolado, pues al amar, sufre, pero no deja de amar, aunque pierde a la amada. El dios Apolo no lo puede creer, la abraza, la rodea con sus besos, la envuelve con toda su pasión, decide, a pesar de su gran frustración, hacerle honor a la metamorfosis que también decide amar. Desde ahora, esas ramas con ese olor, esa tersura viva y fresca serán las ramas que coronarán a los héroes que en su honor ganen batallas, conquisten pueblos y obtengan honores. El amor a lo bello representado por el laurel, será el lugar en el que el dios quiere estar presente. Los grandes héroes llevarán tal distinción en su coronada cabeza.<sup>51</sup>

Dafne se sabe ganadora en la derrota, aunque derrotada en la ganancia. Mientras Eros, que todo lo observa, ríe y ríe, mirando al enamorado y a la desenamorada.

Finalmente, todos sabemos el final de la historia, siempre triunfa el amor que gana cuando pierde, que pierde cuando gana. Este mito tan bello, muestra también el desencuentro entre el que ama y el que no ama y es amado. También nos hace entender que el amor no se decide (tampoco el desamor) aunque nos atrapa impulsado por la belleza. Es cosa del dios, impuesto a los hombres. Unos reciben el amor, otros el desamor y una vez que esas flechas se clavan en nosotros, comienza a funcionar ese impulso irrefrenable que lleva a unos a perseguirlo y a otros a huir de él.

## Bibliografía:

Ovidio, P. *Metamorfosis* (2008), Libro I. Madrid\_ Editorial Juventud, Clásicos, 2014.

Platón, *Banquete* (2008), Barcelona: Gredos.

Recalcati, M. (2014), *La hora de clase. Por una erótica de la enseñanza*. Barcelona, Anagrama. <sup>51</sup>

**Andréa Díaz Gena:** Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México (mención honorífica). Profesora titular, Grado 5 del Dpto. de Historia y Filosofía de la Educación, Universidad de la República (UDELAR). Último libro: *La formación humana desde una perspectiva filosófica. Inquietud, cuidado de sí y de los otros, Autoconocimiento*. Biblos Argentina, 2016.



Recibido 25/5/2019. Aprobado: 26/6/2019. VB: 11/7/2019.

<sup>51</sup> Se daba al ganador de los Juegos Píticos que se hacían en honor al Dios.

## EL ARTE MAGNO DE ALEJANDRO DOLINA

**Mariela Rodríguez Cabezá**

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

Pensar es distinguir, pero una cosa es distinguir entre el blanco y el negro, y otra cosa es distinguir entre los más diversos matices, esto último requiere del pensamiento complejo.

Pensar es relacionar, pero una cosa es decir que el empirismo y el racionalismo guardan una relación de oposición, lo que es obviamente sencillo; y otra cosa es decir que el sentido común –que tiene tanto de racionalismo como de empirismo– guarda una relación de oposición con la verdad, como lo ha dicho Dolina en alguna de sus charlas.

Él distingue sutilezas, él se atreve a las ilaciones de ideas más exquisitas, a bromas intelectuales y eruditas, y está en las antípodas del pensamiento que no vuela por sobre las simplezas de constatar descripciones que están al alcance de cualquiera.

John Allen Paulos, en su libro “Pienso, luego ríe”, escribe en la Introducción que Wittgenstein observó en una ocasión que “podría escribirse una obra filosófica buena y seria compuesta enteramente de chistes”, ya que, si uno entiende el argumento filosófico pertinente, entiende el chiste. (Bien, este libro contiene una serie de chistes, parábolas, acertijos y anécdotas, todos los cuales se relacionan de uno u otro modo con los distintos problemas filosóficos.) Y en el Epílogo escribe que “filosóficamente” y “humorísticamente” – al menos en sus mejores manifestaciones– comparten algo más que la condición adverbial, porque para que se den estas dos condiciones se requiere una inteligencia libre en una sociedad relativamente abierta y ambos revelan un agudo interés por la lengua y sus (mal) interpretaciones, así como una tendencia escéptica respecto al prestigio, y lo que es aún más importante: ambas condiciones requieren la capacidad de trascender el propio yo y la propia situación. Todo muy cierto a mi entender, el filósofo se eleva por sobre lo que no corresponde a abstracciones y explica, desarrolla reflexivamente argumentos, conceptualiza.

Pero mejor que cansar con largas fundamentaciones es mostrar, revelar las incongruencias de la existencia y la realidad –toda-mostrando. El arte reflexivo muestra lo que la filosofía tradicional explica. Alejandro Dolina hace filosofía artística, quizás la que se inscribe en la tendencia que pretendía Nietzsche.

En el libro “Contemplar el arte” que consiste en ensayos de Estética, su autor, Jerrold Levinson, se detiene al final sobre tres concepciones del Humor. La primera es la que sostiene que el humor se basa en la incongruencia, en hallar desajustes entre ítems o elementos diversos, y alcanza desde la imposibilidad o la paradoja lógica, a través de lo absurdo, hasta lo inesperado o lo desacostumbrado o la inadecuación en general. En esta línea, Schopenhauer planteó que la esencia de lo divertido radica en la captación inmediata de una incongruencia entre conceptos, vehículos del pensamiento abstracto, y objetos concretos percibidos. La segunda es la que sostiene que el humor nos hace sentir una cierta superioridad sobre algún tópico en cuestión, siendo la atracción de lo cómico un cortocircuito emocional que surge de notar la incrustación de lo mecánico en la vida, tal como lo planteó Bergson, por ejemplo, ya que la vida debería implicar flexibilidad, agilidad y acomodación, siendo así la risa todo un correctivo social que escarmenta la indeseable rigidez de la conducta social contra la cual se dirige. Y la tercera es la que sostiene que la esencia de lo humorístico radica en el alivio de una represión psíquica o la liberación de la energía mental acumulada a los que el ítem da lugar. En esta línea, Freud planteó que el placer de los chistes se fundaba en una economía de la energía psíquica, en concreto, la inhibición o represión.

Dolina ha dicho que, siguiendo a Macedonio Fernández, el humor es “sorpresa intelectual”, lo que correspondería ante todo a la primera de las concepciones referidas. Pero este grande de la Argentina logra holgadamente encarnar las tres formas de entender lo que significa reflexionar y hacernos reflexionar humorísticamente. Lo hace con la maestría de atreverse a ver incongruencias entre los más antojadizos conceptos que hacen a la existencia, porque una cosa es sorprendernos con el absurdo de costumbres cotidianas y de la Historia, y otra cosa es hallar el absurdo entre insospechadas conexiones como lo elusivo y lo alusivo de una palabra cualquiera, y la vida de Napoleón, y el hecho de tener o no que ducharse todos los días. Alejandro es capaz de hilar fino entre las más diversas entidades conceptuales. La poesía y el humor se valen de recursos parecidos, y mientras una actividad conmueve, la otra convoca a la hilaridad. Todo calificativo es menos, todo calificativo es un encasillamiento. Dolina es un poeta, pero es más que eso, Dolina es un humorista, pero es más que eso. Dolina es un filósofo artista porque lo motiva –ante



todo- el pensamiento y nos motiva asimismo a pensar desde toda su labor creativa, ya sea desde las narraciones y comentarios por el medio de la radio, ya sea desde la escritura, ya sea desde la música.

Entre notas musicales, originales bromas que son el hallazgo muchas veces de sofismas propios del lenguaje o de la inadecuación entre el lenguaje y la percepción o el pensamiento, y requiebros de la retórica que son palabras que conquistan el corazón de una gran audiencia y que son ácidas y punzantes críticas dirigidas al pensamiento ramplón, a los clisés, o a la costumbre más absurda, Dolina –que desde la etimología quiere decir “depresión de la superficie”-, vincula todas las cosas con zonas profundas, deleitándonos noche a noche con un programa radial que es incomparable. Lo que a una persona le lleva preparar todo un ensayo, una novela, o una poesía, él lo hace de un día para otro y de lunes a viernes desde hace más de treinta años; porque en cada metáfora, en cada metonimia, en cada sinécdoque, en cada hipálage, en cada analogía, en cada ironía, o en cada digresión (sobre todo al final de cada parte del programa) hay una idea que sintetiza todo un virtual ensayo, una posible novela, o una implícita poesía. Palabras del autor de “Crónicas del Ángel Gris” en una entrevista que le hizo Laura Isola (para Página/12 en 1999): “Las diferentes facetas de lo que hago están maquilladas por pertenecer a lo mismo. Yo escribo y soy músico, dos cosas innegables. Lo demás es una prolongación de estas dos disciplinas...pero en ámbitos excéntricos, como es la radio.” A lo que hay que agregar que otra prolongación es que también lo suyo tiene algo de teatral, porque hay un público que está presente en sus performances (esto es bien distintivo).

Alejandro Dolina es un malabarista de la narración y de la razón, lo que queda demostrado en sus libros y en todas las instancias de *La Venganza Será Terrible*. Es un jugador de la palabra, filósofa y poetiza, y ríe y nos hace reír y pensar al mismo tiempo. Reitero, vincular las alturas de un Shakespeare o de un Voltaire con el acontecer de las costumbres más sencillas de lo cotidiano no es para cualquiera. Ser erudito y popular a la vez requiere de un saber y una maestría que implica conocer el alma humana y el denominador común de los grandes problemas filosóficos que a todos nos importan o nos deberían importar, siendo un grande que no se desmarca del sentir del pueblo en su faz sencilla y demandante de una dosis de alegría que compense la injusticia de la alienación diaria. A mí me encanta particularmente sus incursiones en metafísica, lo que las hace, creo yo, en la versión borgeana de entender por ella que es un capítulo de la literatura fantástica.

Si de fines se trata, aclaremos especialmente que la crítica a lo que sea, a una forma de hacer política o a lo que sea, no tiene por qué ser necesariamente referencialista. ¿Para qué sirve la gimnasia? Para hacer ejercicios con el cuerpo que valen por sí mismos, sin ir hacia ninguna dirección en particular. ¿Y entonces?

Sirve para mejorar la salud física, lo que es bueno para todo. ¿Para qué sirve la filosofía? Para pensar mejor. ¿y entonces? Para ser mejores personas, mejores ciudadanos, etc. ¿Para qué sirve el arte? Para mejorar nuestra sensibilidad estética, para deleitarnos. ¿y el arte abstracto (no referencialista)? También. ¿Para qué sirve el humor inteligente (aunque no se refiere necesariamente a una situación política, por ejemplo, injusta)? Para aguzar la inteligencia. ¿Y entonces? Para luego ejercerla a la hora de interpretar un sinnúmero de hechos, de hechos políticos también.

Entre la captación del sentido de lo absurdo plasmada en un chiste sobre elementos triviales y la captación de que es absurdo apoyar una política neoliberal si nos vamos a posicionar en forma crítica hacia situaciones de injusticia, hay un trecho muy pequeño que cruzar.

¿Para qué sirve la Lógica y la Matemática? Para ejercitar el razonamiento. Bueno, el humor de alguien tan notable como este artista singularmente polifacético, nos exige que agucemos la inteligencia. ¿Y entonces? Para luego –si se quiere- ejercerla en todo momento como personas cada vez más libres, como ciudadanos, para contribuir a la salud personal y la felicidad del pueblo en general.

Del chiste concreto, la cabeza abstrae su forma y luego lo puede envasar con otros contenidos concretos. Pasa lo mismo con la Música, es abstracta, se le puede poner letra o no (y si se le pone, se puede cambiar por otra). La Matemática es igual, si sabemos las reglas de contar, luego sabemos contar dólares o cuantificar miseria, y si un chiste se basa en una cuenta de caramelos, podemos abstraer y de ahí pasar a contabilizar un número que indique mayor o menor deuda. Esto último es solo un ejemplo posible, como puede haber tantísimos. Aunque él ha dicho en otra entrevista que le hizo Bernardo Borkenztain (para Montevideo Portal en 2007) que más bien desestima contar chistes directamente, porque clausuran el diálogo imaginativo o el discurso de improvisación, siendo una característica suya mantener una situación dramática que resulta graciosa, en donde se va abriendo el juego y cada uno va haciendo su aporte y ulteriores invenciones “como un río que va buscando afluentes cada vez mayores hasta desembocar en el río principal (El chiste cierra, es un dique, una laguna)”.

La filosofía explica en largos devaneos lo que el arte –si es filosófico- muestra o da a entender. Esto último es más potente cuando se logra fehacientemente porque los recursos artísticos apelan en última instancia a la emoción y esto permite que los conceptos impacten más o queden mejor grabados. El don de Alejandro Dolina es hacernos pensar desde un trabajo que bien podría ser admirado desde una raigambre nietzscheana (o wittgensteiniana), como un arte filosófico o una filosofía artística. Porque la sorpresa intelectual que logra es para sus seguidores convincente, y la filosofía pretende convencer.



Una vez citó también a Macedonio Fernández con lo siguiente: “a placeres de juguetería, tristezas de juguetería”. Y Dolina añadió que también se podía entender al revés, porque a tristezas, producto de la falta de honduras de la sensibilidad, corresponden “placeres de juguetería”. Por lo tanto, si el mucho saber genera tristeza profunda, las exposiciones de él las suscita, siendo el costo que a su vez genera un placer sublime. Creo que, en el caso de la filosofía, tal como se expone tradicionalmente, el placer no llega a la sorpresa intelectual propia del Humor con mayúsculas; Alejandro, en cambio, sabe llegar a ese punto, porque puede extraer sin dificultad todo el placer inherente a la contrapartida de la tristeza del saber. Aunque a veces la honda preocupación o la tristeza sea en definitiva irremediable.

Cuando narra, nos conduce al clímax de una historia desde antecedentes e incidentes de la misma casi siempre acompañando ese momento con algún comentario disruptivo o una distensión anti-retórica, haciéndonos vivir otro plano de la interpretación posible de la culminación conceptual con una ilustración musical al final que también se la juega a sorprendernos, siendo el cometido anudar todos los puntos del texto.

Creo que para ir cerrando este análisis de su magno arte para el cual las palabras no alcanzan, podríamos decir que parte también de su quid característico es que, como librepensador es finamente festivo, mientras que como humorista es un original librepensador. Y cuando digo “finamente” estoy pensando lo que en una primera impresión a todo lector le significa, pero también más concretamente en lo que refiere para Pascal al “espíritu de fineza”, el de la agudeza, la amplitud de abarcar muchos ítems y la profundidad de la imaginación. Aunque en Dolina cabe también el “espíritu geométrico”, porque la completitud de su arte implica la necesidad de complementar lo uno con lo otro, ya que le asiste a su obra también la recurrencia del pensamiento deductivo.

Su arte es único y por lo tanto incomparable, como dijimos; pero si de trazar coordenadas referenciales se trata, en este apunte no podrían faltar algunos conceptos de Miguel de Unamuno o de Woody Allen. Y entonces recordemos que el primero dijo que “la razón es la muerte del fascismo”, pero a su vez puntualizó que “hay que sentir el pensamiento y

pensar el sentimiento”; mientras que el segundo dijo, por ejemplo, que “es imposible vivir la propia muerte con objetividad y, además, cantar una canción”. Con respecto a esto último escribamos a continuación que la grandeza del arte de Dolina ya tiene asegurada hace rato un sitio en la inmortalidad, por cierto.

Jaspers dice que el origen de la filosofía radica en el asombro, en la duda, y en las situaciones límite. Desde otras filas se ha dicho que, en realidad, surge de una desilusión entre lo deseado y la realidad acontecida. Yo me permito sostener acá que todos estos orígenes planteados bien se pueden subsumir en lo que cabe entenderse por una sorpresa intelectual – ya sea dolorosa, ya sea grata- al cotejar lo que suponemos con lo maravilloso o terrible del universo (asombro), en una sorpresa intelectual al cotejar dos o más opiniones o creencias distintas sobre los mismos hechos (duda); en una sorpresa intelectual generada por la experiencia de situaciones límite (el dolor nos impacta, la necesidad de la lucha para obtener un fin nos impacta, el saber que vamos a morir también, por ejemplo), y en una sorpresa intelectual basada en la comparación entre lo anhelado y la realidad concreta. Creo que la incongruencia entre dos constructos mentales distintos está en el quid del origen de la filosofía, sin importar que el resultado anímico de ese contraste sea grato o no, siendo ese contraste también el que hay entre una escuela filosófica y su correlativa anterior, o entre lo que propone un autor y lo que propuso alguno anterior que se tomó como referencia. La filosofía nace de perplejidades que nos pueden dejar con preocupaciones del orden de problemas que son algunos irresolubles. Tal vez por eso, Alejandro Dolina sea un artista que no siempre da -rigurosamente hablando- alegría en sus performances o en sus creaciones literarias, porque filosofar es problematizar las cuestiones y la vida –toda-, lo que implica que, a veces, hay que quedarse con el sabor amargo de lo irremediable que es también –algunas veces- el lado oscuro de la sátira solo posible cuando hay un gran sentido del humor.

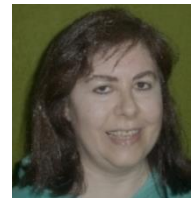
¿Se notará que lo admiro y lo quiero un poco? Esta es una simple ironía comparada con las que él nos prodiga noche a noche. Monumental: el humorista cual el genial pensador (de Rodin) de habla hispana.

Estas líneas pretenden lograr un crescendo, como partes de la inmensidad temática y formal de la opereta “Lo que me costó el amor de Laura”.

## Bibliografía

- Levinson, J (2015) *Contemplar el arte*, España, La balsa de la Medusa.  
 Paulos, J (1988) *Pienso, luego río*, España, Cátedra.  
[www.montevideo.com.uy/Noticias/ENTREVISTA-CON-ALEJANDRO-DOLINA-uc41177](http://www.montevideo.com.uy/Noticias/ENTREVISTA-CON-ALEJANDRO-DOLINA-uc41177)  
[www.pagina12.com.ar/1999/suple/radar/99-09/99-09-12/nota2.htm](http://www.pagina12.com.ar/1999/suple/radar/99-09/99-09-12/nota2.htm)

**Mariela Rodríguez Cabezal** (nacida en Montevideo, en 1964) es egresada en Filosofía del Instituto de Profesores Artigas. Ejerce la docencia en Enseñanza Secundaria. Ha publicado los siguientes libros: *Filosumor*, *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 (EAE)*; *Quince historias filosóficas*; *Penúltimas historias filosóficas*; *Cruce de Identidades*; *Idealidades y Realidades*; y *Sujeciones y Libertades*.



Recibido: 15/4/2019. Aprobado: 30/6/2019. VB: 11/7/2019.

# SOBRE POR QUÉ ENSEÑAR FILOSOFÍA EN LA ACTUALIDAD\*

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

Si bien no podemos decir que la globalización sea un fenómeno exclusivo de nuestros días, el desarrollo de las tecnologías de la información y comunicación han colaborado con la homogenización de las culturas a escala global. Como consecuencia se han difuminado las fronteras entre las distintas culturas. En este escenario, la escuela en general y la formación en filosofía en particular, ocupan un lugar sustantivo. Tal como lo ha señalado Vaz Ferreira a comienzos del siglo XX, la filosofía cumple con la función de formar espíritus libres. El pensamiento filosófico, en efecto, colabora con que los educandos puedan ver la realidad más allá de las meras apariencias.

Palabras clave: Globalización, Educación, Política, Filosofía.

## ABOUT WHY TEACHING PHILOSOPHY NOWADAY

Although we can not say that globalization is a exclusive phenomenon of our days, thanks to the development of information and communication technologies, they have collaborated with the homogenization of cultures on a global scale. As a consequence, a diffusion has been raised at the borders between different cultures. In this scenario, the school in general and the formation in philosophy in particular, occupy a substantive place. As Vaz Ferreira has pointed out at the beginning of the twentieth century, philosophy fulfills the function of forming free spirits. Philosophical thought, in fact, collaborates in seeing reality beyond mere appearances.

Keywords: Globalization, Education, Politics, Philosophy

### Introducción

El tema de este texto surge a partir de la eterna pregunta de los estudiantes de educación media al respecto de por qué debemos estudiar filosofía. Por ello, el propósito que se persigue en lo que sigue es reflexionar sobre la importancia de enseñar a filosofar en educación secundaria. Para cumplir con dicho objetivo, primero, discutimos sobre el carácter eminentemente político de la escuela<sup>52</sup> contemporánea. Segundo, abordamos las principales características del fenómeno de globalización en el que la escuela actual se encuentra inscripta, subrayando la pertinencia de contar con conocimientos suficientes que permitan afianzar los rasgos característicos de la cultura e identidad local. Tercero, discutimos sobre la posición de la escuela ante este escenario global y cambiante poniendo de manifiesto la necesidad de que esta institución recupere el cerco simbólico que garantice su identidad. Finalmente, a partir de lo anterior retomamos el pensamiento de Carlos Vaz Ferreira, uno de los más importantes filósofos uruguayos, para subrayar el rol primordial de la enseñanza de la filosofía en el desarrollo de individuos libres-pensantes, que respondan críticamente a la tendencia homogenizante de la globalización actual.

### 1. Dimensión política de la escuela

De un tiempo a esta parte, estamos siendo bombardeados por indicadores sobre logros educativos<sup>53</sup>. Constantemente, los medios de comunicación nos arrojan datos fríos que poco representan la realidad que se vive en los diversos centros educativos. Datos que colaboran con el deterioro de la imagen de la escuela como institución encargada de humanizar, socializar, singularizar y realizar mediante saberes a los miembros de una sociedad (Fenstermacher, G.; Soltis, J., 1998).

Podríamos dedicar ríos de tinta a la discusión sobre el lugar que ocupa la educación en nuestra sociedad, denominada como sociedad de conocimiento<sup>54</sup>. No obstante, de modo sucinto podemos decir que, la educación es, por definición, una práctica social en la que median sujetos, contenidos y circunstancias históricas y locales responsables del enfoque y objetivos a perseguir en el acto educativo. Por ello, ni la escuela ni los docentes deben ser neutrales al contexto social y político en la que se inscribe. De hecho, tal como lo establece Giroux, *lo pedagógico debería ser más político al*

\* Agradezco profundamente a la profesora Mag. Fernanda Diab, cuyas sugerencias permitieron mejorar la claridad de las ideas aquí expuestas.

52 Utilizamos aquí el concepto “escuela” en sentido amplio y no restringido a la educación primaria.

53 Véase por ejemplo: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2019/5/la-anep-abre-discusion-sobre-regimenes-de-pasaje-de-grado-especialmente-en-la-educacion-media/>

54 Término acuñado por Peter Drucker en su libro *La era de la discontinuidad* 1969

tiempo que lo político debería tornarse más pedagógico. Lo primero, con el objetivo de formar sujetos activos y críticos capaces de superar las injusticias sociales, económicas y políticas, y contribuir a la humanización de los estudiantes. Lo segundo, con la pretensión de que se acepten formas pedagógicas que traten a los estudiantes como personas críticas, reflexivas y – sobretodo – autónomas (Hiroux en Cerletti, A.; Kohan, W. 1996).

Debe notarse que decir que la escuela es política no supone atentar contra el no proselitismo implícito en la *laicidad*, uno de los principios fundantes de nuestro sistema educativo. Muy por el contrario, decir de la escuela que es política es reconocer la importancia de esta en el entramado social. De hecho, es interesante notar que, al remitir al origen etimológico de la palabra “política” encontramos que esta deriva de *politeia*, vocablo con el cual lo griegos designaban a la teoría de la *polis*. Vocablo que se vincula estrechamente con *paideia* del cual se deriva nuestro concepto actual de “pedagogía”, entendida como orientación del individuo en su desarrollo como ciudadano y en el arte de vivir en sociedad. Tal como lo establece el Artículo 71 de nuestra Constitución de la República<sup>55</sup> y la actual ley de Educación, Ley 18.437<sup>56</sup>. Planteado de este modo, nos introducimos en el problema de las razones de educar. Más específicamente, surgen interrogantes al respecto de *por qué y para qué educar*. Problema que si bien no es nada nuevo es, sin duda, completamente actual.

## 2. Sobre la Globalización

Es evidente que hablar de la escuela es considerar sólo una parte del asunto. Tal como lo señalamos al comienzo, actualmente vivimos en una sociedad de información y conocimiento. Según Drucker, la sociedad de conocimiento se caracteriza por presentar una estructura económica y social en la que el conocimiento desplaza al trabajo. En estas sociedades, a diferencia de estructuras sociales precedentes, la materia prima y el capital son sustituidos por el conocimiento tanto como fuente de productividad y crecimiento, como de desigualdad social (Drucker, P. 1994). Por otra parte, la sociedad de información remite a la incorporación de las tecnologías de la información y la comunicación (TIC) en la cotidianidad de los vínculos y relaciones sociales, dando lugar a un nuevo entramado social caracterizado por la inmediatez y la globalización (Krüger, K., 2006). Por lo que, si bien al hablar de sociedad de conocimiento y sociedad de información nos referimos a dos procesos distintos, estos se complementan y permiten describir fenómenos que hacen a nuestra cotidianidad. A tal punto que, la actualidad es descrita como un escenario global caracterizado por la globalización no sólo de bienes y servicios, sino también de creencias, valores,

religiones, idiomas, tecnologías y, sobretodo, conocimiento.

La característica más peculiar del fenómeno de globalización es la contradicción aparente que ésta supone. Por una parte, a escala global la difusión de capitales y mercado tiende a la homogenización de todo lo que ello abarca, mientras que a nivel local se reafirman los elementos identitarios y característicos de cada cultura o sociedad. Desde la perspectiva de la antropología cultural, las principales transformaciones culturales como consecuencia de los procesos de globalización son: el distanciamiento entre tiempo y espacio, la desterritorialización de la producción cultural, el reforzamiento de las identidades locales, el surgimiento de culturas globales y la hibridación. Estas transformaciones son responsables de que hoy en día exista un único escenario mundial configurando, incluso, una nueva dimensión cultural denominada como *hiperculturalidad* (Han, B., 2005) en la cual las fronteras rígidas entre regiones, países y culturas se han disfumado.

Lejos de ser un fenómeno nuevo, la globalización existe desde los períodos tempranos de desarrollo humano. Siguiendo a Jürgen Renn, es posible afirmar que hay una continuidad entre la historia del desarrollo humano y la historia del desarrollo del conocimiento con efectos acumulativos a escala global (Renn, J., 2012). Podríamos decir, incluso que la globalización es el resultado de la migración de personas, la difusión de religiones, la propagación de tecnologías y la emergencia de multilingüismos, entre otras (Ídem). Por lo que la globalización no sólo remite al dominio económico, sino que también refiere a: la circulación de personas, creencias, valores, idiomas o bienes, herramientas, modos prácticos de dar soluciones a problemas, inventos e ideas.

Así entendida, la globalización trae aparejado un sincretismo cultural potenciado por fenómenos históricamente relevantes como la colonización y las migraciones de personas. Las consecuencias más peligrosas de este vínculo global son, por una parte, una retracción de la autonomía de los estados-naciones frente a un mercado económico cada vez más amplio. Por otra parte, una pérdida de identidad cultural local. Ambas consecuencias conducen a la necesidad de reivindicar las identidades que se han desdibujado, configurando distintos regionalismos. No se trata de negar la globalización, sino que fenómenos como estos permiten que cada una de las culturas locales se incorpore al campo homogeneizante de la globalización de forma clara y distinta. Esta reivindicación permite que cada cultura al integrarse al plano global de interacción, incorpore elementos nuevos de otras culturas sin perder sus rasgos identitarios, conformando lo que se ha denominado como tercera cultura (Rosas Mantecon,

55 Véase <https://www.impo.com.uy/bases/constitucion/1967-1967>

56 Véase <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp5671489.htm>

A., 1993).

Si bien no es la única institución social responsable de ello, la escuela colabora, por una parte, con el flujo de conocimiento nuevo dentro de las redes de interacción global, al mismo tiempo que permite la identificación y reforzamiento de los elementos identitarios de la cultura en la que se inscribe.

### 3. La escuela cercada

Siguiendo a Bernard Charlot, y en consonancia con lo hasta aquí señalado, durante las últimas décadas, la necesidad del estado por incorporarse al escenario económico global, llevo a que la lógica económica desplazara a un segundo plano a la lógica político-cultural imperante en las transformaciones educativas. Lo que conduce, directa o indirectamente, a una desvalorización cada vez mayor del saber, del educador y de la escuela y la consecuente mercantilización del proceso educativo (Charlot, B. 2005). En esta realidad, la escuela debe lidiar con el dilema de tratar a todos sus estudiantes del mismo modo o a todos diferente; si debe garantizar formación en valores o si en cambio debe garantizar la formación profesional; y, si debe abrir sus puertas y ser permeable a las problemáticas sociales o ser ajena a estas. Ante esta disyuntiva, la tarea esencial de los docentes en la actualidad pasa a centrarse en reconstruir el vínculo estudiante-saber a través del propio acto de enseñanza. La escuela es ante todo *La institución para jóvenes*, en la cual obtener saberes y competencias cognitivas e intelectuales, que no pueden ser adquiridas en ningún otro espacio social, y son sustanciales para su desarrollo vital y su correcta incorporación a la tendencia global.

Inmersa en este complejo escenario, en la escuela de nuestros días no debería tener lugar el docente reproductor de contenidos, apático de sus estudiantes y a-crítico de su práctica. Hoy más que nunca se requiere del docente profesional, crítico, activo, transformador de sí mismo y de sus educandos en el diálogo conjunto entre saber-ignorancia. De acuerdo con esto, el gran desafío de la educación es la mediación de los saberes enseñados entre el desarrollo natural de los sujetos y la socialización cultural (Cullen, C., 1997) en donde el rol del docente y la elección de los contenidos a enseñar se vuelven sustanciales. Es en este escenario donde la enseñanza secundaria en general y la filosofía en particular, ocupan un lugar primordial.

### 4. La enseñanza de la Filosofía

A principios de siglo XX, Carlos Vaz Ferreira, quizás el filósofo más importante del pensamiento uruguayo, señalaba que la enseñanza secundaria debe perseguir dos misiones igualmente importantes. Primero, debe perseguir un fin reglado. Esto es, misión o función organizadora de conocimientos

y aptitudes, metódica y metodizadora, reglada: destinada, por una parte, a suministrar una serie de conocimientos, extensos en superficies, y con un cierto mínimo de profundidad, todo lo completo que sea posible; y a dar a esos conocimientos, y también, por otra parte, a los espíritus, la mayor precisión y claridad (Vaz Ferreira, C. 1918: 72).

Segundo, la educación secundaria debe perseguir un fin *fermental*. Fin que es descrito por el autor como una “función de fermento, excitante, estimulante, sugestiva, para elevar, para superiorizar y para abrir las almas” (Ídem). Se tratan de dos misiones complementarias. La primera de estas misiones está dedicada a dar conocimientos lo más completos posible. Mientras que la segunda misión, es estimulante; sin la cual “tienden a producirse los espíritus limitados, estrechos: sin vistas, sin horizontes; sin hondura y sin vuelos” (Ídem: 82). Si bien ambos fines deben ser perseguidos en todas las asignaturas, señala Vaz Ferreira, la enseñanza de la filosofía, *la buena enseñanza de la filosofía*, colabora de sobremanera, especialmente, a la segunda de las misiones. Esto es,

el efecto del aprendizaje de la filosofía es tan complejo como amplio e irremplazable: abrir los espíritus; ensancharlos; darles amplitud, horizontes, ventanas abiertas; y, por otro lado, ponerles penumbra; que no acaben en un muro, en un límite cerrado, falsamente preciso; que tengan vistas más allá de lo que se sabe, de lo que se comprende totalmente: entrever, vislumbra, y todavía sentir, más allá de esos horizontes lejanos y apenumbra, la vasta inmensidad de lo desconocido (Vaz Ferreira, C. 1952: 76).

Si bien podríamos extendernos profusamente en las ideas de Vaz Ferreira, aquí es suficiente con subrayar que la enseñanza de filosofía en secundaria cumple con la tarea de completar la formación de la inteligencia y el sentimiento de los jóvenes a través del análisis y discusión de problemas de carácter abstracto. Tal como lo señala Arturo Ardao, al referir a la propuesta del filósofo uruguayo, el cometido esencial de la filosofía es “educar, enseñando a bien pensar, sentir y actuar” (Ardao, A. 1961: 18). La formación filosófica en secundaria, no debe perseguir la adquisición de contenidos estáticos sino más bien estimular una actitud tal que permita el crecimiento integral del educando. Se trata de formar espíritus libres, sólidos en conocimientos y activos en su postura ante el mundo.

Entendida de este modo, la escuela alcanza uno de sus fines principales a través de la enseñanza del pensamiento filosófico. A través de su función reglada y, sobretodo, a través de la función fermental, la buena enseñanza de la filosofía colabora con el desarrollo del pensamiento divergente, crítico y, ante todo, autónomo. A través de la introducción al pensamiento filosófico, el educando logra apartarse de las sombras y ver la realidad como meras

apariencias. Enseñar filosofía en secundaria es mostrar la pertinencia de la duda ante lo que se nos presenta como cotidiano. Enseñar filosofía en pleno siglo XXI es mostrar que las imágenes y discursos que nos bombardean a través de las redes sociales pueden ir mucho más allá de lo que a simple vista podemos pensar. Así, no sólo el pensamiento de Vaz Ferreira se vuelve actual, sino que también el análisis de la caverna de Platón y la importancia de la educación, nunca fue tan vigente como en la actualidad.

## 5. La necesidad del pensamiento reactivo

A modo de conclusión basta agregar que el sistema social actual, caracterizado por ser un sistema global, configuró un mundo de consumo que ha conducido, tal como lo dice Zygmund Bauman, a la consolidación de una sociedad líquida. Se trata de una sociedad de cambios acelerados que atentan contra la consolidación de cambios significativos. Hablamos de una nueva realidad conformada principalmente por la masividad de los medios de comunicación que establecen un nuevo plano de interacción social, una nueva realidad y una nueva cultura. Una cultura global que, tal como lo vimos, desde el punto de vista cultural atenta contra la identidad de las culturas y,

desde el plano económico va en contra de la autonomía de las naciones. Una cultura global que tiende a socavar el pensamiento libre y desprejuiciado de los individuos.

Creemos que esta tendencia homogenizadora a escala global debe encontrar resistencia en el espíritu libre y sólido en conocimientos, espíritus activos en su postura ante los fenómenos que le rodean, no para negarlos sino para incorporarlos de modo crítico y consciente. Tal como lo vimos más arriba, se trata de una decisión política ya que incluye tanto lo social como lo pedagógico. Decisión en la que la escuela y la buena enseñanza en filosofía se presentan como condiciones necesarias. No se trata de ir en contra del precepto de no-proselitismo de nuestro sistema educativo, sino que se trata de formar ciudadanos de mundo libre-pensantes y con una identidad dada. En efecto, creemos que la educación en general y la enseñanza filosófica en particular, son las trincheras donde debería gestarse el pensamiento divergente que permita ir más allá de las apariencias. De este modo, la escuela y la clase de filosofía se presentan como el ámbito propicio para despertar un pensamiento reactivo, crítico y activo que sólo la duda liberadora puede ser capaz de estimular.

## Bibliografía

- Ardao, A. (1961) *Introducción a Vaz Ferreira* Montevideo: Barreiro y Ramos, S.A.
- Bauman, Z. (2010) "El discurso de Bauman, premio príncipe de Asturias de comunicación y humanidades en 2010" Disponible en <https://www.elmundo.es/cultura/2017/01/09/5873c4a7ca4741b9308b4629.html>
- Cerletti, A.; Kohan, W. (1996) *La filosofía en la escuela Caminos para pensar su sentido* Buenos Aires: Ed La UBA
- Charlot, B. (2005) *La relación con el saber, formación de maestros y profesores, educación y globalización Cuestiones para la educación de hoy* Montevideo: Ediciones Trilce, 2008
- Constitución de la República* disponible en <https://www.impo.com.uy/bases/constitucion/1967-1967>
- Cullen, C. (1997) *Criticas de las razones de educar Temas de filosofía de la educación* Buenos Aires: Paidós
- Fenstermacher, G.; Solits, J., (1998) *Enfoques de la enseñanza* Buenos Aires: Amorrortu Editores
- Han, B-C. (2005) *Hierculturalidad* Barcelona: Herder, 2018
- Ley General de Educación 18.437* Disponible en <https://legislativo.parlamento.gub.uy/temporales/leytemp5671489.htm>
- Renn, J. (2012) *The Globalization of knowledge in History* Edition Open Acces: Max Planck Research Library for the History and Development of Knowledge (<http://edition-open-access.de/studies/1/index.html>)
- Rosas Mantecon, A. (1993) "Globalización cultural y antropológica" en *Alteridades*, vol. 3, núm., 5, 1993, pp. 79-91
- Vaz Ferreira, C. (1918) *Lecciones sobre pedagogía y Cuestiones de Enseñanza Vol. 1* Montevideo: Camara de Representantes de la República Oriental del Uruguay, 1963.

**Karina Silva García:** Doctora en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Valladolid, España. Profesora de Filosofía en Educación Media. Ayudante en el Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia, FHUCE, UdelaR.



Recibido: 5/6/2019. Aprobado: 31/6/2019. Visto Bueno: 11/7/2019.

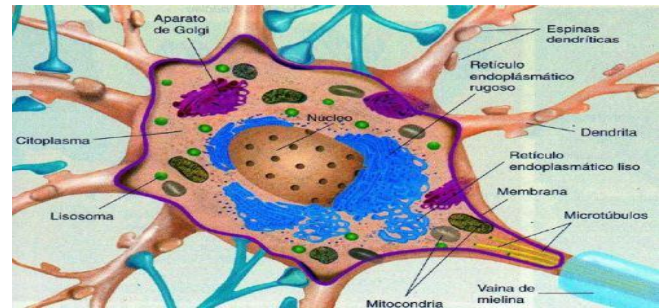


## FILOSOFÍA IMPLÍCITA EN LA REPRESENTACIÓN DE LAS NEURONAS

Como cualquier unidad real, cada *célula* es inclusiva: está incluida en sus supra unidades (*órganos, organismos, comunidad, planeta, etc.*) e incluye a sus sub unidades (*orgánulos, moléculas, átomos, etc.*). Cada *todo real* es parte de *todos aún mayores*. Y sus partes son todos, con *partes aún menores*.

Las células son complejas y/o simples según cómo y en qué interacciones participen, diacrónica o sincrónicamente. Son relativamente complejas según con qué, cómo y en que ámbito interaccionan. Y el grado de complejidad allí, necesariamente es diferente al grado de complejidad de su representación mental, que debe ser el admisible por nuestro cerebro, aquí.

Desde hace mucho tiempo los científicos investigan las estructuras, sinergias, componentes, y componentes de componentes de las células, por lo que han ido *descubriendo* (sacando o evitando lo que allí *cubre* lo atendido), y *destapando* (contrarrestando los prejuicios, errores y restricciones cognitivas orgánicas aquí, que *tapan* nuestros ojos y dificultan nuestra capacidad de entender lo atendido).



Esas cosificaciones nos permiten entender lo suficiente para operar, pero están lejos de ser representaciones *integrales* (en todos los aspectos), *enteras* (en todas las escalas) y *totales* (en todas las sub y supra unidades involucradas), y *sinérgicas* (indicando las sinergias). Nuestros sentidos y cerebro nos hacen creer que cada realidad es hiper definida. Como si tuviese bordes netos y sin cambios.

El arte-científico ya existía en el más sencillo dibujo de trabajo, pero hoy se necesitan especialistas artistas-científicos. No sólo debemos lidiar con desentrañar la realidad, sino también debemos lidiar con cómo representarla, para nosotros mismos y para otros. Debemos adaptar las nociones logradas en la investigación a nuestras restricciones orgánicas, limitadas capacidades provenientes de la evolución de la especie, de la comunidad (especialmente de la ciencia-técnica), y de lo que hemos ido aprendiendo a lo largo de nuestra vida. Todo el tiempo estamos traduciendo la complejidad/simplicidad de lo real atendido a una complejidad/simplicidad distinta, la de la imagen que podemos concebir y comunicarnos. Esta última tiene modos y grados de complejidad que no son una completa representación de lo atendido, pues **para vivir suele alcanzar con que logremos representaciones coincidentes con lo real sólo en ciertos tramos de escalas (cuantías o valores) de ciertos grupos de aspectos (cualidades o variables), sólo los imprescindibles para empezar a entender cuál es la organización/ensamble de la célula**, a nivel sistémico. Al cosificar, las complejidades de las complejidades suelen ser despreciadas, suponiendo homogeneidades que no existen. Se construyen modelos ideales apenas realistas. Lo suficiente para poder seguir entendiendo. Observemos que un organismo vivo suele tener una complejidad inclusiva efectiva mucho mayor que un mecanismo, los cuales, internamente, suelen ser repetitivos, masivos, con partes mayores que tienen poca variedad de sub partes menores.

Hoy, hay mares de documentación analítica. Por ejemplo, hay incontables fotos, por microscopio, del interior de muchas células, cada una de ellas muy difícil de interpretar. Para poder entenderlas hay grandes cantidades de trabajos de análisis y síntesis sucesivas. En ellos, necesariamente se apela a simplificaciones, para que la compleja información se adapte a las limitadas capacidades de nuestros órganos de percepción y concepción. Se hacen croquis, esquemas, diagramas (que relacionan dialécticamente la parte con el todo), caricaturizaciones técnicas, modelos y arte-científico-filosófico, es decir, se aplican incontables modos de *cosificar* la representación de la realidad, para concebir y comunicarla como *cosa*, en cierto modo y grado humanamente simple/complejo aquello que, en lo real, es en otro modo y grado de complejo/simple. Así, unidades funcionales complejas se representan como *icosas* simples! En la comunicación a los legos, la simplificación necesita ser todavía más y mejor adaptada. Necesita ser aún más cosificada.

La célula humana y la de cualquier animal y vegetal, y aún las bacterias, son organismos escalaramente más o menos semi autónomos. Aún las

bacterias que están en nuestro cuerpo, aunque tienen cierta independencia vital, en definitiva, también lo componen, para bien o para mal. Nuestras células nacen, se desarrollan y mueren en vida nuestra. Algunas viven un tiempo más. Tienen sus funciones propias, sus necesidades de alimento propias, sus peligros propios, que no son exactamente iguales a los de la persona entera.

Lo más grave de toda representación realizada por un órgano inclusivo como nuestro cerebro-persona-comunidad-especie, es que, necesariamente, no es tal cual lo representado. Esto se sabe desde hace mucho. El problema es: en qué es parecido y en qué no lo es. Hoy se conoce mucho mejor cómo conocemos. Cómo concebimos orgánicamente la realidad y cómo ella misma es.

Para entender el **grado de complejidad** de una realidad, se suele tomar uno de dos caminos:

-a- **Complejidad acumulada** (idealmente completa o absoluta). Consiste en pensar que, si la célula está dentro del cuerpo, es obvio que la complejidad de la célula está dentro de la complejidad del cuerpo, o sea, a medida que aumentamos la escala considerada de organización tendremos mayor complejidad. Más tamaño, más complejidad y listo. Pero esto tiene un gran acierto y un gran error. Sí, es cierto que la complejidad mayor incluye a la complejidad menor y con ella se enriquece. La complejidad más cardinal de una persona, la estructura de sus partes mayores, (cabeza, tronco, brazos, piernas, etc.), no alcanza a explicar todo su comportamiento, y se requiere considerar los componentes de esa estructura, con sus respectivas sub estructuras (órganos, sub órganos, moléculas, átomos, etc.). Pero, no, no es cierto que ello se pueda iterar por siempre, desde lo infinitesimal hasta lo infinito. El motivo es que, en cada interacción, no es clave el grado de complejidad absoluto, sino sólo la de aquello que participa realmente en el hecho. Es más realista, pues, considerar la complejidad parcial en la relación, en sólo lo realmente involucrado.

Es decir, las células en general interactúan con el cuerpo de modo tal que, la complejidad interna de una sola de ellas no le produce efectos reales inmediatos. El grado de complejidad real es relativo a cómo interactúan los actores en la interacción. Y, de hecho, lo muy micro y lo muy macro no tienen modo de interactuar entre sí. Las demoras en las cadenas causales que fuesen de un orgánulo hacia el Sol son extremadamente demoradas e ineficaces. A menos que muchas células formen muchas personas y la humanidad entera trate con el Sol, pero entonces, ya no es una célula, sino toda la humanidad.

-b- **Complejidad parcial** (relativa, comparando la de una unidad funcional con la de otra unidad funcional). Dado que, en lo real, no todo interactúa con todo, sino solamente con lo que está a su alcance causal, no se relacionan unidades de escalas demasiado diferentes, por lo que no tiene sentido, en la interacción entre el Sol y la Tierra, considerar la complejidad de uno de sus electrones, ni la complejidad de la vía Láctea. Es decir, al considerar la complejidad de algo debemos reducirnos a considerar la complejidad de su funcionamiento efectivo. Seguir considerando la complejidad hacia lo infinito y hacia lo infinitesimal no es realista.

Al investigar la complejidad de una neurona y compararla con la complejidad de una persona, debemos limitarnos a cuál alcance real tiene la organización de cada una. En la complejidad de la persona quizá debamos considerar un rango que va, hacia lo micro, desde sus órganos, sub órganos y poblaciones hasta sus células, y hacia lo macro, su comunidad, la humanidad y su planeta. En cambio, al considerar la complejidad de una célula quizá debamos ir un poco más hacia lo micro, considerando también sus orgánulos, sus proteínas, sus moléculas y sus átomos, quizá sin llegar al interior de sus electrones, a la vez que deberemos abandonar algunas escalas de lo macro.

Así, pronto se nota que la complejidad funcional de una célula no tiene mucho que envidiar a la complejidad de una persona. Y que un grupo de 5 personas suele ser una unidad grotescamente desorganizada comparada con una célula, o con nuestra persona o con la humanidad. Pero cuando el grupo es de muchas personas, la complejidad organizativa puede volver a ser comparable con la del orgánulo, o de la célula, o del órgano, o de la persona. Pero ya no estamos hablando de personas, sino de naciones.

Todo esto lo debemos concebir adaptativamente, para poder entender que la complejidad de la célula es comparativamente muy alta. Debemos llevar esa intrincada complejidad real a una imagen simplistamente estructurada, y aun así claramente compleja, en su escala. Tanto el científico-artista, como el artista-científico tienen que considerar muy bien hasta dónde es realista detallar y hasta dónde es realista ampliar el contexto.

En cada caso hay que saber hasta qué punto atender los detalles.

(Imágenes de <https://omicronno.espanol.com/2014/06/el-interior-de-una-neurona-como-nunca-antes-lo-habias-visto/> y [Espaciociencia.com/](http://Espaciociencia.com/))

Recibido: 11/6/2019. Aprobado: 30/6/2019. VB: 30/6/2019.

## UNIVERSO EN EXPANSIÓN

¿Se encuentra en expansión nuestro universo?

Esas hermosas constelaciones cuya sola presencia contribuye a nuestra eventual paz y armonía; ¿son en realidad desbocados conjuntos que huyen alejándose unos de otros a increíbles velocidades, aumentando así el volumen del cosmos? Para la mayoría de los científicos, aún con variaciones, la respuesta es categóricamente afirmativa. Lo demuestran con múltiples operaciones en las que miden posición y velocidad de diversos cuerpos celestes, obteniendo además sorprendentes valores para ellas (velocidades del orden de los 1000 km/seg). Puntualicemos el contenido que daremos aquí a tres conceptos: universo, expansión, teoría.

## UNIVERSO

En las descripciones del Universo encontramos diversos alcances y definiciones y en consecuencia variadas propiedades suyas, eventualmente contradictorias. ¿Es finito? ¿Tiene límites? ¿Es estacionario, estático, isótropo, homogéneo? ¿Abarca todo lo que existe, incluyendo a Mila Jovovich y la poesía de Baudelaire? ¿Posee una curvatura en otra dimensión? ¿Cuántas dimensiones tiene nuestra representación de él, tres geométricas más una temporal o bien más de 10 en las teorías de cuerdas? Es difícil tratar de intuir qué significa concebir un universo no euclidiano con propiedades similares a una curvatura en otra dimensión, pero si leemos "Planilandia" de Edwin Abbott, que describe la visión de seres bidimensionales en un mundo de tres dimensiones resulta casi concebible el punto de vista de seres tridimensionales como nosotros habitando un espacio con una cuarta dimensión extra.

Simplificando, llamaremos universo a todo lo que existe y generalmente se entiende por tal, aun cuando las teorías especialmente físicas no se ocupen en este caso de elementos como Mila; pero sí analizan factores que no hemos detectado aún y que sin embargo su existencia es necesaria para nuestra descripción del universo, como sucede con la materia oscura a la cual aún no tenemos acceso pero debe existir para que las teorías vigentes sean coherentes con los resultados experimentales previstos y obtenidos. Se ha intentado describir lo sucedido antes del "comienzo" (big bang) o después del "fin", pero son temas intrínsecamente

filosóficos. Aunque se calculen valores determinantes de la constante cosmológica y por ende la futura evolución del universo, se pueden formular hipótesis sobre la historia y el futuro, pero en el terreno científico no se pueden realizar experiencias con "la nada".

Recorriendo la historia y con la construcción de cada vez más potentes telescopios, el tamaño aparente del universo pasó del sistema solar al de nuestra galaxia y después del de Mount Wilson al orden de 10.000 millones de años luz.

## EXPANSIÓN

La intuición (¿descubrimiento?) de la expansión del universo surgió en el astrónomo Slipher al medir la velocidad de la nebulosa de Andrómeda (M31) y luego de otras aún más veloces. El cúmulo de mediciones de la posición y velocidad de las galaxias condujo a una descripción del universo en que los cuerpos celestes se alejaban unos de otros a grandes velocidades, mayores cuanto más lejos estaban. La velocidad calculada de cada uno resultó ser proporcional al valor de su alejamiento. (La posibilidad de la expansión está relacionada con las propiedades atribuidas: límites o no, finito o no, etc., pero si tratamos de representar dónde ella se produce podemos caer en algo similar al viejo sofisma: el movimiento no existe, pues un cuerpo no puede moverse en el lugar en que está, dado que en él cabe exactamente, y menos puede moverse donde no está.)

Los principales modos de medir distancias y velocidades se basaron en la presencia de cefeidas para calcular los alejamientos, y en la interpretación del efecto Doppler para estimar las velocidades. Las cefeidas son estrellas pulsantes con periódicos cambios de luminosidad, y tienen una relación fija entre período y luminosidad. Esto posibilitó, midiendo el flujo luminoso recibido y conociendo la luminosidad, calcular la distancia. El efecto Doppler permite medir la velocidad de un emisor de ondas. Si el emisor se aleja de nosotros la longitud de onda aumenta (se hace más grave en caso del sonido, más desplazadas sus rayas espectrales hacia el rojo en caso de luz), si el emisor se acerca, la longitud de onda disminuye



(sonido más agudo, luz desplazada al azul). Midiendo los desplazamientos hacia el rojo (o al azul) de las rayas espectrales se puede calcular la componente de la velocidad en la dirección de la visión. El surgimiento de otros modelos, o de métodos de medida, o de aparatos más precisos, pueden conducir a la formulación de nuevos modelos. En realidad, el sucesivo conocimiento de nuevos datos hizo abandonar varios modelos cosmológicos y sustituirlos por otros, coherentes con la observación. Las primeras ecuaciones relativistas de Einstein sugerían la expansión, y por ello fueron abandonadas por considerarlas absurdas. Herschel había calculado que nuestro sol se encontraba en el centro de la Vía Láctea, y ahora se estima que se ubica en la periferia, a 30.000 años luz. Tenemos un muy excelente conocimiento del cosmos, pero naturalmente los valores de los parámetros de los modelos de la realidad han sufrido, respecto a las estimaciones precedentes cambios tan sustanciales que han obligado a modificar o desechar los propios modelos vigentes.

## TEORÍA

Nos interesa especialmente en este caso señalar un muy frecuente error epistemológico sobre la naturaleza del conocimiento en la aplicación y concepción de las teorías físicas. El hombre ha atrapado a la naturaleza en los parámetros de las imágenes que ha creado de la realidad, volviéndola predecible. Ha articulado el conocimiento en teorías que funcionan como modelos propuestos de una realidad a cuyos engranajes no tenemos acceso. Es una hipótesis de que las cosas funcionan "como si" tuvieran tal estructura, hipótesis que devendrá teoría aceptada en la medida en que explique cada fenómeno, se verifiquen las previsiones elaboradas a partir de ella y cumpla requisitos tales como sencillez y coherencia. Pero luego de adquirido el conocimiento, suele asumirse que este rige el comportamiento natural, cosa que se ve reforzada cuando luego de la precisa predicción de un eclipse, este ocurre del modo y la hora anunciados. Nuestro conocimiento no rige en la realidad, sino en nuestro conocimiento de ella (cosa que a menudo son formalmente coincidentes). Cuando

identificamos una arista del escritorio con la abstracción que llamamos recta, prolongamos por nuestra cuenta el campo matemático, y el mueblero se declara razonablemente ajeno a que el escritorio verifique la geometría de Euclides o la de Riemann. Frecuentemente se identifican leyes del conocimiento como si fueran leyes de la realidad. Esto causa estragos en las descripciones que se hacen en la física cuántica. Las partículas que se ubican en dos sitios a la vez, las partículas que salen de una caja antes de haber entrado, el gato vivo o no de Schrödinger, son todas paradójicas y extrañas situaciones si las leyes utilizadas para obtener esos resultados son leyes de la realidad; y son perfectamente lógicas si no establecen posiciones reales, sino nuestro conocimiento de donde pueden estar o que probabilidad hay de que estén allí. El premio Nobel de física Werner Heisenberg <sup>[1]</sup> lo expresa varias veces, repetida y claramente:

*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 que era el usual desde hacía siglos,...*

## RESUMEN

Nuestro universo es percibido de modo que permita la cosmovisión adoptada, y ello se expresa a través de teorías o visiones religiosas o científicas de diversa índole. Las últimas y más difundidas y fundamentadas describían un universo en expansión. Pueden surgir otros modelos científicos en la medida en que logren expresar matemáticamente la configuración actual, pero en base a otros supuestos. De hecho, existe un intento de explicación basado en otra interpretación del corrimiento hacia el rojo de las rayas espectrales que fundamentaban el cálculo de la velocidad en el efecto Doppler, por una hipótesis basada en un cambio de masa de las partículas. En resumen, tenemos una teoría coherente con un universo en expansión, pero como ha ocurrido a menudo en Física, puede ser sustituida por otra que describa con más coherencia nuestro conocimiento de la realidad.

[1] – Werner Heisenberg "LA IMAGEN DE LA NATURALEZA EN LA FÍSICA ACTUAL" - Editorial Seix Barral. Barcelona 1967

**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.



## NED LUDD ENTRE NOSOTROS: CIENCIA Y TECNOLOGÍA.

La leyenda que rodea el nombre y el personaje de Ned Ludd no resulta improbable.<sup>57</sup> Ciertos relatos lo ubican durante el último cuarto del siglo XVIII como un joven obrero textil agotado por el trabajo extenuante que un día decide rebelarse contra la constante presión de su empleador que exigía de él más y más horas sobre el telar. Una noche toma lo que constituirá todo un símbolo de la rebelión luddita, un martillo de Enoch, y la emprende a golpes contra los telares de su taller. Esta acción le vale la persecución judicial en toda Inglaterra y se ve forzado a emigrar a Francia, por entonces un verdadero polvorín revolucionario. Se desconoce durante años su paradero, hasta que a comienzos de la segunda década del siglo XIX regresa a Inglaterra con experiencia militar forjada en los campos de batalla continentales, decidido a empujar a la rebelión a quienes, como él anteriormente, continuaban siendo víctimas de la sobreexplotación y la desocupación en las fábricas del naciente y vigoroso capitalismo industrial.

Esta historia nos la relata Van Daal (2015), pero hay otras versiones y especulaciones sobre el personaje y su origen sobre las que no ahondaré. Lo interesante del asunto es que constituye uno de los primeros, si no el primero, de los movimientos que se alzan contra la pretensión de anteponer la rentabilidad a cualquier otra consideración durante la fase industrial del modo de producción capitalista. Más adelante, cerca de 1830, se darán movimientos similares a nivel rural, también en Inglaterra, conocidos como la revuelta del Capitán Swing, resistiendo la introducción de maquinaria en las tareas agropecuarias con similares consecuencias a las padecidas por los trabajadores textiles. (Hobsbawm y Rudé, 1978 [1969])

Los ludditas actuaron entre los años 1811 y 1816 en diversas zonas industriales de Inglaterra, en Nottinghamshire y Lancashire fundamentalmente, aunque el eco de sus acciones se extendió a través de toda la isla y en territorio continental. Su accionar se tornó característico: advertían a los propietarios de las fábricas de que, en caso de no deponer el proceso de maquinización de la industria, los locales se verían asaltados y procederían a la destrucción de la maquinaria. Hubo numerosas acciones de este tipo, algunas exitosas y otras no tanto; e, incluso, enfrentamientos con el ejército enviado para la represión de estas acciones, lo que les valió a los

ludditas arrestos, deportaciones y juicios con condenas a muerte<sup>58</sup>.

La búsqueda de este movimiento se centró, ante todo, en reparar la injusticia que suponía el proceso de desarrollo técnico aplicado a la producción. El concepto de “reparadores” es de por sí significativo. La pretensión de los ludditas consistía en que se regresara al estado de cosas anterior a la introducción de las máquinas a efectos que se instrumentara alguna forma de protección a los más débiles frente al avance arrollador de la industrialización y su estela de sucesos y víctimas. Por ello, y simultáneamente al envío de cartas de advertencia a los patronos, los ludditas exigieron a los poderes estatales constituidos, sin éxito alguno, una legislación que actuara en ese sentido. Polanyi (2001 [1944]: 81) lo explica cabalmente cuando señala que *“En el centro de la Revolución Industrial del siglo XVIII se encontraba un mejoramiento casi milagroso de los instrumentos de producción, acompañado de una dislocación catastrófica de la vida de la gente común”*

La pretensión luddita de reparar lo dislocado ha sido objeto de diversas interpretaciones. La reacción primera, que tuvo lugar durante el transcurso de los acontecimientos y que mereció incluso mención expresa por parte de la judicatura en autos de procesamiento de estos rebeldes, fue la de considerarlos retrógrados sin remedio que pretendían aferrarse a un mundo que ya expiraba. Se los acusó de retrógrados, pero también de tecnófobos que aspiraban vanamente a persistir en procesos de producción que no se adecuaban a las nuevas exigencias de mercado –y a las nuevas oportunidades– que conllevaba la incipiente globalización comercial. Por tanto, no sólo conspiraban contra el horizonte de oportunidades y el desarrollo consecuente que se presentaba para la clase empresarial, sino incluso contra ellos mismos, porque el naciente estado industrial habría de –presuntamente– beneficiar a todos<sup>59</sup>. De alguna manera, esta percepción general acerca del luddismo persiste entre aquellos que denominaré tecno optimistas y sobre los cuales habré de extenderme en la próxima sección.

Por otra parte, una cuidadosa revisión histórica de estos acontecimientos a cargo de historiadores y filósofos, algunos casi contemporáneos como Engels y como Marx, otros durante el siglo XX, como Thompson, Hobsbawm

<sup>57</sup> Base de ponencia presentada al VII Coloquio de Historia y Filosofía de la Ciencia en Montevideo, mayo de 2019.

<sup>58</sup> Según Rudé (1971 [1964]), algunas revueltas ludditas, básicamente las del período 1812-13, sólo pudieron ser sofocadas después de múltiples arrestos, de enviar al cadalso

a no pocos alzados y por el despliegue de un ejército de 12.000 efectivos.

<sup>59</sup> Pueden leerse algunos de estos autos de procesamiento en Thompson (2012 [1980])



y Rudé, Van Daal, entre otros, ha puesto de manifiesto que, en primer lugar, el movimiento luddita no era en sí mismo tecnófobo. Su lucha, más allá de las diversas valoraciones políticas sobre su accionar, no era contra las máquinas, sino contra lo que ellas representaban, contra la dislocación social que su introducción supuso; no sólo en lo que respecta al desempleo y sus desastrosas consecuencias, sino contra el estado de indefensión en que deja al asalariado y la profunda asimetría que se genera entre los poseedores de los medios de producción y los que sólo poseen su fuerza de trabajo transformada en mercadería a un precio degradado.

Y esta dislocación que transforma al obrero en un apéndice de la máquina, en un individuo deshumanizado, potencialmente superfluo y descartable en la medida en que su función exige poca capacitación, fue claramente percibida por los ludditas y ya fue señalada correctamente por Marx a pocas décadas de iniciada la revuelta luddita:

*La maquinaria, sin embargo, no sólo opera como competidor poderoso, irresistible, siempre dispuesto a convertir al asalariado en obrero "superfluo". El capital proclama y maneja, abierta y tendencialmente, a la maquinaria como potencia hostil al obrero. La misma se convierte en el arma más poderosa para reprimir las periódicas revueltas*

*obreras, las huelgas, etc., dirigidas contra la autocracia del capital.* (Marx, 2009: 530)

Resulta interesante constatar que esta deshumanización fue percibida por los ludditas no sólo a través de las consecuencias laborales y sociales que devinieron a partir de la introducción de la máquina y la pérdida de dignidad asociada, sino incluso por las nuevas características que presentaban los productos industriales, los que, a su juicio, carecían de la calidad de hechura que identifica al trabajo artesanal. Esto es, productos en serie realizados por máquinas para el consumo de individuos transformados en sus meros apéndices.<sup>60</sup>

Son diversas las preguntas que pueden formularse: ¿Es posible dirigir el cambio tecnológico desde una perspectiva democráticamente escogida? O, por el contrario, resulta inexorable el desarrollo tecnológico y la

mejor estrategia consiste en adaptarse a esos cambios y sacar el mayor provecho posible.

Al cabo de estas breves reflexiones queda la sensación de que estos reclamos podrían haber sido hechos no hace doscientos años, sino ayer mismo. La misma sensación de pesimismo ante las consecuencias de la creciente tecnificación e industrialización de nuestras vidas, la degradación de los vínculos, la aniquilación de nuestro planeta. Y, simultáneamente, un vago optimismo basado en que esa misma tecnificación ha reportado, a no dudar, grandes beneficios, aunque muy desigualmente repartidos. Y es que como acertadamente señala Berg:

*"La incertidumbre económica del período [primera revolución industrial] significa que la mecanización presentó una cara ambigua para los contemporáneos. Resulta lejos de estar claro si fue el portento de una inevitable revolución económica, o un curso de desarrollo entre otros posibles, que pudo ser adoptado o rechazado, como un todo o parcialmente, dependiendo de los objetivos y prioridades nacionales. Sus consecuencias resultan igualmente difíciles de determinar. ¿Traería bienestar sólo a aquellos que poseyeran los medios de producción, o a la sociedad en su conjunto? ¿Crearía empleo o desempleo? ¿Uniría a la sociedad o fomentaría el conflicto de clases? Estas incertidumbres tanto sobre la dirección como sobre los efectos de la mecanización naturalmente comportan una amplia variedad de respuestas. La máquina evoca tanto el elogio como la resistencia, y sobre todo ambivalencia".* (Berg, 1982: 2)

La "contemporaneidad" de los reclamos ludditas resulta evidente porque, más allá de la anécdota y las vicisitudes de una de las tantas luchas que han jalonado -y enlutado- la historia, la cuestión planteada por Berg (y tantos otros) continúa vigente: desarrollo tecnológico desde quién, por qué, para qué y, sobre todo, para quienes.

Finalmente, y acaso desde una posición ya esbozada por Winner (2008), ¿se le podrá poner límites a la ambición de que todo lo realizable técnicamente se habrá de realizar siempre que resulte rentable o beneficioso, más allá de los costos asociados?

<sup>60</sup> "... Y por la presente declaramos a todos los fabricantes de géneros de punto y propietarios de telares que romperemos y destruiremos todo tipo de telares que sirvan para fabricar artículos de mala calidad y que permitan dejar de pagar los precios habituales aceptados hasta el día de hoy por los maestros y los oficiales; es decir, todos los telares de prensa única, todos los telares arrendados y

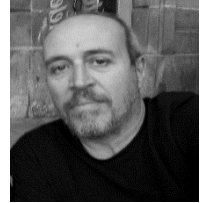
utilizados fraudulentamente, y que no paguen el precio convenido en 1810."

Carta enviada "desde la oficina de Ned Ludd en el bosque de Sherwood", ca. marzo de 1812. Citado por Van Daal (2015: 124)

## Referencias bibliográficas

- Berg, M. (1982): The machinery question and the making of a political economy. 1815-1848. Cambridge. Cambridge University Press. [traducción del autor]
- Hobsbawm, E.J. y Rudé, G. (1978): Revolución industrial y revuelta agraria. El Capitán Swing. Madrid, Siglo XXI.
- Marx, K. (2009): El Capital (tomo I, vol. II). México, Siglo XXI, 24a. ed.
- Polanyi, K. (2001): La gran transformación. Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- Rudé, George (1971): La multitud en la historia. Buenos Aires, Siglo XXI.
- Thompson, E.P. (2012): La formación de la clase obrera en Inglaterra. Madrid, Capitán Swing libros.
- Van Daal, J. (2015): La cólera de Ludd. Logroño, Pepitas de calabaza ed.
- Winner, L. (2008): La ballena y el reactor. Barcelona, Gedisa.

**Jorge Rasner.** Licenciado en Filosofía. Magíster en Historia. Prof. Agregado en Facultad de Información y Comunicación. Profesor Adjunto en Facultad de Ingeniería. -



Recibido: 24/6/2019. Aprobado 26/6/2019. VB: 11/7/2019.

## NOTICIAS

**Taller:**  
**“Herramientas para la visibilidad e impacto de las revistas académicas en las instituciones”**

**Jueves 8 de agosto 2019**  
**9 a 14 h**

**Docente: Emilio Di Domenico**  
**Oficina de Conocimiento Abierto**  
**Universidad Nacional de Córdoba,**  
**Argentina**

**PROGRAMA**

- 9:30 a 10:15. Módulo 1: Administración del Portal de Revistas de la Universidad Nacional de Córdoba.
  - ❖ Proceso de centralización de las revistas de la Universidad
  - ❖ Contacto y concientización de los equipos editoriales.
  - ❖ Capacitación en el software OJS y estrategias editoriales.
  - ❖ Seguimiento y mejoramiento de procesos de calidad y comunicación editorial.
- 10:15 a 10:30. Espacio debate
- 10:30 a 11:00. Café
- 11:00 a 13:00. Módulo 2: Gestión editorial en Open Journal Systems 3.X
  - ❖ Aspectos generales de la versión 3, diferencias con la última versión 2.X.
  - ❖ Visibilidad y posicionamiento. Indexación, interoperabilidad, metadatos, e impacto.
  - ❖ Estadísticas y OJS
- 13:00 a 13:30. Recomendación y debate.

**Socios AURA \$u 300**  
**No Socios \$u 600**

**Facultad de Odontología,**  
**UDELAR**  
**Salón 112**  
**Las Heras 1925**  
**Montevideo**

**Inscripciones en:**  
[formacion@aura.edu.uy](mailto:formacion@aura.edu.uy)



= ?

## ¿CUÁNTO VALE EL KILO?

Luis Mazas  
[luismazas@gmail.com](mailto:luismazas@gmail.com)

## Introducción

El 20 de mayo de 2019, amanecimos con una gran cantidad de medios de comunicación publicando artículos que anunciaban la redefinición del kilogramo. Pero, ¿qué es lo que se quiere redefinir? En física, el kilogramo es una unidad de *masa*, definida en el Sistema Internacional de Unidades (SI) que se usa para medir la cantidad de materia que tiene un cuerpo.

Por otro lado, es importante diferenciarla del *peso*, que es una magnitud que mide la fuerza que sufre un objeto debida al campo gravitatorio de un planeta, estrella, etc. Las unidades de medida del peso en el SI son la dina y el Newton. Cuando determinamos la fuerza gravitatoria ejercida sobre un objeto (que obviamente posee masa), es que obtenemos su peso. Entonces, para obtener el peso de un objeto hay que multiplicar su masa por la aceleración de la gravedad. Por eso, en física se usa la fórmula  $F = m \times g$ , donde “F” es el peso, “m” la masa del objeto y “g” la aceleración de la gravedad. En la Tierra, “g” tiene un valor de  $9,8 \text{ m/s}^2$ . En otros cuerpos celestes, el valor de esta magnitud puede cambiar. Como se puede ver, representan dos atributos diferentes de los objetos que componen el mundo “objetivo”. Aunque no son iguales, son magnitudes proporcionales entre sí porque el peso de un objeto depende de su masa.

En la práctica diaria de las ciencias físicas, los objetos se *masan*, i. e. se mide la cantidad de materia de un cuerpo. En el método que se quiere sustituir, ¿cómo se obtenía la masa exacta de un objeto en la Tierra? Mediante una balanza de platos en la que se ponía, en un plato el objeto a masar y, en el otro, un conjunto de pesas relacionadas con el IPK<sup>61</sup> hasta llegar a equilibrar los platos. El IPK, es un cilindro hecho en 1889 de platino (90%) e iridio (10%), que está guardado en la Oficina Internacional de Pesos y Medidas (BIPM<sup>62</sup>). Por definición, un objeto que tiene una

masa de un kilogramo posee la misma cantidad de materia que este cilindro, también llamado “Gran K”, por lo que representa la unidad de masa definida en el SI. Teóricamente, las masas de los objetos se mantendrían invariables en cualquier parte del universo, mientras que su peso, puede variar por la aceleración de la gravedad del cuerpo celeste del que esté más cerca.

El Gran K, se hizo hace 130 años de la aleación de los metales mencionados para que fuera inmutable por el paso del tiempo -y los procesos físicos y químicos que puedan alterarlo durante su transcurso-. Sin embargo, luego de todos estos años, “...la masa de este prototipo internacional había variado, de forma muy ligera, en comparación con otras seis copias realizadas a finales del siglo XIX de este mismo cilindro...”<sup>63</sup>

En palabras de Starr:

There are copies of the IPK in various locations around the world, which are used as national standards and occasionally sent back to France to be compared against the prototype.

And that's where things get interesting - the mass of these copies has been observed to be drifting away from that of the IPK locked away in the vault. It's unclear whether the copies were losing mass or the IPK was gaining mass, but neither scenario is ideal for scientific precision, even if we're dealing with mere micrograms.<sup>64</sup>

No sólo es interesante, sino que genera dudas de todo tipo, tanto científicas como filosóficas.

Por el lado de nuestra vida cotidiana sobre la superficie de la Tierra, generalmente decimos que las cosas *se pesan* en una balanza y ese *peso*, se mide en kilogramos. Sin embargo, según la teoría física, mediante este procedimiento *estamos masando los objetos*, i. e. midiendo su

<sup>61</sup> Siglas en inglés de Prototipo Internacional del Kilogramo.

<sup>62</sup> Siglas en francés de Bureau International des Poids et Mesures.

<sup>63</sup> AFP (2019).

<sup>64</sup> Starr (2019). Traducción libre del autor: “Existen copias del IPK en varios lugares del mundo, que son usados como estándares nacionales y ocasionalmente los llevan a Francia

para ser comparados con el prototipo. Lo que es interesante es que se observe que las masas de estas copias se han ido apartando de la del IPK encerrado en una campana. No está claro si son las copias que han perdido masa o es el IPK que aumentó la suya, pero ninguno de los dos escenarios es ideal para la precisión científica, aun si estamos tratando con simples microgramos”.

cantidad de masa. En otras palabras, usamos la medición de *masa* como si fuera de *peso*. Este equívoco es una consecuencia de una relación desfasada entre paradigma y lenguaje, donde el paradigma científico ha cambiado y el lenguaje no. Se parece al caso en que decimos que el sol “sale” y se “oculta”, contradiciendo todo lo que nos enseñan en astronomía.

En física, el peso no se mide con una balanza, sino con un dinamómetro, que consta de un resorte y una escala graduada en newtons o dinas. Al colgar un objeto en un extremo del resorte, éste se estira sobre la escala. El punto de la escala donde queda el resorte nos da el valor de su peso. En el mundo de la vida cotidiana, los aparatos que se usan para medir *pesos* tienen sus escalas graduadas en kg. Pero son kg-fuerza, unidad de medida de peso que no pertenece al SI. Este kg-fuerza, que también es conocido como kilopondio, equivale a 9,8 Newtons.

### ¿Qué significa redefinir el Kg?

Como la masa del IPK había variado, en noviembre de 2018, “la Conferencia general de pesos y medidas (CGPM), un organismo creado a finales del siglo XIX y que se reúne cada cuatro o seis años”<sup>65</sup>, decidió cambiar el antiguo sistema de medidas por otro nuevo. Cabe destacar que el CGPM está integrado por representantes de 60 países.

A partir de esa decisión de cambio, la nueva definición mundial del kilogramo se deriva, desde el 20 de mayo de 2019, de una constante muy importante en la teoría de la física cuántica: la constante de Planck, que representa la relación entre la energía y la frecuencia de un fotón. Está simbolizada por una  $h$  y su valor numérico es  $6.62607015 \times 10^{-34}$ . Este pequeñísimo valor numérico fue determinado más precisamente que nunca recién en 2018, al medirlo mediante una balanza Kibble muy sensible -usada por el propio CGPM para obtener la definición del llamado kilogramo electrónico o eléctrico a partir de balances de fuerzas electromagnéticas-, que usa un campo magnético muy poderoso para ello<sup>66</sup>. También puede ser medido por el método “X-ray crystal density”<sup>67</sup>. Ambos métodos determinan la

constante de Planck y luego aplican ésta para determinar el valor del kilogramo.

Por otro lado, esta redefinición del kilogramo afecta también las definiciones del kelvin (unidad de temperatura), del amperio (unidad de la corriente eléctrica) y del mol (unidad de cantidad de materia), que también fueron redefinidas el mismo día. Estas redefiniciones les cambian la visión del mundo y las tareas de todos los días a los trabajadores de las ciencias. Para los científicos, “It’s not just the system by which we measure the world; it’s also the system by which scientists conduct their observations.”<sup>68</sup> Gracias a este cambio en la definición mundial del kilogramo, ésta “ya no depende de ningún objeto físico”<sup>69</sup>.

Por otro lado, “At last, the kilogram will join science’s other units in becoming universal and unchanging.”<sup>70</sup> De esta forma, “the revised definitions will not need to be modified to accommodate future improvements in the technologies used to realize them.”<sup>71</sup> Asimismo, consideran que las medidas que puedan tomar a partir de ahora van a ser más exactas que cualquier otro tipo de medida que hayan tenido en el pasado.

### Consecuencias en la vida cotidiana

Según la propia BIPM: “Few users outside national metrology laboratories will notice the changes.”<sup>72</sup> Es un cambio cuyos efectos quedan meramente en la actividad de dichos laboratorios. En la vida cotidiana, la mayoría de las personas no va tener ninguna consecuencia importante en sus quehaceres diarios normales ya que, como vimos, se usa erróneamente una palabra por otra y la unidad utilizada para “pesar” objetos es, en realidad, el kilopondio, una medida que no está relacionada con el SI. Aunque nosotros le llamemos “kilogramo”. Por ejemplo, cuando uno pregunta “¿cuánto vale un kilogramo?” -en realidad un kilopondio- de papas en la feria, la respuesta va a ser la misma antes que después del cambio.

### Consecuencias en las ciencias

El sistema de medidas anterior era un problema para las ramas de las ciencias, las

<sup>65</sup> AFP (2019).

<sup>66</sup> Roth (2019).

<sup>67</sup> Bettin (2019). Densidad de un cristal de silicio medido por Rayos-X.

<sup>68</sup> Starr (2019). Traducción libre del autor: “No solo se trata del sistema de cómo medimos el mundo; también del sistema en el que los científicos llevan a cabo sus observaciones”.

<sup>69</sup> AFP (2019).

<sup>70</sup> Roth (2019). Traducción libre del autor: “Por fin, el kilogramo se unirá a todas las otras unidades científicas en transformarse en universales e invariables”.

<sup>71</sup> BIPM (2019). Traducción libre del autor: “las definiciones redefinidas no necesitarán ser modificadas para acomodarse a futuras mejoras en las tecnologías usadas para realizar las mediciones.”

<sup>72</sup> BIPM (2019). Traducción libre del autor: “Pocos usuarios fuera de los laboratorios nacionales de metrología notarán los cambios.”



empresas tecnológicas y las industrias que se manejan en el entorno del mundo subatómico, ya que necesitan ser muy precisos en sus actividades, de acuerdo a las nuevas teorías científicas, tal como la cuántica. Por esto, necesitan que todas las unidades estén basadas en constantes físicas que son, por definición, invariables y accesibles universalmente.

En palabras de Roth, “Researchers will now be able to weigh things accurately without flying to France to compare them with... Le Grand K...”<sup>73</sup> Estas definiciones, van a mejorar mucho la exactitud y extenderá las posibilidades de ponderar más exactamente, en cuanto a su masa, las cosas muy pequeñas o muy grandes.

### Consecuencias filosóficas

Filosóficamente, nos surgen algunas cuestiones que parecen obvias, aunque podrían no ser las únicas. Como vimos, es el CGPM quien ha decidido estos cambios. Este cuerpo está integrado por un pequeño grupo de personas, compuesto por unos pocos representantes de sólo 60 países. Como es obvio, se reúnen para tratar temas que involucran a la colectividad científica, tanto en investigación como en las industrias tecnológicas que aplican las teorías. Es una práctica esperable dentro de la rutina de un paradigma científico en estado “normal”, según palabras kuhneanas.

Sin embargo, en cierta forma, ellos han decidido por toda la humanidad. Se cree que no afectará a nadie en la cotidianidad de la vida sobre la Tierra, pero va más allá del trabajo diario de los profesionales de las ciencias. Porque, cuando dicen que se trata del sistema de cómo se mide el mundo, no sólo están hablando de los científicos que hacen sus observaciones. Están hablando de teoría del conocimiento, de cuál es la forma en que todos los humanos debemos ver y ponderar el universo.

Por el lado de la filosofía de la ciencia, podemos observar que, con este tipo de cambios, la ciencia se va alejando de la realidad que pretende modelar, de la vida cotidiana. Se supone que su objeto de estudio es el universo “objetivo”, i. e. que están tratando de modelar el mundo que todos percibimos. Pero la nueva definición mundial del kilogramo, ya no depende de ningún objeto físico mesoscópico. Pero tampoco lo hacen las otras unidades de medida. Esta situación es muy bienvenida por los científicos.

Sin embargo, si estos objetos no se comportan como deberían de acuerdo a las teorías físicas, ¿no se deberían revisar éstas y no cambiar los objetos que usamos como unidades de medida? Si las masas de las copias del IPK se han ido apartando de la del original cuando no deberían hacerlo, ¿no falló algo en las predicciones científicas? Como no está claro qué fue que cambió, parece que debería averiguarse esto primero, para así adecuar la teoría a estos eventos. Parece ser una “anomalía” según la teoría de Kuhn.

Más aún. Los objetos de estudio de la física ¿son físicos o son postulados teóricos? Como vimos, la constante de Planck, es la relación entre la energía y la frecuencia de un fotón. Se supone que los fotones son objetos físicos reales que existen en el universo; tan reales como el Grand K. También, en teorías anteriores, los átomos eran los ladrillos básicos e indivisibles de todo el universo material; ahora se considera que no es así. Tanto el fotón como todas las partículas que componen la materia ¿son reales? ¿No son construcciones abstractas de teorías físicas particulares, sujetas al cambio producto de las revoluciones científicas?

Al unirse el kilogramo a todas las otras unidades científicas que son universales e invariables, al alejarse de los objetos físicos mesoscópicos, también se convierte en teórica. Este alejamiento, es el que hace que las mediciones no dependan de futuras modificaciones de las tecnologías usadas para realizarlas, es decir que comparen la teoría con la “realidad”. De esta manera, se pueden obtener ponderaciones de los objetos que componen el universo que ajusten mejor las observaciones de los científicos a las teorías físicas actuales. Por eso es que les cambia el trabajo cotidiano a los científicos.

Pero este cambio en los procesos realizado en este ámbito, ¿es como cualquier cambio en otros tipos de trabajo? Es común que los procesos productivos de todos los ambientes laborales (administrativos, industriales o de servicios, tanto públicos como privados) se estén ajustando permanentemente a los cambios económicos, sociales y culturales. Estos cambios, facilitan las tareas de los trabajadores, mejoran los resultados y achican costos, intentando beneficiar al cliente sin perder dinero. La pregunta es ¿el trabajo científico entra dentro de esta lógica? Por un lado, es como cualquier actividad económica. Por otro,

<sup>73</sup> Roth (2019). Traducción libre del autor: “Los investigadores ahora serán capaces de ponderar cosas con

exactitud sin tener que volar a Francia para compararlas con el... Gran K”.



¿tiene alguna otra responsabilidad epistemológica y social para con la humanidad?

## Conclusiones

Los medios de comunicación anunciaron una gran noticia que, en realidad, no afecta en nada a las vidas de los profanos. Por otro lado, los que sí son afectados ya lo sabían de antes que debía y que iba a cambiar, ya que sus tareas diarias en su trabajo serían beneficiadas. Lo mismo sucede para sus empleadores (universidades, industrias, laboratorios, etc.). Sin embargo, los científicos encargados de estos cambios actuaron como meros burócratas que ajustan sus procesos como cualquier oficina administrativa.

Sin embargo, todas estas modificaciones pueden generar algunos cuestionamientos filosóficos, que ninguno de ellos anticipó. Estos cuestionamientos van desde quién decidió estos cambios, que la ciencia se va alejando de la realidad que pretende modelar, y si la física se refiere a objetos físicos o a postulados teóricos.

Puede que haya otros más que al lector se le pueda ocurrir. De esto se trata este artículo, de estimular a que el lector piense y encuentre, desde su visión, cuestionamientos en este tema, a no quedarse con la mera noticia. Ni que hablar de quedarse sólo con los titulares, de quedarnos preguntando ¿cuánto vale el kilo?

## BIBLIOGRAFÍA

Noticias:

AFP (2019). *Entra en vigor la nueva definición mundial del kilogramo*. Agence France-Presse [Acceso 20/05/2019] Disponible en (<https://www.afp.com/es/noticias/3964/entra-en-vigor-la-nueva-definicion-mundial-del-kilogramo-doc-1go4dr3>).

Comunicaciones oficiales:

Bureau International des Poids et Mesures (2019). *Information for users about the redefinition of the SI*. BIPM [Acceso 20/05/2019] Disponible en (<https://www.bipm.org/utis/common/pdf/SI-statement.pdf>).

Bureau International des Poids et Mesures (2018). *Información a los usuarios del SI sobre su próxima revisión*. BIPM [Acceso 25/05/2019] Disponible en ([https://www.bipm.org/wg/CIPM/SI-DOWNLOAD/Allowed/PDF\\_documents/Informacion\\_propuesta\\_de\\_revision\\_del\\_SI\\_v3.pdf](https://www.bipm.org/wg/CIPM/SI-DOWNLOAD/Allowed/PDF_documents/Informacion_propuesta_de_revision_del_SI_v3.pdf)).

Noticias científicas:

Starr, Michelle (2019). *Tomorrow The Definition of The Kilogram Will Change Forever. Here's What That Really Means*. Science alert [Acceso 20/05/2019] Disponible en (<https://www.sciencealert.com/tomorrow-the-definition-of-the-kilogram-will-change-forever-here-s-what-that-really-means>).

Roth, Matt (2019). *The kilogram has been transformed today as new definition takes hold*. Newscientist [Acceso 20/05/2019] Disponible en (<https://www.newscientist.com/article/2203686-the-kilogram-has-been-transformed-today-as-new-definition-takes-hold/>).

Bettin, Horst (2019). *X-ray Crystal Density Method to Determine the Avogadro and Planck Constants*. PTB [Acceso 25/05/2019] Disponible en ([https://www.bipm.org/cc/CCU/Allowed/22/Bettin\\_XRCD\\_15\\_June\\_2016\\_c.pdf](https://www.bipm.org/cc/CCU/Allowed/22/Bettin_XRCD_15_June_2016_c.pdf)).

LATU (2018). *El nuevo kilogramo*. Laboratorio Tecnológico del Uruguay [Acceso 25/05/2019] Disponible en (<https://www.latu.org.uy/noticias/el-nuevo-kilogramo>).

Recibido: 27/5/2019. Aprobado: 21/6/2019. VB: 11/7/2019.

## Aniversario

Se dice que, en 1893, Thomas Alva Edison, produjo los primeros cortos cinematográficos de la historia. Después el almanaque dijo que en 1895 los hermanos Louis y Auguste Lumière exhibieron en París sus propios cortos, pero en pantalla y ante una platea ansiosa, extremo que Edison y los suyos no habían conseguido antes. Eso era ya una segunda invención del cine.

De esa vacilación entre dos fechas del nacimiento del cine, se nutren todos los análisis del tema, que manifiestan perspectivas diferentes.

Esta columna no se propone encarar todas las páginas, todos los directores, todos los países, todas las grandes estrellas, todos los grandes títulos.

Creo que, tal como la pienso, para una revista de filosofía, para que el aficionado cinematográfico, y el que no lo es, se indigne con lo que falta y con la fragmentación de estilos.

La confrontación entre Estados Unidos 1893 y Francia 1895 parece hoy una polémica nacionalista, tan estéril como discutir la fecha correcta de los dibujos de Altamira, que todavía no eran españoles y no eran siquiera vascos. En cuanto a la proclamación de sus respectivos genios, hoy importa recordar que ni Edison ni los Lumière supieron prever en verdad las proyecciones de sus inventos, como lo demuestran sus declaraciones de la época.

## Un director

Detrás de cada texto, hay una biografía. Si debo, desde mi adolescencia, recordar a alguien, ese alguien es François Truffaut (Francia, 1932-1984), quien descubrió el cine a los trece años, era un crítico odiado a los 22, y colaboró a los 26 en el comienzo de la Nouvelle Vague. Tras aclamado debut en *Los cuatrocientos golpes* (1959), combinó el humanismo romántico de Renoir, el humor y la precisión narrativa de Hitchcock, la vocación personal por ensayarse en una variedad de géneros, abarcando la ciencia ficción, el cine policial, el melodrama, el mundo de la infancia. De su carrera destacó aquellos trabajos que disfruté y disfruto: *Jules y Jim*, *Fahrenheit 451*, *Las dos inglesas y el amor* y la mencionada *Los cuatrocientos golpes*. Un cine comprometido con la problemática social, con la problematización de la vinculación humana, en fin, con la fragilidad de la condición humana.

## Frases de un repertorio

Para finalizar, algunas citas, de las tantas para polemizar, o para sorprenderse o para sencillamente provocar el pensar crítico.

- "Tienes una incrustación en un diente, tu manzana de Adán sobresale demasiado y hablas muy despacio" Ejecutivo de Universal a Clint Eastwood, 1959, rechazándolo como actor.

- "Hay una sola cosa que puede matar al cine para siempre, y esa cosa es la educación." Will Rogers

- "En una buena película, el sonido puede apagarse de repente y el público seguirá teniendo una clara idea de lo que ocurre." Alfred Hitchcock

Preguntado hacia 1960 por la Nueva Ola Francesa, el director René Clair replicó: - "Pero, mi amigo, ¿no se ha fijado usted en que todas las olas son nuevas?"

- "Yo le debo toda mi educación. Cada vez que alguien la enciende (la TV, se refería) me voy a otra habitación y me leo un buen libro." Groucho Marx.

**Estimado Matías Martínez Muñoz:**

He leído atentamente su artículo titulado *¿Derecho a la tierra o de la tierra? Hacia ética ecológica*, publicado en Ariel 21, pp. 32-36. El cual, además de ilustrarme, me ha suscitado tres inquietudes que me gustaría compartir para ampliar el diálogo.

La primera inquietud es que cuando habla de antropocentrismo, parte de un marco equívoco, el de presuponer al ser humano desligado de la naturaleza, cuando en realidad, no existe ser humano sin naturaleza. Por lo que considero que se debería de dotar de contenido al antropocentrismo a los efectos de representar del mejor modo la realidad, porque tal como lo veo, solo lo hace parcialmente.

Si esto es así, como creo que lo es, mi segunda inquietud es que el medio ambiente no es una opción para el ser humano y en consecuencia para los países, es una necesidad. La vida humana está ligada indefectiblemente a la naturaleza, mejor dicho, nuestro destino está ligado al destino de la naturaleza, tal como lo conciben y viven muchas de las culturas andino-amazónicas en nuestro continente latinoamericano desde hace miles de años.

Y, por último, teniendo en consideración las dos inquietudes expuestas, considero que en vez de una nueva ética medioambiental, ¿no se debe aprender también de las éticas ecológicas andino-amazónicas que actualmente conviven con las éticas ecológicas modernas capitalistas?, las cuales, al concebir a la naturaleza como objeto y al ser humano desligado de ella en vista de su explotación, en menos de 300 años están destruyendo las posibilidades de la vida en la tierra.

Agradeciendo su atención, lo saludo fraternalmente.

**Jaime Araujo-Frias**

**Estimado Jaime Araujo-Frias:**

Muchas gracias por tal consideración para con mi trabajo.

Cuando hablo de una ética antro-po-centrada, intento poner en discusión una cierta mirada individualista, que asocio en el plano ético a una lectura del utilitarismo en la producción científico-técnica, que repercute en el modo de concebirse en el mundo y desconecta de nuestra natural ligazón al cosmos y desconoce urgencia de cuidar nuestra casa más grande, indispensable para el sostenimiento de la vida.

El análisis de los fundamentos éticos de dicha posición en relación a otras es sin duda un interesante tema de abordaje. Las cosmovisiones americanas tienen mucho para enseñarnos sobre ética medioambiental. Coincido en la necesidad del rescate de dichos sistemas de pensamiento para la discusión. Pensarnos desde tales sabidurías ancestrales puede ser quizá una manera de desacelerar en esta carrera en que está inmerso el humano con el mundo, que podría terminar por extinguirnos.

Quedo abierto a continuar el intercambio, me gustaría aprender más sobre las visiones que mencionas.

Afectuoso saludo.

**Matías Martínez Muñoz**

# NOTICIAS DEL ÁMBITO FILOSÓFICO

Diego Pereira Ríos  
pereira.arje@gmail.com

## CONGRESOS Y COLOQUIOS

Bajo el título de “*5 Siglos de convergencias y desencuentros: Historia, retos y porvenir de la filosofía iberoamericana*”, se llevó a cabo el **V CONGRESO IBEROAMERICANO DE FILOSOFÍA** del 17 al 21 de junio de 2019. El encuentro fue organizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Allí se encontraron más de **765 ponentes** de 16 países de Iberoamérica, organizados en 16 coloquios y 25 simposios donde también hubo una feria de libros con presentaciones de varias novedades.



Bajo el lema “*Filosofía, educación y enseñanza: diálogos de una relación*” se prepara el **5º CONGRESO LATINOAMERICANO DE FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN**. Se llevará a cabo entre el 3 y el 6 de diciembre de 2019, en Santiago de Chile. Organizado por la Asociación

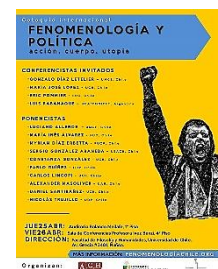
Latinoamericana de Filosofía de la Educación y por la Facultad de Humanidades de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Convocatoria abierta hasta el 28 de junio. [filosofiaeducacion.org/congreso2019/index.php/es/](http://filosofiaeducacion.org/congreso2019/index.php/es/)

Del 22 al 24 de mayo en la Facultad de Información y Comunicación (FIC), se llevó a cabo el **VII COLOQUIO DE FILOSOFÍA E HISTORIA DE LA CIENCIA: “Desafíos de la sociedad digital en el mundo contemporáneo”**. Participaron investigadores de la UDELAR e invitados de Argentina, Chile y España. El encuentro incluyó mesas redondas con académicos de varias facultades de UDELAR, además de representantes de la Comisión Sectorial de Investigación Científica, el Consejo de Educación Secundaria, los portales Timbó y Colibrí, Latindex Uruguay, entre otros.



El 23 de mayo se realizó el **COLOQUIO “PENSAR LA FILOSOFÍA”** en la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad de Montevideo. En el mismo expusieron el Dr. Enrique Yañez Rojas (Universidad San Sebastián, Chile) y el Dr. Alejandro Serani (Pontificia Universidad Católica de Chile).

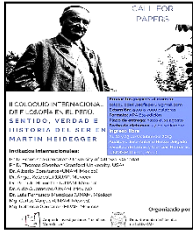
La Asociación Chilena de Fenomenología y el programa de Doctorado en Filosofía, el Grupo de Estudios Trascendentales y Resonancias, Revista de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, organizaron el **COLOQUIO DE FENOMENOLOGÍA Y POLÍTICA: “Acción, cuerpo, utopía”**. El mismo se llevó a cabo los días 25 y 26 de abril, en la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile.



Sigue abierta la Convocatoria a presentar conferencias, ponencias, mesas de trabajo y presentación de libros para el **VIII COLOQUIO LATINOAMERICANO DE FENOMENOLOGÍA, “A 100 años del encuentro Husserl-Heidegger y a 20 años de la fundación del Círculo Latinoamericano de Fenomenología” (CLAFEN)**. El mismo se llevará a cabo del 01 y el 04 de octubre de 2019 en las instalaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Ciudad de Puebla, México. [viii.coloquio.clafen@gmail.com](mailto:viii.coloquio.clafen@gmail.com)



En los días 24 al 27 de Setiembre de 2019 se llevará a cabo el **II COLOQUIO BINACIONAL DE FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO: "Aluno, alumnus, mathetés"** en Florianópolis, Santa Catarina, Brasil. El mismo es una realización del Programa de Pos-graduación en Educación, Universidad de Santa Catarina, Brasil; el Departamento de estudio Especializado en Educación y la Rede Sur Paideia. Apoyan: Dpto. de Historia y Filosofía de la educación, FHUE UdelaR, Uruguay, Universidade de Chapecó, Santa Catarina, Brasil, Universidade Federal de Pelotas, Brasil, Universidade Tuiuti do Paraná. [redesurpaideia@gmail.com](mailto:redesurpaideia@gmail.com)



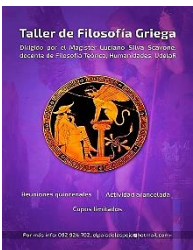
Se extiende la invitación al **II COLOQUIO INTERNACIONAL DE FILOSOFÍA EN EL PERÚ: "Sentido, verdad e historia del ser en Martin Heidegger"**, a llevarse a cabo los días 21, 22 y 23 de octubre de 2019 en la Facultad de Letras y Ciencias Humanas de la UNMSM (Lima, Perú). Organizado por el grupo de investigaciones filosóficas "Aún de ser" y el Departamento Académico de Filosofía de la UNMSM. [coloquidefilosofiaperu@gmail.com](mailto:coloquidefilosofiaperu@gmail.com)

Los días lunes 21 y martes 22 de octubre se realizará el **II ENCUENTRO REGIONAL DEL COLOR Y LA LUZ**, organizado por la Asociación Color Uruguay, la Facultad de Arquitectura y la Facultad de Ingeniería. Se llama a presentar ponencias y posters alusivos, desde puntos de vista filosóficos, científicos y artísticos sobre estos temas interdisciplinarios que atraviesan gran parte de las actividades humanas. [www.Colorluz.uy](http://www.Colorluz.uy)



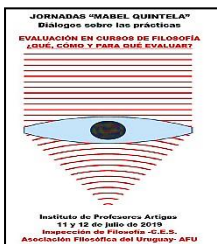
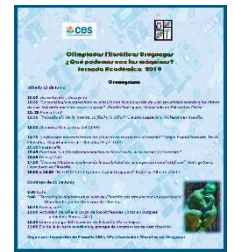
COLOR URUGUAY CID Color y Luz en la Facultad de Ingeniería Facultad de Arquitectura y de Ingeniería de Materiales PROCESAMIENTO DE SEÑALES

**JORNADAS, SEMINARIOS Y CONFERENCIAS**



**TALLER DE FILOSOFÍA GRIEGA**, a cargo del Magister Luciano Silva Scavone, docente de Filosofía Teórica, Humanidades, UDELAR. Se organiza en reuniones quincenales siendo una actividad arancelada. Cupos limitados. Interesados dirigirse al celular 092924702, o al email: [elpaisdelosespejos@hotmail.com](mailto:elpaisdelosespejos@hotmail.com)

La Inspección de Filosofía del CES y la Asociación Filosófica del Uruguay, realizaron una **JORNADA ACADÉMICA** en el marco de las **OLIMPIADAS FILOSÓFICAS URUGUAYAS 2019, "¿Qué podemos con las máquinas?"**. Durante los días 15 y 16 de junio se reunieron en el CERP de la ciudad de Colonia. La jornada estuvo destinada a profesores y estudiantes de profesorado contando con expositores nacionales e invitados internacionales.



Nueva edición de las **"JORNADAS MABEL QUINTELA, DIÁLOGOS SOBRE LAS PRÁCTICAS"**. En el Instituto de Profesores Artigas. Los días jueves 11 y el viernes 12 de julio, entre las 9 y las 17.30 hs. La temática es: "La evaluación en cursos de Filosofía; ¿Qué, cómo y para qué evaluar?". Se dispondrá de 20 espacios de 20 minutos cada uno, para exponer individual o colectivamente nuestras reflexiones y experiencias. [insp.filosofia@gmail.com](mailto:insp.filosofia@gmail.com)

La Universidad Autónoma de Puebla, OpenCiencia y Coideso invita a la **I CONFERENCIA INTERNACIONAL DE PUBLICACIONES ARBITRADAS EN CIENCIA**. El viernes 16 de agosto del 2019 en la Facultad de Psicología de la BUAP en Puebla, México. La asistencia y/o participación a esta conferencia es gratuita. [web www.cipaciencia.com](http://web www.cipaciencia.com)



**EVENTOS ESTUDIANTILES:**



El 14 de junio se realizaron las **OLIMPIADAS FILOSÓFICAS URUGUAYAS 2019**, organizadas por el Consejo de Educación Secundaria y la Asociación Filosófica de Uruguay, en Colonia, Liceo No 2 de Juan Lacaze. Contó con exposiciones, actividades lúdicas y varios talleres.



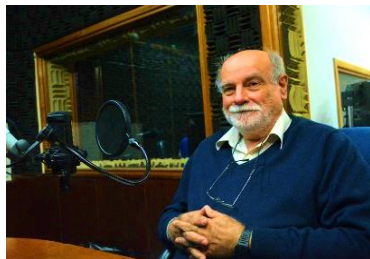
El 26 de abril se realizó el lanzamiento de las **OLIMPIADAS FILOSÓFICAS URUGUAYAS 2019**, organizadas por el Consejo de Educación Secundaria y la Asociación Filosófica de Uruguay. El evento se llevó a cabo en el liceo Dr. Roberto Taruselli de Dolores, Soriano. Bajo el lema “¿Qué podemos con las máquinas?” las olimpiadas se han desarrollado en diferentes lugares del país. El 30 de mayo el encuentro se dio cita en el Liceo N°2 de la ciudad de Young. –



**4to PREMIO DE ENSAYO PARA ALUMNOS.** La Universidad de Montevideo premiará a los mejores ensayos sobre el tema: “POLÍTICA Y UTOPIA” y sumará tu reflexión a la de otros alumnos del país. Pueden participar todos los estudiantes de 4º, 5º y 6º de bachillerato con la asesoría de un profesor. [premiohumanidades@um.edu.uy](mailto:premiohumanidades@um.edu.uy) -

## ACTUALIDAD

El día 26 de abril, el presidente de Brasil Jair Bolsonaro, anunció en su cuenta de Twitter que el gobierno hará **recortes en la inversión para las carreras universitarias de las áreas de filosofía y sociología**, dejando más recursos para otro tipo de carreras como veterinaria, ingeniería y medicina. Ante ello, **LA ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE FILOSOFÍA DE LA EDUCACIÓN (ALFE) denuncia** que dicha medida muestra un gran desconocimiento de los desafíos contemporáneos, de los debates sobre el sentido de la educación en el siglo XXI, y de los desdoblamientos de las investigaciones científicas que apuntan a una automatización de las profesiones. Y que, tanto la filosofía como la sociología tienen un papel importante en la lectura adecuada de nuestro tiempo y la educación. –



En el programa de la radio Uruguay 1050, **EFEECTO MARIPOSA**, el equipo periodístico realizó una entrevista al Arq. Dardo Bardier en relación al Premio Bartolomé Hidalgo a su libro de filosofía y ciencia **El color, la Realidad y Nosotros**. ¿Cuál es la relación entre la filosofía y la ciencia del color? ¿Por qué investigar el color requiere una nueva filosofía? ¿Por qué en Montevideo predomina el gris, y en Europa ciertos colores parecen más intensos? ¿Por qué nos parece que hay más variedad de verdes y rojos que de azules? ¿Ve lo mismo un esquimal que un rioplatense? <http://radiouruguay.uy/el-color-la-realidad-y-nosotros/> -

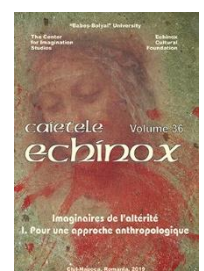
El pasado 30 de mayo, en el marco del Día del Libro, se realizó la presentación del libro “**70 AÑOS DE VIDA. HOMENAJE A MARÍA NOEL LAPOUJADE**”, de Ernesto Priani, publicado por la UNAM de México en 2018. El evento se llevó a cabo en el CERP de Atlántida Norte, Espacio Cultural Dr. Carlos Maggi, en el cual incluyó videos testimoniales y la presentación de la obra. -



Dos CONFERENCIAS tituladas “**LA FRAGILIDAD DE LA VERDAD. Fake News y Posverdad**”, de la filósofa francesa Myriam Revault D’Allonnes. Profesora emérita de la Escuela Práctica de Altos Estudios (EPHE). La primera será el martes 2 de julio a las 19:00 hrs en el Salón 410, 4to piso de la Facultad de Información y Comunicación de la UDELAR. La segunda el miércoles 3 a las 18:30 en Librería Puro Verso. -

Se presentó en Rumania la Revista Académica **Caetele Echinox** de literatura mundial y comparada, dedicada al estudio de los imaginarios sociales, históricos, culturales, religiosos, literarios y artísticos. El Volumen 36, es titulado *Imaginario de la otredad. I. Para un enfoque antropológico*. En él viene publicado el artículo de María Noel Lapoujade: “**Qui est l’Autre?**” (¿Quién es el otro?).

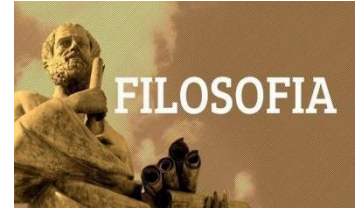
[http://phantasma.let.ubbcluj.ro/?page\\_id=16&lang=en](http://phantasma.let.ubbcluj.ro/?page_id=16&lang=en) -





El día 20 de junio se presentó el libro “*Dentro de una confabulación pedagógica*”, de Camino Editores, en el auditorio principal de la *Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí*, en Manta, Ecuador. Integra este compendio el artículo “*Café Filosófico: ¿espacio para una educación popular?*” del Prof. Uruguayo Diego Pereira Ríos, como miembro de la RED CREA. Esta red nuclea educadores, maestros y profesores de toda Latinoamérica.

**FILOSOFÍA PARA TODOS**, es una propuesta en defensa de la **Educación pública de Brasil** frente a las últimas decisiones tomadas por el Gobierno. Se busca el apoyo mediante la FIRMA para presentar una carta al Presidente, solicitando que la FILOSOFÍA no sea excluida de los planes educativos, sabiendo que es una de las disciplinas más importantes en la construcción ética, moral y social de los ciudadanos. Invitan a firmar en <http://chng.it/hRfnMFT8pT> -



### LLAMADOS A PUBLICAR



**SABERES Y PRÁCTICAS**. Revista de Filosofía y Educación. Publica trabajos originales que desarrollen temas y problemas de filosofía y/o educación. Con especial interés en abordajes interdisciplinarios y enfoques críticos que habiliten el descentramiento hacia otros modos de conocer, aprender, enseñar, diseñar y promover políticas, ejercer posibilidades y ofrecer nuevas formas de comunidad. [saberesypracticasciife@gmail.com](mailto:saberesypracticasciife@gmail.com) -

**DISPUTATIO, Boletín de Investigación Filosófica**, convoca a enviar artículos. Los manuscritos pueden ser presentados en español, inglés o portugués. En caso de que el documento esté escrito en inglés, se hará una traducción al español del título, el extracto y las palabras clave. Fecha límite para la recepción de las presentaciones: 30/11/2019. [boletin@disputatio.eu](mailto:boletin@disputatio.eu) -



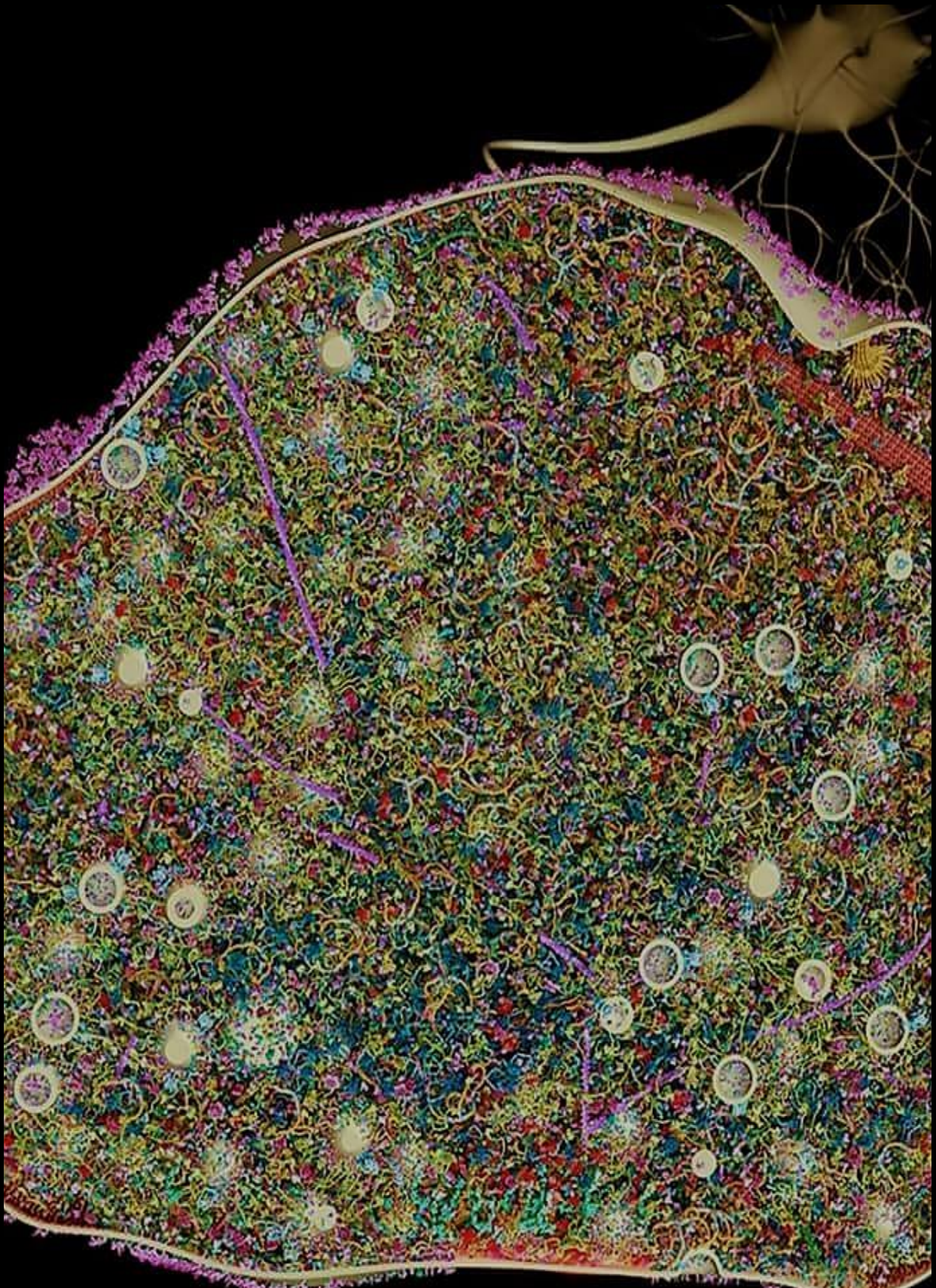
**RESONANCIAS**. Convocatoria abierta. Revista de Filosofía invita a investigadores/as y Estudiantes de Postgrado en Filosofía y Humanidades -nacionales e internacionales- a participar con el envío de artículos originales de investigación, entrevistas y/o reseñas. Nuestra temática es abierta y se reciben envíos en cualquier momento del año (mes de publicación semestral: julio-diciembre). [contactoresonancias@gmail.com](mailto:contactoresonancias@gmail.com) -

**ANUARIO FILOSÓFICO**, revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Desde 1968 ha recogido en sus páginas el resultado de investigación de numerosos autores españoles y extranjeros. Acepta artículos sistemáticos e históricos tanto de la tradición continental como de la analítica. Se dirige a especialistas en la investigación filosófica, profesores y estudiantes de filosofía y humanidades. <https://www.unav.edu/publicaciones/revistas/index.php/anuario-filosofico> -



**MICROFILOSOFÍA** es una Revista digital de temática filosófica y suscripción gratuita donde puedes unirte como colaborador y publicar como en tu blog propio, o enviar tus escritos. En Microfilosofia.com se abre un portal para todos aquellos investigadores, escritores y filósofos aficionados que deseen publicar sus artículos, noticias o trabajos de investigación. [microfilosofia@microfilosofia.com](http://microfilosofia@microfilosofia.com)





Parte de la neurona de un ratón (el botón terminal de salida de un axón).