



ARIEL

25

ORIGINALES DE FILOSOFÍA

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

www.arielenlinea.wordpress.com

Julio 2020

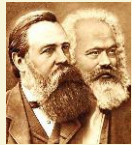


**DIFERENTES MODOS Y GRADOS DE IGUALDAD
ENTRE UNIDADES REALES**

Dardo Bardier 5

PUNTUALIZACIONES EN LEIBNIZ Y LOCKE

Diego Pereira Ríos 14



DOS CONCEPTOS DE IDEOLOGÍA EN MARX

Gustavo Robles 20

FRONTERAS DE LA CIENCIA Y EL CONOCIMIENTO

Laura Pinto Araujo, Dulce Cabrera Hernández 28

**LA EPISTEMOLOGÍA HISTÓRICA COMO CRÍTICA
AL CONCEPTO DE EPISTEMOLOGÍA**

Agustin Aranco 33

EL TIEMPO DE LA MIRADA

Héctor Inzaurrealde 39



**LA PARADOJA ANTE EL CONOCIMIENTO
CIENTÍFICO EN LA HIPERMODERNIDAD**

Marcelo Gambini 44

**SOBRE EL VOLUNTARISMO TEOLÓGICO EN
LA POLÉMICA LEIBNIZ-CLARKE**

Ignacio Uturbey 50

SOBRE A “ALTERAÇÃO” HUMANA

Vitor Morais 54

OTRAS TEXTURAS

LA COVID-19 Y LA CRISIS DE UNA VISIÓN DEL MUNDO

Jaime Araujo 62

ADVERTENCIAS FRENTE AL AVANCE DEL NIHILISMO

Andrea Díaz 65

ESTUDIO DE CASO SOBRE EL VIH

Consuelo Cruz, Javier Huiliñir 69

COLUMNAS INVITANDO A MEDITAR

¿OJO POR OJO O DAR LA OTRA MEJILLA?: Dardo Bardier 74

LA CONQUISTA DE INDIAS, UN DEBATE EPISTEMOLÓGICO: Jorge Rasner 76

EL COLOR, LA REALIDAD Y NOSOTROS: Aída Cochiararo 76

CINEFILIA: Juan Iglesias 79

TERAPIAS CONTRA EL COVID-19: Mauricio Langon 80

LO UNO, UNIÓN Y DESUNIÓN DEL MUNDO: Héctor Sevilla Godínez 82

CARTAS DE LOS LECTORES 84

NOTICIAS DEL ÁMBITO FILOSÓFICO: Diego Pereira Ríos 85

ARIEL: Revista semestral arbitrada de originales de filosofía.

Número 25, JULIO 2020. Montevideo, Uruguay

<http://arielenlinea.wordpress.com>

<http://issuu.com/revistadefilosofiaariel>

Integrante de la Red Filosófica. Montevideo. Uruguay. <http://filosofiauruguayaspruz.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. **Suplente:** Matías Martínez martinezmatias@hotmail.com.

Equipo editor del N°25: Carola Sáenz Pardo, Jaime Araujo, Diego Pereira, 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 Sáenz Pardo (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 Bentolilla (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). Ana Fernández (Ar). José Ortíz (Mx), Víctor Morais (Br), Gustavo Robles (Ar), Pedro Urtubey (Ar), Laura Pinto Araujo (Mx), Agustín Aranco (U), Héctor Inzaurrealde, Javier Huiliñir (Cl), Consuelo Cruz (Cl). Aida Cochiararo (U).

Revisión de condiciones de recepción: Carola Sáenz Pardo y Cecilia Rennie.

Revisión de Estilo: Carola Sáenz Pardo, Clara Jalif, Jaime Araujo, Guido Arditi, y Cecilia Rennie.

Elevación a la red: Luis Mazas y Marcelo Falcón.

Tesorero: Daniel García.

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 y Diego Pereira.

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 Podertí, Pablo Romero, Haroldo Stenger, Gabriel Trucillo, Leandro Vieira, Ricardo Viscardi, y Dardo Bardier.

Obra portada: Telaraña. 2019. Florida, Uruguay. Susana Burguez.. Es una imagen que ha servido a algunos pensadores para proponer que la realidad sería una estructura con sus componentes, pero el problema es que entremedio hay aire real, y los hilos se curvan por la gravedad y el viento.

Recepción de materiales para ARIEL 26: Apertura: el 20 de septiembre y cierre el 30 de octubre.

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

EDITORIAL**FIN DE ETAPA**

Con mucha pena, debo decir que ha llegado a su fin mi contribución como Director a esta Revista de Originales de Filosofía.

A partir de que se publique este número 25, se hace efectiva mi renuncia.

Las razones son esencialmente personales. Con 11 años de duro trabajo de edición general (al menos para mis parciales, escasos y pobres recursos), y llegando a mis 76 años (tengo muchas anécdotas jocosas sobre ello, que quizá un día compartiré), con todos los achaques que tal pasaje de tiempo implica y que no he logrado esquivar, es hora de mi retiro de estas tareas. En el tiempo útil que me queda debo atender materias pendientes, muy largamente aplazadas. Especialmente, me gustaría dialogar y discutir con los autores de los artículos, cosa que, como Director de esta tribuna, no inscripta en ninguna tendencia filosófica, no puedo. Y debo escribir nuevos libros con propuestas filosóficas-científicas en mi línea de trabajo relacionada con la *Filosofía Inclusiva*.

Como cualquier autor, es posible que siga enviando artículos y columnas, y quizá también colabore muy modestamente e irregularmente en lo que pueda con los trabajos de edición, si la nueva dirección lo considera conveniente.

La revista continuará con el muy buen equipo de trabajo que se ha ido formando lentamente en estos años. Especialmente en el último tiempo me he preocupado de traspasar los modos de trabajar para que sea posible que la revista siga siendo publicada.

Debo agradecer especialmente a todos los que se esforzaron honorariamente para que cada edición viera la luz. La lista es muy larga y temo olvidarme de alguien. Quiero mucho a quienes fueron compañeras y compañeros de esta aventura. Me siento orgulloso de la gran participación internacional, sobre todo hispanoamericana, de autores, árbitros y realizadores de la revista.

Como ya saben la revista está muy bien posicionada a nivel internacional en la opinión de muchos colegas, en cuanto a su calidad de forma y contenidos, y en cuanto a la enorme cantidad de lectores que ha tenido (suma de los lectores o interesados en *Wordpress*, en *ISSUU* y en *Spruz*), está registrada en Latindex, es socia de AURA, es replicada en muchas páginas de blogs y revistas extranjeras, con, a su vez, muchos lectores.

Quedó claramente demostrado que podemos lograr una revista de este nivel.

Dardo Bardier C.

Solís, Julio 2020



DIFERENTES MODOS Y GRADOS DE IGUALDAD ENTRE UNIDADES REALES

Dardo Bardier
dbardier@gmail.com

Hay algunas nociones que, en nuestra vida cotidiana, las aplicamos muy profusamente. También hay otras de uso muy frecuente en la ciencia y la tecnología. Las nociones tales como: *real, existencia, uno, 1, parte, todo, cualidad, cuantía*, y otras, están explícitas o implícitas en, quizá, todo pensamiento y discurso realista. Otras nociones derivadas de esas, tales como *idéntico, mismo, igual, parecido, semejante, similar, homogéneo, mayor, menor*, y otras, también son muy usuales. Todas están vinculadas unas con otras. Pero tienen trayectorias históricas un tanto diferentes: Algunas han sido actualizadas según los saberes actuales. Pero otras no, y siguen siendo usadas en sus injustificables sentidos arcaicos y, en ciertos casos, extremadamente peligrosos. Es necesario revisar todas estas nociones claves a la luz de los nuevos logros en las culturas, la ciencia y la tecnología, y en el aprendizaje de cada persona, pero, especialmente, de la biología de nuestros procesadores de información, y de una filosofía renovada cuyo centro sea la *inclusión* real (cada realidad incluye menores realidades y está incluida en mayores realidades). Ahora nos centraremos en la noción de *igualdad*, pero al hacerlo deberemos comentar otras nociones involucradas.

Palabras claves: *Filosofía Inclusiva, igualdad, unidad, unión, neurociencias, evolución.*

DIFFERENT MODES AND DEGREES OF EQUALITY BETWEEN REAL UNITS

There are notions that, in our daily life, we profusely apply. Others are frequently used in science and technology. Notions such as: *real, existence, one, 1, part, all, quality, quantity*, among others, are explicit or implicit in maybe all realist-type of thinking and discourse. Other derived notions, like *identical, same, equal, similar, alike, homogeneous, higher, lower*, are also common. All of them are interrelated. Though, they have fairly different historical trajectories: some of them have been updated according to current knowledge. Others weren't updated, so they are still being applied according to their wrong, unjustifiable archaic (and sometimes extremely dangerous) sense. It is necessary to review all these key notions in the light of the biology of our information processors, of the new cultural, scientific and technological achievements; and of each person's learning procedure. But especially in the light of a renewed philosophy whose center is the actual *inclusion* (each reality includes pieces of realities and is included in higher realities). Now we will focus on the notion of *equality*, but to do so, we must address other related notions.

Key words: *Inclusive Philosophy, equality, unity, union, neuroscience, evolution.*

INTRODUCCIÓN

Aunque la noción de **igual** es tan antigua como nuestras restricciones orgánicas evolutivas (pues ella surge como resultado de cierto grado de confusión adaptativa, normal en la percepción de la

realidad, que asimila lo *casi igual* a lo *igual*), va variando un tanto con los cambios de la realidad ambiental, de la cultura y aún de cada persona. Es

conveniente aclarar brevemente algunos problemas de qué es la *igualdad*, y en que modos se presenta.¹

Toda realidad (unidad real) sucede en el tiempo y en el espacio con cierta sustancia. Lo hace siempre incluida dentro de realidades mayores, e incluyendo realidades menores. Con que algo cambie, en el mundo a su alcance funcional, necesariamente le llegarán sus efectos. Ellos serán las causas de sus propios cambios y mantenimientos (cambios repetidos de ingresos y egresos a menor escala) consecuentes, internos y externos.

No hay modo de que una realidad no sea afectada por los cambios del mundo a su alcance. Ninguna realidad podría ser perfectamente inmune (¡como si tuviese resistencia infinita!) a las realidades que le llegan (o le dejan de llegar). No admitiendo cambios, no tendría comienzo, avatares, ni final. Tendría duración infinita. Sería como un quiste no causal inmerso en la realidad general.

Semejante extraña-cosa (que estaría en la realidad pero inmune al resto de ella), por sólo existir, interferiría, haría sombra a las cadenas causales que le llegan, y así, las afectaría sin ser afectado. Condicionaría el universo sin pena alguna. Y así, ya habría condicionado el universo entero y ello no se constata. De hecho, por todos lados se comprueba que los cambios son muy profusos. Esos cambios pueden ser mayores o menores, incluso pueden llegar a ser relativamente ineficaces en alguna débil interacción real. Y mucho antes de ello, camino a lo micro, o a lo macro, se hacen imperceptibles. Recordemos que percibir es un modo especial y muy limitado de interactuar.

Lo cambios se suceden en toda unidad, sub unidad y supra unidad concreta, en todas sus escalas, en todos sus aspectos y en todas sus sinergias. Hay cambios internos a la unidad concreta que luego siguen produciendo consecuencias internas y externas, causando nuevos cambios o manteniendo situaciones. Los electrones se mueven (se trasladan, orbitan, rotan, etc.) y, en sus modos cíclicos, son una reserva fantástica de energía latente, allí alojada, “escondida”, en esas micro escalas. Aristóteles decía: “*Existe algo que se mueve siempre con movimiento incesante, que es el movimiento circular.*”² Cuando

¹ Ya he tratado el tema de la *igualdad* en *Escalas Cooperantes*, capítulo VI: *La desigualdad de lo igual*. También en diversos pasajes de mis anteriores y presentes trabajos. Pero ahora voy a profundizar un poco más en lo que puede, quizá, afectar más a la igualdad social y política.

² *Metafísica*: 208. Esta frase, aparentemente tan compartible, tiene varios defectos: no dice el por qué, ni reconoce las limitaciones reales del movimiento circular. Puesto que el movimiento circular regresa al mismo punto, parecería que podría ser eterno, pero omite, vergonzosamente, que el movimiento siempre lo es de algo real en cierto ámbito real. Y todo lo real tiene principio y final, por lo que el movimiento circular no puede ser más duradero que lo que mueve ni de lo que le alberga. Por otra

parte, ¿por qué empieza y luego se mantiene? Para eso hay varias teorías y no una sola. La antigua imagen de una serpiente mordiendo la cola, no es perfecto símbolo del movimiento eterno, pues las serpientes mueren. También se suele suponer que la iteración matemática de una ley (por ejemplo, la *Sucesión de Mendelbrot*) podría ser infinita, pero eso es una idealización imposible, pues requeriría de un comienzo en una realidad perfectamente continua, algo que no existe, e inevitablemente tendrá un final cuando la misma ley ya no se pueda cumplir, pues, de seguir infinitamente ocuparía el universo infinito y eterno, cosa que no sucede. Sin embargo, los organismos vivos usan sin problemas la iteración de leyes para construirse, de un modo limitado, finito.

son electrones ligados al núcleo, interactúan con el resto de su átomo, con el vacío cercano, y con la radiación que les llega, los excita, y que luego emiten aquietándose. Es decir, en las escalas internas de la materia hay un mundillo muy enérgico, y así suele mantenerse por mucho tiempo, pero no eternamente. Parten fotones del centro del Sol y quizá demoren millones de años en escapar de él y afectar un terrestre. En el átomo, las órbitas o niveles de energía más exteriores son las que primero reciben y las que primero emiten. Es natural que, en cualquier unidad concreta, lo fronterizo suela ser más grave y rápidamente afectado que lo nuclear. Y que participe más en las interacciones con otras unidades. Hay energía que, más o menos ocasionalmente / constantemente, entra y sale de cada unidad concreta, en una diversidad de modos (en lo macro y en lo meso, lo hace quizá como radiaciones, quizá luz, átomos, moléculas e incluso porciones de su contenido). La energía que sale, en lo emitido, en cada microfracción de milisegundo, lo hace irregularmente, pero tomada en lapsos un poco mayores, y en grandes cantidades de átomos, quizá lo haga un tanto uniformemente, casi igual de un instante a otro. A una escala es irregular, y a otra escala es regular. De similar manera sucede con lo que, internamente, va de una parte a otra de una misma unidad, interactuando más con lo escalarmente más cercano.

EVALUAR LA IGUALDAD EN LA EMISIÓN Y EN LA RECEPCIÓN, ALLÍ

Pero ¿cómo deberíamos evaluar la igualdad espacial, temporal y sustancial de la emisión de energía a escala micro? En verdad, no podemos detectar perfectamente, y menos medir con exactitud perfecta, cómo es emitido allí, en **A**, un fotón **a** aislado: no tenemos modo de verlo salir en el momento en que sale, pues no tenemos radiaciones más sutiles y rápidas que la luz para detectarlo de lado. Lo único que podemos hacer es dejar que llegue a alguna unidad **B** en dónde actúe sobre un primer receptor **b**, ($a \rightarrow b$), y que, quizá junto con otros, produzca efectos que sí podamos detectar y medir

parte, ¿por qué empieza y luego se mantiene? Para eso hay varias teorías y no una sola. La antigua imagen de una serpiente mordiendo la cola, no es perfecto símbolo del movimiento eterno, pues las serpientes mueren. También se suele suponer que la iteración matemática de una ley (por ejemplo, la *Sucesión de Mendelbrot*) podría ser infinita, pero eso es una idealización imposible, pues requeriría de un comienzo en una realidad perfectamente continua, algo que no existe, e inevitablemente tendrá un final cuando la misma ley ya no se pueda cumplir, pues, de seguir infinitamente ocuparía el universo infinito y eterno, cosa que no sucede. Sin embargo, los organismos vivos usan sin problemas la iteración de leyes para construirse, de un modo limitado, finito.

aquí, en algún sensor c de nuestro ser C (nosotros y nuestro equipamiento). Lo que se emitió afectó a algo, y éste nos afectó a nosotros ($a \rightarrow b \rightarrow c$, o, si somos un poco menos sutiles $A \rightarrow B \rightarrow C$). Se trata de efectos por acción o por omisión, pues las ausencias de luz, las sombras, también pueden ser agentes causales. Si la luz presiona, la sombra “atrae”. Nuestras *células cono* reciben de punta los fotones, y entonces sufren una cascada de cambios que transmiten al cerebro, mediante señales nerviosas. Es decir, no podríamos saber cómo es el allí si no fuera porque sus expresiones provocan consecuencias en algún allá, que a su vez produce consecuencias en nuestro aquí, en nuestro organismo y luego en nuestro pensamiento. La causalidad (\rightarrow) recorre, pues, ciertos caminos desde una unidad concreta allí, hasta otra unidad concreta allá, a su alcance. Y sólo si de ella nos llega algo real, en condiciones de darnos información, aquí, la *cadena causal* será una *cadena informativa*. Solamente lo que termine afectando dignamente un sistema nervioso vivo será mensajero percibido, que nos entrega algún mensaje. Pero en todos los demás casos, que no nos dan ninguna información, también hay causalidad (lo real no puede salir de la nada o llegar a ella).

Hay *afectar* y hay *ser-afectado*, y en ambos casos puede haber igualdades o casi igualdades. Si un mensajero a_1 arribó a una unidad inanimada B , y la afectó en algo, y si, además, otro a_2 llegó (sincrónica o asincrónicamente) a B , y también la afectó en algo, sólo podrían considerarse “iguales” a $a_1 = a_2$, si ambos efectos suceden en la misma escala (cuantía o valor) del mismo aspecto (cualidad o variable) en B . Pero, acotemos: -1- Tales efectos, allí, en lo real, son realmente integrales, enteros, totales y sinérgicos, concretos, funcionales. -2- Pero los podemos percibir sólo hasta lo poco que distinguimos personalmente, o sea, nos son como parciales, escasos, pobres y coexistentes. -3- Con todas las capacidades de la ciencia, la cultura y las comunicaciones, podemos acercarnos a su completa realidad, pero jamás de modo perfecto. -4- Si la llegada de a_1 y a_2 a B no es sincrónica, si pasó tiempo, lo harán en un ámbito necesariamente diferente, y en un B necesariamente diferente. -5- Y aunque sea sincrónica, necesariamente lo será incidiendo en lugares de B en algo diferentes, que son centros diferentes en su mundo que necesariamente cambió en algo. Ergo, toda igualdad real siempre tendrá necesariamente cierto grado de desigualdad.

Pero, también hay otra situación de igualdad, si, continuando la cadena causal, regresan a A los “reflejos” b_1 y b_2 , emitidos en B , en las mismas escalas de un mismo aspecto (no necesariamente el mismo del ciclo anterior), entonces quizá, si son iguales sus efectos en una tercera unidad C , entonces

$c_1 = c_2$. Estamos hablando de igualdad funcional, objetiva, no meramente formal o perceptiva.

Pero todo esto tiene limitaciones: si a_1 o b_1 son demasiado poderosos y destruyen a B , o a A , no habrá confirmación de su igualdad, pues ya no existirán para recibir a a_2 o a b_2 . Tampoco la habrá si son demasiado débiles y se extinguen por el camino o llegan sin capacidad de cambiar o mantener al receptor. Un solo fotón aislado en nada cambia la vibración normal del Sol, y en eso es igual que otro fotón aislado que tampoco le cambie. Ambos tiene la vana igualdad de estar en un rango inefectivo. Es la paz de los cementerios.

Por otra parte, si b_1 y b_2 arriban a una cuarta unidad D , esta vez animada, y las restricciones perceptivas de ésta son tales que las diferencias entre ambos mensajeros no superan el umbral de distinción (o sea, están dentro del grado de confusión orgánica), las percibirá iguales, y tendremos igualdad perceptiva, subjetiva, por no poder distinguir la diferencia entre ambas, no necesariamente porque no la haya. Esto es extremadamente común al percibir personalmente o detectar científicamente. Como ya dijimos, la información es un tipo de interacción. La percepción personal y la detección científica son dos tipos de relaciones funcionales reales. Y ambas tienen sus propios umbrales y dinteles para continuar la causalidad efectivamente.

LA IGUALDAD PERCEPTIVA, AQUÍ

En lo real, no necesariamente hay diferencia entre mensajero informativo y mensajero funcional, hasta que llega a su destino. La diferencia no está en el emisor, ni en el mensajero, ni en el camino, sino solamente en el organismo/mecanismo receptor. El receptor, ya sea animado o inanimado, será capaz, en cierto modo y grado, de ser afectado por igual, de resistirse por igual, de reaccionar por igual, o de responder por igual, o de no hacerlo por igual. **Todo receptor, necesariamente es limitadamente afectable** (lo que le llega puede no afectarle, o puede afectarle demasiado y destruir su unidad). Es decir, siempre es físicamente un tanto sensible; y es continuador, o no, de la causalidad efectiva en cierto nivel (pues puede *sumergirla* a sus niveles menores y allí dejarla latente). Lo que le llegó, sobre todo de cierto modo y grado, pasa a suceder sobre todo en otro modo y grado, quizá en escalas menores. Hay transducción física, no sólo biológica (la luz se convierte en calor, en calor en dilatación, la dilatación en cambio mecánico). La causalidad continúa igual en cierto nivel solamente si, en lo que sucede, se mantiene en ciertos rangos de escalas de ciertos aspectos. El río corre y corre hasta la represa, y allí su energía no se pierde sino que se acumula hasta quizá

revasarla. Si lo que llega al receptor está en muy leves o ínfimas escalas, en cuantías insuficientes, el receptor se mantendrá casi igual en su soso vibrar normal y no asumirá ni transmitirá el cambio. No cambia su conjunto, a lo sumo se mantiene, acumulando energía. Y si lo que llega al receptor viene en escalas demasiado terribles o destructoras, dejará de existir como unidad, o al menos ya no será lo que era. El receptor sólo cambia su camino causal interno y externo si lo que le llega viene en ciertos limitados rangos de escalas de ciertos aspectos. Toda unidad real tiene sus umbrales y dinteles para transmitir la causalidad. En nuestro caso, nuestro sistema nervioso sólo admite la luz entre un umbral infrarrojo y un dintel ultravioleta.

La base de la igualdad subjetiva es, pues, la misma que la base de la igualdad objetiva: la incapacidad del receptor para diferenciar afecciones causadas por lo que le llega levemente diferente, y así continuar, o no, el camino causal, con o sin diferencias efectivas en ciertos niveles de las consecuencias. Esto es válido para cualquier testigo (inanimado o animado) afectable por la igualdad o desigualdad de efectos en el receptor. Escucho el sonido de mis golpes a un vidrio. Pueden no escucharse, o escucharse iguales, o en cierto modo y grado diferentes, según el caso. Pero en la realidad siempre son un tanto iguales/desiguales.

Existe una diferencia clave entre receptores animados e inanimados: La percepción personal (y la detección colectiva, dentro de la cual está la científica) es propia del ser vivo que **responde** ante la afección que siente; en cambio, el ser inerte **reacciona** ante la afección que le afecta. Sentir es un tanto diferente que ser afectado. Responder es un tanto diferente que reaccionar. Como consecuencia, las realidades animadas y las inanimadas se comportan un tanto diferente, continuando la causalidad en diferentes rangos de escalas (cuantías o valores) de diferentes aspectos (cualidades o variables). **Los umbrales, óptimos y dinteles de reacción de lo inanimado, son diferentes que los umbrales, óptimos y dinteles de respuesta de lo animado.** Lo mismo que afecta, o no, de cierto modo y grado a algo inerte, afecta, o no, de cierto otro modo y otro grado a lo viviente. La noción de igualdad en lo humano debe considerar estas diferencias claves.

Estamos hablando de **limitada igualdad relativa real** (en ciertos rangos, en ciertos grupos de aspectos, en ciertas unidades, sub unidades y supra unidades, y con ciertas sinergias), no de una supuesta perfecta y absoluta **igualdad** integral, entera, total y

sinérgica entre a_1 y a_2 , , pues, para ella, lo que llegase en uno u otro caso debería ser exactamente al mismo tiempo y al mismo lugar con exactamente la misma consistencia. La igualdad perfecta y absoluta sería lo mismo que la identidad. O sea, no habría a_1 y a_2 , sino solamente a_1 (o a_2) Lo cual es una tautología: en un instante y punto infinitesimales algo sería idéntico a sí mismo. Quizá ni la identidad, ni la *mismidad*, ni la *ipseidad*³ generen conocimiento, salvo para poder decir que este lápiz es o está siendo este lápiz, de un modo exclusivista (sólo por la esencia que supuestamente no deviene en ese ente), o de un modo inclusivo (esta cambiante unidad inclusiva sigue siendo, *grosso modo*, esta cambiante unidad inclusiva). La noción de identidad nos permite identificar o reconocer aquí, en nuestra cabeza, lo que allí ya es, de por sí, idéntico a sí mismo. Nunca hay dos realidades que, isiendo diferentes (al menos por estar en diferente lugar o diferente momento)... sean idénticas! Como la igualdad es relativa respecto a qué y cómo, *grosso modo* puede haber igualdades funcionales relativas y, entre ellas, puede haber igualdades perceptivas personales y detectables científicamente.

La igualdad que percibimos es una ficción creada por nuestro cuerpo para adaptativamente no atender las pequeñas diferencias que en la realidad necesariamente hay. Pero puede no haberlas funcionalmente en ciertos rangos de ciertos aspectos respecto a algo. O sea, **en las interacciones reales también existen limitadas toscas igualdades relativas.**

Normalmente, si **B** está al alcance de **A** (**B** recibe las emisiones **a** de **A**), entonces, podríamos suponer que, simétricamente, también **A** está al alcance de **B** y recibe sus emisiones **b**. Interactuaría. Reflejaría causalidades. Pero ello no es necesario y sobran los ejemplos de interacciones asimétricas (un principio bélico: *-Yo te veo, tú no me ves, fin de tu historia-*). En verdad, toda interacción es más o menos asimétrica. Sólo en el caso de que cada cual afecte al otro similarmente a cómo ha sido afectado, entonces tendremos una interacción casi simétrica, como en un juego de espejos paralelos, olvidando que, en cada reflejo, se pierde energía y definición, y la imagen necesariamente se deforma y finalmente desaparece.

En tal caso se suelen dar cadenas de acciones y reacciones (o respuestas) del tipo $a \rightarrow b \rightarrow a \rightarrow b \rightarrow a \rightarrow b$, en largas cadenas dónde, tomadas no desde su principio (empezando la película por la mitad, para después ver el principio), es muy fácil confundir causa inicial $a \rightarrow b$ con causa consecuente $b \rightarrow a$. Es decir, **cada interacción**

³ *Mismidad*, que la esencia del ser es única e irrepetible, desde la semilla hasta que sea árbol. *Ipseidad*, que hay continuidad en la cambiante unidad.

puede ser simultánea a cierta escala, pero necesariamente es sucesiva en escalas menores. Puedo dialogar con alguien a miles de kilómetros, y tal conversación será en gran parte simultánea, pero cada contestación no será simultánea a la correspondiente pregunta. Y no existen los *reflejos idénticos*, siempre hay concausas, nuevos factores, que agregan y restan acciones y participantes a la cadena causal. Es decir, la acción $b \rightarrow a$, jamás es la simétrica perfecta de $a \rightarrow b$, por el simple hecho de que ni ellas son idénticas (no es cierto que $a \equiv b$). Ni sus emisores y receptores son idénticos (es falso que $A \equiv B$), ni el medio atravesado es idéntico a cómo era en cierto instante y punto, cuando se pasa en el siguiente instante, y menos en sentido contrario, y menos es posible que llegue a exactamente lo mismo que el emisor emitió. La interacción mutua perfectamente igual es un imposible, a lo más, puede ser *grosso modo* muy similar en relación con algo, hasta que termine su período de vigencia. La inmutabilidad perfecta no existe y la ineffectividad perfecta tampoco.⁴

En toda interacción participan mensajeros reales, y cada uno tiene su diferente esfera de aspectos, escalas, componentes y sinergias al llegar al otro participante de la misma. Por ello, **una interacción, que sucede en cierto aspecto y/o rango, puede ser unificadora** para uno de los actores o unidades participantes, o para ambos, o para terceros, pero, a la vez, en otro aspecto y/o rango, puede ser desunificadora para algunos de ellos.

Las interacciones reales son diferentes por su conjunto real, integral, entero, total y sinérgico,⁵ pero lo más común es que lo sean sobre todo por algunos aspectos, algunas escalas, algunos componentes y algunas sinergias. Cada actor o parte, es la vara de medida en la interacción con el otro, al menos en algunas facetas. Una piedra de granizo puede ser muy grande y muy rápida para un vidrio y romperlo sin romperse ella del todo. O puede ser suficiente para romperlo y a la vez romperse, O puede no ser suficiente para romperlo pero romperse ella. Y si es grande, pero baja muy lento, puede que se funda antes de romperlo. Incluso puede no ser esférica y atacar con su lado más agudo y romper, pero al atacar con su lado llano no rompe lo mismo. **Las unidades reales afectan los caminos causales según sus cualidades, cuantías, inclusividades e interacciones internas.** El rayo cósmico llegará violentamente al suelo si no es detenido por el cambiante campo magnético terrestre y la cambiante

atmósfera, mientras que muy poco podrá ser detenido por la estratósfera. Y así, dos rayos cósmicos, aunque hayan llegado iguales a esas defensas terrestres, quizá no lleguen (ellos o sus consecuencias) iguales al suelo.

De modo que, en la realidad, **puede haber igualdades/desigualdades más totales, más integrales, más enteras y más sinérgicas que otras**, respecto a cualesquiera de ellas o respecto a cada tercera unidad real a su alcance. Incluso habrá diferente igualdad/desigualdad, mayor o menor, en la interacción mutua entre A y B respecto a C , que respecto a D . Es decir, **la noción de igualdad debe aplicarse indicando siempre: qué grado de igualdad respecto a qué, cómo, en qué aspectos, en qué dirección, en qué momentos, en qué lugares, en qué consistencias, en qué sinergias, en qué grado de inclusividad/exclusividad** de las unidades consideradas.

Si consideramos la superficie de un B real, en donde $b = a$ (reflejo $r =$ incidente i), tal espejo casi perfecto es algo muy raro, y lo normal es que b sea un tanto diferente a a , pues la reacción o respuesta de B depende de cómo ella está cambiando y en qué ámbito cambiante está. Si hay reflexión (además de absorción y de transmisión), casi siempre es un tanto difusa. Necesariamente la esfera de valores en n variables de b , no puede ser idéntica a la esfera de valores de n variables de a . Lo normal es que sólo *grosso modo* $a = b$. Si A y B se tocasen, si fuesen tangentes, ello sólo sucedería en un⁶ punto e instante reales casi infinitesimales, siendo allí, acción y reacción muy parecidas.

Las leyes matemáticas que suponen la igualdad perfecta y simétrica son demasiado idealistas y esquemáticas y no contemplan los problemas de las igualdades funcionales reales, ni los de las casi-igualdades, pues son confundidas con igualdades por nuestra percepción personal y también por nuestra detección científica del mundo.

La *igualdad simétrica*, la **propiedad conmutativa**, la reciprocidad (si $a=b$, entonces $b=a$), dada como supuesto indiscutible en la lógica tradicional y en las matemáticas, en la realidad no sucede jamás de modo perfecto. Su falta de realismo es inaceptable salvo que seamos muy condescendientes o aceptemos la igualdad de un modo muy débil, idealista, o realista *grosso modo*, a efectos operativos aproximados, sin profundizar mucho.

⁴ Esto casi invalida el experimento Michelson-Morley, y ello invalida la teoría de la Relatividad de Einstein.

⁵ *Integral*: en todos sus aspectos, cualidades o variables reales. *Entero*, en todas sus escalas, que no le falta las escalas de sus partes

incluidas y de sus conjuntos incluyentes. *Total*, en todas sus unidades reales componentes.

⁶ En verdad, si el espesor de ambas superficies es real, no puede ser de valor cero, y serán más de un punto los que sean comunes, al menos en parte.

Puede ser realista en escalas relativas medianas, pero falsa apenas se observa en detalle. Puede haber meso igualdad sin micro igualdad. Tampoco la **propiedad transitiva** es necesaria en la realidad (si $a=b$ y $b=c$, entonces $a=c$), pues no existe la igualdad perfecta, sólo existe un **margen de confusión orgánica y científica que permite tomar lo casi igual como si fuese igual** (entonces quizá sí sea posible decir que $a = b$ y también que $b = c$), pero, cuando comparamos a y c resulta que, si escapa del umbral de confusión, en los hechos o en el pensamiento, entonces la ley transitiva es falsa.⁷

LA IGUALDAD EN EL ÁMBITO HUMANO

Es claro que, aunque el tema *igualdad* se maneja mucho en política y sociología, tiene su origen en la propia evolución de la especie y en la realidad misma, que debemos considerar para no atarnos a idealismos inviables en el mundo real.

La *igualdad real* se refiere a que, dos realidades **están en el mismo espesor de la misma escala** de un mismo aspecto simple o complejo. Como dicho *espesor* puede variar un poco, **hay realidades más iguales que otras**. Son iguales dos gemelos, y si agrandamos un poco la amplitud de la escala compartida, también son iguales dos hermanos, y si la ampliamos más también son iguales dos vecinos, y si la ampliamos más, también son iguales dos integrantes de étnias diferentes, y si la ampliamos más también son iguales dos humanos cualesquiera. Para el otro extremo, también podemos ser cada vez más rigurosos y decir que aún los gemelos tienen algunas desigualdades, y aún la misma persona las tiene consigo mismo en diferentes momentos de su vida. Pero debemos tener cuidado, porque esas igualdades dependen del espesor de escala variable en la percepción aquí, pero no necesariamente es así en los hechos allí. En las realidades, allí, la igualdad se cumple cuando el comportamiento en-si-en-relación es tan parecido ante lo mismo, que no hacen la diferencia. Las diferencias reales no son suficientes para modificar la ruta causal que gruesamente sucede. **No necesariamente igualdad percibida = igualdad real**. La igualdad real es relativa a respecto a qué, en qué aspectos y en qué rangos es y funciona.

La desigualdad real no es una noción totalmente simétrica a la igualdad real: la igualdad se refiere a coincidir con una escala de cierto aspecto, pero la desigualdad se refiere a no coincidir con ella, es decir, estar en cualesquiera de las otras infinitas escalas diferentes en la gama considerada. La igualdad es específica, la desigualdad es indefinida salvo por no ser igualdad. La altura del respaldo de mi

silla y la altura de mi mesa son iguales. Todas las demás incontables cosas de mi habitación están en otras escalas que la altura que mi mesa. Pero en mi habitación no están todas las escalas reales intermedias. Por otra parte, del mismo modo que la igualdad puede ser más precisa (neta aquí) o exacta (en una escala muy estrecha allí), la desigualdad también depende de la nitidez de la misma comparación. Entonces, **hay realidades más desiguales que otras**. Decir *mayor* ($g > f$) es simplemente decir que g está en la semi gama (o proto escala) desde f hacia infinito. Y decir *menor* ($e < f$) significa que e está en la semi gama (o rango) desde f hacia infinitésimo.

En nuestra vida cotidiana personal usamos una noción de igual diferente que en las matemáticas, que a su vez es diferente en la física, que a su vez es diferente en lo colectivo. **Hay nociones de igualdad, un tanto diferentes según el campo** (esferoide de n variables) en estudio. Unas exigen más perfecta igualdad que otras. Unas atienden unos aspectos y otras otros.

La igualdad de derechos y obligaciones, legales y usuales, de oportunidades y de restricciones, de libertades y de acatamientos, depende del hecho de que, en la persona, en el grupo y en la comunidad, esos aspectos se presentan de modo y grado un tanto diferentes. Cada uno de esos niveles de lo humano tiene sus variedades propias de igualdad, y todas son un tanto diferentes a la igualdad perfecta (en los aspectos, en las escalas, en los componentes y en sinergias de la persona-grupo-comunidad-Humanidad). **Para el derecho y para la obligación colectiva, no cuenta tanto toda la completa realidad concreta, sino sobre todo la social**, que se relaciona con la cooperación real entre personas, entre personas y grupos, entre grupos, entre personas y comunidades, entre grupos y comunidades y entre comunidades.

El cooperar entre seres humanos (neuronas, personas, comunidades), necesariamente es un tanto diferente en cada caso y para cada participante, pero, aún así, todos, en todas las escalas, tenemos la igualdad del derecho y el deber de cooperar, de hablar de lo común, de expresarnos, de dialogar, de participar, de informarnos y de todo lo necesario para cooperar mejor. Entonces, la desigualdad que no incida mayormente en la unidad y funcionamiento de la comunidad, en sus diversas escalas y aspectos, no debe implicar una diferencia de derechos, ni de obligaciones con la comunidad. Podemos, o no, broncearnos al sol, y si quedamos un poco más blancos o más negros, o si no nos enfermamos momentáneamente, es intrascendente para cooperar

⁷ Escalas cooperantes: capítulo VIII: Unidades reales y unidades de cálculo.

con otros. Incluso los pobladores de unos países no reciben casi sol, y los de otros están acribillados de ultravioletas, y eso no justifica ninguna ley jerárquica de unos sobre otros. Todo lo que es de la escala personal, si no afecta la escala comunitaria, no debe ser tomado en cuenta para lo colectivo, ni siquiera mencionado en las leyes que defiendan la igualdad para la cooperación digna y equitativa. Cooperar no tiene jerarquías, tiene escalas.⁸

Muchas veces decimos: *-igual, pero...*- lo cual nos ayuda a describir algo aludiendo a otro algo, y luego remarcar su diferencia específica. No es muy diferente el uso de *-igual en tanto...*- que indica en qué aspectos y escalas sucede tal igualdad.

La igualdad tiene modos y grados que deben aclararse en cada caso.

SIMILITUDES Y DIFERENCIAS ENTRE IDÉNTICO, LO MISMO, IGUAL, PARECIDO, SEMEJANTE, HOMOGÉNEO, PERFECTO Y ABSOLUTO

La noción de **idéntico**, indica un imposible en la realidad, salvo de algo consigo mismo, en idéntico instante de duración infinitesimal y en idéntico punto de dimensiones infinitesimales. Es perfectamente lo mismo en todos sus aspectos (es integral), en todas sus escalas (es entero), en todos sus compuestos y componentes (es total e inclusivo), en todas sus sinergias (es funcional). Es un igual extremadamente polarizado. Es pues, una herramienta, para decir que: *tal cosa es tal cosa, es exactamente lo mismo, o idem*. En este momento, Juan es Juan.

También es *casi* imposible **lo mismo**, salvo para una realidad en un lugar *casi* puntual en un instante de tiempo *casi* cero. Estos “*casi*” permiten aceptar leves diferencias. Es *casi una identidad*, un tanto parcial, escasa y pobre. Juan es la misma persona hoy que ayer. Todo cambia, por poco que sea, por lo que sólo relativamente y en ciertas gruesas escalas y aspecto principales se puede mantener lo mismo.

Cuando usamos aquí, la noción de **igual** para atender la realidad allí, muchas veces lo hacemos tratando de desligarnos, al menos un poco, de las apariencias aquí-allí, pero no siempre logramos ser suficientemente realistas.

Recordemos que nuestra noción de *igual* no existiría sin nuestras restricciones, sin nuestra capacidad/incapacidad orgánica-colectiva-especial⁹ para confundir lo casi igual con lo igual. O sea, reiteradamente percibimos, concebimos y operamos

⁸ *El color, la realidad y nosotros*, Capítulos 14 y 15: Interacciones entre niveles de lo Humano.

⁹ *Especial* porque también, en parte, es propia de la especie, su evolución y de nuestra herencia orgánica.

como si fuese igual ilo que en realidad sólo es parecido! Hacemos la magia de igualar: parecido = igual. **La igualdad cognitiva es una ficción orgánica que nos facilita tratar como si fuesen iguales a las cosas un poco diferentes.** En tal confusión se basan los *tipos* de realidades, las *clases*, las *especies*, las *multiplicidades*, las *leyes*, las *cualidades*, y todo lo que nace de la igualdad.

La ciencia, la tecnología y la cultura también hacen la misma confusión, pero no de igual manera ni en igual grado que nuestro organismo. **La ciencia suele ser mucho más fina en la búsqueda de la igualdad**, busca mejor, que la persona aislada, las diferencias (analiza) y también mejor las similitudes (sintetiza), aunque no se libra de llegar a umbrales dónde ya no reconoce la pluralidad real, confundiéndola con multiplicidad ideal.

Pero, semejantes confusiones, debida a nuestras restricciones personales y colectivas no nos habrían dejado sobre vivir si la realidad no les apoyara, al menos un tanto. **No habríamos llegado hasta aquí si tal ficción no tuviese algunas raíces firmes en lo real.**

En la realidad misma, en muchas interacciones reales, **las diferencias reales demasiado¹⁰ pequeñas en las cadenas causales reales no necesariamente provocan diferencias efectivas reales en las consecuencias.** Suele suceder, en la misma realidad general, cierta igualdad funcional, en los hechos. Lo igual puede serlo de manera más integral (en todos los aspectos atinentes) o más parcial (sólo en algunos aspectos de lo concreto). Puede serlo en todas las escalas del caso, o solamente en alguna (Juan tiene igual altura que Pedro). En todas las partes (Juan es gemelo de Pedro). En todas las sinergias (los dos se comportan igual).

Atención, cada realidad tiene sus umbrales propios para que algo real le afecte diferente que otro algo real, y así afecte diferente la consecuente cadena causal real. Si no se superan estos umbrales, la causalidad se comportará igual en un caso que en el otro. La percepción humana es parte de la realidad y también tiene sus umbrales sensibles para lograr distinguir las diferencias. No vemos los detalles de algo que nos llegue con una diferencia menor de 1' (un minuto) de ángulo sólido. Y los umbrales de la resolución en los instrumentos y técnicas de la ciencia, normalmente más bajos que los de la percepción personal, también deben ser superados para que se note la diferencia. Los microscopios permiten ver diferencias mucho más pequeñas que el

¹⁰ *Demasiado*, es decir, fuera de umbrales y dinteles del cambio admisible en la afección en las unidades.

ojo. La realidad suele ser más exigente que la ciencia y ésta que nuestra percepción.

La noción de **parecido**, es parecida a la de igual, pero no es lo mismo que igual y menos idéntica. *Parecer* tiene una carga subjetiva que *igual* no tiene tanto. *Parecer*: *Aparecer, dejarse ver*, [DRAE]. Parecer es un poco más amplio y difuso que lo igual. Nos damos cuenta que no es perfectamente igual. No está en la misma escalas, pero está en algunas cercanas de casi los mismos aspectos. Todas las realidades tienen el lejano parecido de ser reales por, al menos, existir. Se puede hablar de parecido en sentido integral y entero, o de parecido sólo en un aspecto parcial o un rango de escalas determinado. Decir que cierta persona tiene parecida sonrisa a la de cierta otra, no es lo mismo que decir que tal persona es parecida a tal otra en todo sentido.

La noción de: **semejante** (*apariencia de algo* [Corominas]), es parecida a la de *parecido*, a la de *similar* y a la de *igual*, pero no son lo mismo, ni siquiera son iguales. Un barco reducido a escala es semejante a su modelo, pero no es igual: no hay modo de reducir a escala sus átomos, sólo se puede poner menos cantidad. Dos caras son semejantes, aunque podamos decir que una es la de Juan y la otra es de Pedro. Es decir, la noción de *semejante* es una *igualdad grosso modo*, que admite un lado objetivo y otro subjetivo. Los dedos son semejantes. Los humanos somos semejantes. No somos perfectamente iguales, y ello depende de qué aspectos se consideran.

Homogéneo ya no se refiere a comparar dos unidades, sino a plurales, dentro de una unidad mayor. Los ciudadanos tienen derechos y obligaciones un tanto homogéneos. Desde luego, en la realidad no existen las homogeneidades perfectas y absolutas, ni las que no sean relativas a algo. Sólo hay casi-homogeneidades relativas, que solemos confundir con homogeneidades perfectas y absolutas. En cada realidad hay homogeneidades/heterogeneidades, pero en distintos modos y grados. El borde entre dos realidades es donde una cierta homogeneidad/heterogeneidad pasa a ser otra homogeneidad/heterogeneidad. Es donde una normalidad pasa a ser otra normalidad. El cambio entre ellas, el límite mutuo, puede suceder desde concentradamente, brusco, neto, hasta muy difusamente, progresivo. En la realidad todo tiene bordes más o menos difusos (lo cual es casi lo mismo que decir que todo tiene bordes menos o más netos). Pero, que todo borde tenga algo de difuso no es lo mismo que sea muy extensamente ancho. El campo gravitatorio de la Tierra disminuye muy progresivamente, en los millones de kilómetros, pero

su suelo cambia a atmósfera de modo mucho más neto, en los milímetros. La sucesión de cambios puede ser gradual en una serie corta o larga. Esto podemos decirlo, siendo realistas, como que **hay diferentes modos y grados de interterminación¹¹ de cada homogeneidad/heterogeneidad**, o siendo un tanto monistas, como que hay diferentes grados de heterogeneidad o de homogeneidad.

La noción de **tal cual**, es parecida a la de *igual*, pero remarca que quizás haya una igualdad integral, entera, total y sinérgica extremada, al menos aparente.

La expresión **más o menos** se suele usar para dar una cierta borrosidad a una definición. En este trabajo no la usamos en esa acepción, sino como indicación de que hay grados en las variables. Es aproximadamente equivalente a decir, *en cierto grado, en cierta proporción, un tanto así*.

Perfecto. *Que posee el grado máximo de determinada cualidad*. [DRAE] Es una noción surgida de extrapolar o extremar el grado en que se presenta un modo de ser de las realidades. No hay realidades perfectas en ningún sentido, salvo en ser reales. En cada aspecto que consideremos, las realidades son y se comportan de modo más perfecto o más imperfecto. La infinitamente perfecta perfección, así como la infinitamente perfecta imperfección son imposibles en el mundo real. La *igualdad perfecta* sería la que no tiene nada de desigual, o sea que sería idéntica. Pero, con estar en diferente lugar o momento, ya necesariamente tendrá diferencias en la sustancia.

Absoluto es otra noción extremadamente polarizada, idealizada, como si algo no dependiese de algún otro algo, como si pudiese existir en independencia perfecta, en ausencia de relatividad. Todo lo cual es absurdo en toda realidad que jamás es inmune ni ineficaz con otras. Si lo fuese, al no tener oposición, ya habría explotado llenando el universo entero, y ello no se constata. Lo único infinitamente absoluto sería el eterno e infinito universo, pues no tiene algo con lo cual externamente relacionarse. Pero recordemos que infinito no es un número finito, sino que es seguir y seguir aumentando los números. Es decir, todo lo que está dentro del universo es relativo, pero en algunos casos lo es en tan pequeño grado que es casi como absoluto. Tampoco es realista la noción de **relatividad absoluta**. No todo es perfectamente relativo. **Hay realidades que, en ciertos aspectos y rangos, son más relativas que otras**. Nuestros movimientos comparados con las posiciones de las más lejanas galaxias, son casi-absolutos. En cada caso tenemos que investigar qué tan absoluta/relativa es una realidad.

¹¹ *Escalas cooperantes*, capítulo V, In-Terminaciones.

CONCLUSIONES

La humanidad necesita la igualdad de derechos y obligaciones, a los efectos de que los diferentes podamos cooperar cada vez mejor, en y entre los distintos niveles de funcionamiento. Debemos lograr más justas y efectivas cooperaciones/luchas por los correspondientes derechos y obligaciones. **Personas y comunidades deben cooperar igualitariamente, aunque, por lo demás, no sean iguales.** Personas que no son realmente iguales, salvo en su deseo de que haya igualdad de posibilidades, pueden cooperar/luchar juntos por la igualdad de convivencia. Las grandes comunidades inclusivas, las naciones, los Estados, las urbes, los pueblos, sólo pueden existir cuando se dispone de cierta igualdad comunitaria para todos, en todas las escalas, para el derecho y obligación de cooperar para el bien común, que no es solamente el bien de la entidad más grande, ni el del más poderoso, sino el de todos los niveles que cooperan. El bien común no sólo el de la comunidad, como un todo, ni sólo el de la pluralidad de personas, como partes del todo. El bien común es el de todos los niveles humanos a la vez. El Estado y la persona, son escalas distintas de la Humanidad, y sus cometidos son un tanto diferentes. Cada cual debe hacer lo que escalarmente (no jerárquicamente) le corresponde. Pero el Estado y la persona, y todos los niveles intermedios, tienen la igualdad de cooperar mutuamente. Una persona no puede contener ministerios, ni un Estado puede sentarse. Son unidades diferentes, pero en cuanto a la necesidad de convivir y cooperar, son iguales.

Y, en cuanto a derechos y obligaciones, en cada momento y lugar son más importantes unos que otros, pero ello también sucede en los grandes períodos y

Bibliografía:

- Aristóteles:** *Metafísica*, Buenos Aires: Andrómeda, 2003.
Aoki, C.: «Plasticidad en el desarrollo cerebral», *Investigación y Ciencia*, 149, 1989.
Bardier, D.: *Escalas cooperantes*: capítulo VIII: *Unidades reales y unidades de cálculo*.
 --*Escalas Cooperantes*, capítulo VI: *La desigualdad de lo igual*.
 --*El color, la realidad y nosotros*, Capítulos 14 y 15: *Interacciones entre niveles de lo Humano*.
Carlson, N.: *Fisiología de la conducta*. Barcelona: Ariel, 1999.
Corominas, J.: *Diccionario etimológico*. Madrid: Gredos, 2003.
Heisenberg, W. *La imagen de la naturaleza en la física actual*. Hispamérica. Es. Ar. S.A. Madrid. 1976
Kandel, Schwartz y Jessell: *Neurociencia y conducta*, Madrid: Prentice, 2000.
Rousseau, J.: *El contrato social*, Buenos Aires, Bureau Editor, 2004.
Stuart Mill, J.: *Sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 2005.

Dardo Bardier (1944-): Arquitecto. Urbanista. Constructor. Docente. Diseñador. Cineasta (Refusila, La señora Iva). Organizador. Vecino. Ciudadano. Ambientalista. Editor de la Revista Ariel (2009-2020). Ha publicado los libros: -De la visión al conocimiento, -Escalas de la realidad, -Escalas cooperantes, -Categorías Inclusivas, -El color, la realidad y nosotros, y Lo Uno: Unión y desunión del mundo real, así como artículos y capítulos. Es investigador de la percepción visual humana y cómo ésta cosifica nuestra concepción de la realidad, sobre todo, por el color. Interesado por estudiar y meditar temas filosóficos y científicos de la realidad, buscando cambiarla. Coordinador de la asociación científica Color Uruguay. Organizó los congresos internacionales Encuentros Regionales del Color y la Luz, 2015 y 2019, y varios seminarios regionales.

regiones del planeta. Sin desconocer todos los demás, los derechos relacionados con el trabajo son claves, pues debe haber similar pago para similar trabajo en similar situación. Debe haber cierta base de equidad económica. Y no puede haber abuso de quienes toman las decisiones. Pero ese derecho no puede ser superior al derecho a trabajar. De hecho, no rinde lo mismo arar en tierra fértil que en el desierto. Ni unos están igual de preparados, ni todos son iguales de capaces en las mismas tareas que otros, por lo que la sabia idea de la igualdad debe manejarse con realismo. Hay algo que es difícil negar y es que, si se nació en el mismo planeta, o al menos en el mismo Estado, hay un derecho igualitario a sus bienes generales heredados de las generaciones anteriores. Esto modifica un tanto el modo en que se debe encarar el ordenamiento territorial. Atender la cantidad de usuarios es igualitario. Atender más las carencias de los más necesitados es igualitario compensatorio.

Encima de todo esto, nada que concibamos tiene apego perfecto a lo real, todo lo que sabemos tiene algo de cosificado, de caricatura, de idealización. Así, se confirma día a día que algunas reverenciadas ideas del pasado no pueden defenderse hoy día, por lo que no es difícil suponer que, algunas ideas que hoy atesoramos como si fuesen el *sumun* de la verdad, quizá en decenios y siglos venideros serán descartadas y burladas. Cada noción de unidad igualitaria goza de sus virtudes realistas, pero también sufre de los prejuicios, dislates y errores usuales en su momento. Debemos investigar y perfeccionar la noción de igualdad.

Para seguir leyendo:
Serie de artículos sobre la unidad. Ariel 9 a 24.



Recibido: 7/5/2020. Aprobado: 22/5/20. Visto Bueno: 3/7/2020.



<http://metodologiadelainvestigacionpasoapaso.blogspot.com/2018/06/conceptos-de-epistemologia-gnoseologia.html>

PUNTUALIZACIONES EN TORNO AL TRATAMIENTO DE LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO EN LEIBNIZ Y LOCKE

Diego Pereira Ríos
pereira.arje@gmail.com

Colocar en diálogo a Leibniz y Locke pareciera una empresa un tanto difícil. Ambos provienen de escuelas diferentes y por caminos diferentes exponen sus filosofías. El idealismo del primero no pareciera acercarse en nada al empirismo del segundo. El primero seguirá el camino iniciado por Descartes mientras el segundo lo rechazará. El primero arriesgará asignarle al mundo una composición metafísica al alcance de la razón humana, mientras el segundo parte de la experiencia vivida para poder adentrarse en las profundidades de la existencia que implica el estudio de las ciencias. Pero quizá lo desafiante no sólo está en buscar que ambos filósofos se entiendan, sino que la riqueza de la historia de la filosofía es poder hacer dialogar posturas diametralmente opuestas, visiones del mundo diferentes, concepciones del universo y del ser humano, muy distanciadas. Este es el cometido de este trabajo.

Palabras clave: teoría, conocimiento, ideas, verdades, hechos, razones.

PONTUALIZAÇÕES SOBRE O TRATAMENTO DA TEORIA DO CONHECIMENTO EN LEIBNIZ E DE LOCKE

Colocar Leibniz e Locke em diálogo parece um empreendimento bastante difícil. Ambos vêm de escolas diferentes e, por caminhos diferentes, expõem suas filosofias. O idealismo do primeiro não parece se aproximar do empirismo do segundo. O primeiro seguirá o caminho iniciado por Descartes, enquanto o segundo o rejeitará. O primeiro arriscará atribuir uma composição metafísica ao mundo, ao alcance da razão humana, enquanto o segundo parte da experiência vivida para ser capaz de se mergulhar nas profundezas da existência que implica o estudo das ciências. Mas talvez o desafio não seja apenas procurar que os dois filósofos se entendam, mas sim ver que a riqueza da história da filosofia é capaz de fazer dialogar posturas diametralmente opostas, visões de mundo diferentes, concepções muito distantes do universo e do ser humano. Este é o objetivo deste trabalho.

Palavras chave: teoria, conhecimento, ideias, verdades, fatos, razões.

INTRODUCCIÓN

Conciliar la teoría del conocimiento de Leibniz y la de Locke es algo que parece casi imposible. Leibniz

intenta unificar los esfuerzos de los filósofos anteriores, con un respeto a todos los descubrimientos alcanzados, pero también busca por el camino de las

EL ORIGEN DEL CONOCIMIENTO

ciencias formales algunas verdades que complementan a la filosofía. Su idealismo toma el trabajo de Descartes y Spinoza sin perder aquellos aportes fundantes de Aristóteles, armonizando matemática con reflexión filosófica, geometría con meditación metafísica. Su búsqueda es claramente una búsqueda de la verdad o, como “dejó estampado Aristóteles al comienzo de su metafísica, amor a la sabiduría”¹². De este gran respeto por todo el saber filosófico nace su propuesta de una *philosophia perennis*: tomar en un mismo intento la filosofía antigua y medieval junto con los avances de los filósofos y científicos modernos (la *philosophia novi*)¹³.

Del otro lado, Locke, parte de una actitud diferente ante el conocimiento anterior que aprendió en la Universidad de Oxford. Todo el saber escolástico es para él un “peripatetismo repleto de palabras oscuras y de búsquedas inútiles”. No sólo rechazará las ideas metafísicas de los medievales, sino que también se opondrá a los avances de la ciencia de Descartes. Por eso dedica esfuerzos a estudiar medicina, anatomía, física y fisiología, siguiendo las inquietudes de su espíritu¹⁴. A partir de lo provocado por la duda cartesiana, Locke “pone en marcha la gran contienda en torno a los fundamentos, certeza y extensión del conocimiento humano”¹⁵. Por eso estudiará las posibilidades del intelecto, su capacidad, sus funciones y su límite, pero todo a partir de la experiencia.

Aún en las distancias de intenciones y propuestas creemos que es posible poner en diálogo algunas afirmaciones de ambos filósofos de manera de intentar un acercamiento a una complementariedad de pensamientos. Estudiaremos algunos puntos que los alejan y otros que los acercan, siempre en relación al conocimiento. Dicho esfuerzo es justificado no sólo porque otro gran filósofo muestre la importancia de esta empresa (Kant intentará resolver algunos puntos en la Crítica de la Razón Pura hacia 1781) sino porque puede ser parte de un estudio actual acerca del conocimiento. La idea es provocar la necesidad de ahondar en la problemática.

Desde su concepción metafísica Leibniz propone una teoría del espíritu a partir de su concepto de mónada. Las mónadas “son los verdaderos átomos de la naturaleza y, en una palabra, los elementos de las cosas”¹⁶ y son ellas las que conforman la estructura metafísica del mundo. Estas mónadas son creadas por Dios y no pueden desaparecer sino por aniquilación por parte de él, de modo que existen en todo lo creado. A partir de esto las mónadas son átomos formales, sustancias simples, indivisibles, que no tienen contacto entre sí. “La mónada es vis, fuerza de representación”¹⁷, cada una de ellas contiene en sí una representación o reflejo del mundo, y ello explica el carácter fundante de la mónada para el conocimiento: es en ellas donde se da el acto del conocimiento. Más aún: de alguna manera las mónadas contienen en sí mismas todo el conocimiento que deberá desarrollar. El ser humano podrá, siendo él una mónada, conocer desde un acto interior.

Distinto es lo planteado por Locke. En el rechazo de toda metafísica desarrollará su teoría a partir de una visión empirista. Para él la mente humana es una hoja en blanco donde se deben inscribir los conocimientos: “Supongamos, pues, que la mente es, como decimos, un papel en blanco en el que no hay ningún carácter impreso, sin ninguna idea. ¿Cómo llega a estar provista de ellas? ¿De dónde tiene todos esos materiales de la razón y del conocimiento? A esto respondo con una sola palabra: de la experiencia; en ella se funda todo nuestro conocimiento, y de ella se deriva como su primer origen...”¹⁸. Es a partir de la experiencia que el ser humano puede acceder a las verdades del universo. No hay nada en él que sea contenido en su creación. No hay ninguna información contenida que pueda luego desarrollar. Es necesario el contacto con el exterior para comenzar a conocer.

Ante estas dos posturas que parten de distintos lugares, una desde el idealismo y otra del empirismo: ¿qué es lo que podemos decir? Por un lado, no podemos negar que es desde la experiencia que vamos adquiriendo conocimiento, sobre todo en el ámbito de las ciencias fácticas. El concepto de “calor”, “frío” o “pesado”, es comprendido por todo sujeto desde que logra vivir una experiencia que lo hace comprobar lo

12 Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía, Tomo II: Edad Moderna, Edad Contemporánea*, Trad. de Luis Martínez Gémez, S. I., Ed. Herder, Barcelona 1982, p. 75

13 Cfr. Reale, G., Antiseri D., *Historia del pensamiento filosófico y científico, Tomo II: Del Humanismo a Kant*, Ed. Herder, Barcelona., 1995, p. 383

14 Ibidem, p. 428

15 Hirschberger, Johannes, *Historia de la filosofía, Tomo II: Edad Moderna, Edad Contemporánea*, Trad. de Luis Martínez Gémez, S. I., Ed. Herder, Barcelona 1982, p. 113-114

16 Leibniz, Gottfried, *Monodología*, § 3, p. 2, en <https://www.philosophia.cl/biblioteca/leibniz/monadologia.pdf>

17 Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1979, p. 231

18 Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro II, Capítulo 1, § 2, p. 83, en <http://escriturayverdad.cl/wp-content/uploads/Filosofia/ENTENDIMIENTO HUMANO.pdf>

que aprendió teóricamente. Incluso el manejo de los números: el niño lo aprende en la escuela desde la representación de ciertos objetos que toman el lugar del número y que el niño va logrando, poco a poco comprender, desde el proceso de abstracción. Esto lo tiene claro Locke. Pero para Leibniz, hay un nivel más profundo de comprensión de la realidad que no es accesible a los sentidos y que exige a la razón humana, un mayor esfuerzo. Hay un sustrato de lo real que implica una cierta creatividad racional para darle explicación, no a modo de juego, sino a modo de un estudio comprometido. La mónada de Leibniz se parece al átomo de Heráclito -por lo que no es nada nuevo- pero reafirma la necesidad de encontrar un elemento que logre unificar la diversidad del universo. Es parte de este mismo esfuerzo que hacemos de acercar dos posturas distintas, pero que se complementan.

EL PROCESO DE CONOCIMIENTO

Para Leibniz las mónadas poseen cierta jerarquía, o sea que no todas son iguales. No todas las mónadas tienen conciencia de su representación y por ello Leibniz las divide en “simples mónadas”, donde sus representaciones son oscuras; luego están las mónadas que poseen sensación y memoria, como las plantas y los animales; y por último están las que tienen plena conciencia de sí (autoconciencia), como el espíritu humano¹⁹. Las mónadas conocen por percepción y apercepción. En el primer caso se adquiere una sensación oscura y confusa. En la apercepción es diferente: hay claridad y conciencia, con cierta colaboración de la memoria. Las primeras son propias de las cosas en general, pero las segundas son propias de las almas. Estas son contenidos puramente inteligibles, propio de las sustancias pensantes. Cabe aclarar que para no caer en el dualismo cartesiano de la *rex extensa* y *rex cogitans*, Leibniz concibe al cuerpo como una forma de manifestarse la mónada²⁰, “El cuerpo que pertenece a una mónada, la cual es su entelequia o alma, constituye con la entelequia lo que se puede llamar un ser viviente...”²¹.

Por su parte Locke piensa acerca de las ideas: “Lo primero que hay que inquirir, pues sobre ellas es: cómo llega el hombre a tener esas ideas”. Y lo responderá en el párrafo siguiente: “Todas las ideas vienen por sensación o por reflexión”²². Los conocimientos, que son las ideas, proceden entonces de la experiencia y esta puede ser de dos clases: por sensación, que implica una percepción mediante los

sentidos externos; o por reflexión, que es la percepción interna de nuestro espíritu y los movimientos de nuestro ánimo. Esta experiencia se transforma entonces en una doble fuente de ideas que Locke llamará simples, y que se alcanzarán por sensación o por reflexión. De todos modos, dirá Locke que en la mente del ser humano están las ideas, pero en su exterior hay algo que tiene el poder de producirlas, que denomina “cualidad”²³.

En este punto llama la atención dos cosas: de Leibniz, la propuesta de las mónadas como principios ordenadores y ordenados de la realidad, tienen una cierta jerarquía que hacen a la comprensión del proceso de conocimiento. Sin duda que coincidiendo con Descartes en la necesidad de un método para que todo sujeto acceda al mismo conocimiento, también da por supuesto que la razón es algo que todo ser humano posee. Pero incluso el mismo cuerpo es una mónada que sumada al alma compone el ser vivo. De Locke, llama la atención que, partiendo de los sentidos, supone como base el mismo cuerpo para que el sujeto pueda experimentar las impresiones, que son las sensaciones y emociones que afectan a alma. De nuevo se nos presenta una cierta complementariedad en ambas propuestas en donde no podemos descartar la realidad que se expresa en Locke, pero que hace también a Leibniz una cierta intelección del proceso de conocimiento. No sólo es el cuerpo, no sólo el alma, ni sólo la razón. Entre estos tres elementos hay una conjugación, una cierta característica que las hace trabajar juntas para poder acceder así a una mejor comprensión de la existencia humana. Si bien hay ideas en la mente, también tenemos la capacidad de producir otras a partir de las nuevas experiencias, que implican un nuevo contenido intelectual que luego se pueden aplicar a la realidad y comprenderla mejor.

LAS IDEAS

A partir de independencia e individualidad de las mónadas Leibniz debe aclarar acerca de su posible comunicación. Incluso lo plantea de manera imposible al afirmar: “Las mónadas no tienen ventanas por las cuales algo pueda entrar o salir...desde fuera, pues, no puede entrar nada en una mónada ni en una sustancia ni un accidente”²⁴. Desde ello se desprende una única posible vía de procedencia de las ideas: desde su mismo interior. Si ellas no pueden ser alteradas o modificadas y a su vez no pueden intercambiar, las ideas se originan por innatismo. “Las ideas tienen su origen -activo- en la propia mente, en la *vis repraesentativa*, que las produce”²⁵. Los contenidos

19 Cfr. Hirschberger, Johannes, *op. cit.*, p. 79-80

20 Pannenberg, Wolfhart, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Trad. de Rafael Fernández de Mururi Duque, Ed. Sigüeme, Salamanca, 1996, p. 180

21 Leibniz, Gottfried, *Op. Cit.*, § 62, p. 17.

22 Locke, John, *Op. Cit.*, Libro II, Capítulo 1, § 2, p. 83.

23 Cfr. Reale, G., Antiseri D., *op. cit.*, p. 435

24 Leibniz, Gottfried, *Op. Cit.*, § 7, p. 2.

25 Marías, Julián, *Historia de la filosofía*, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1979, p. 235

inteligibles del espíritu son entonces las únicas ideas que puede alcanzar el ser humano, que son ideas innatas. Pero estas ideas son puestas en la mente humana desde el principio de la creación de la mónada, que, al enfrentarse a ciertas ocasiones las provocan y aparecen en un acto presente. Son las ideas platónicas y por tanto tienen cierta similitud con la teoría de la reminiscencia: si las ideas están en la mente conocer es recordar²⁶.

Frente a lo afirmado por Leibniz, Locke dirá: “La manera como obtenemos cualquier conocimiento basta para probar que no es innato”²⁷. Para él no existen las ideas innatas ni en el orden teórico ni en el orden práctico (moral), sino también las tendrían los niños a los cuales hay que enseñar a pensar. Para él las ideas son el objeto del pensamiento y entiende por ella todo lo que se piensa o percibe, todo contenido de conciencia. Pero realizará una distinción necesaria: idea es lo que el espíritu percibe de sí mismo, en el intelecto, y cualidad será es el poder de producir una idea en el espíritu. Estas cualidades las divide en primarias que se encuentran en los cuerpos, y las secundarias que son combinaciones de las primarias.

Locke realizará una clasificación de ideas en simples y complejas o compuestas. Las simples las divide en: de sensación, que son externas y provienen de un sentido o varios; de reflexión o introspección, que son internas y como producto del pensar, querer, recordar, etc.; las que incluyen percepciones sensibles y la introspección, como alegría, placer, dolor, etc. A las ideas complejas las separa en: modos, que son las que dependen de otras, subsisten en otras, “...vienen a ser los antiguos accidentes...”²⁸; en substancias, que son las que mantienen unidas a las ideas simples, en una coexistencia incomprensible; de relación, en la cual se dan conexiones de ideas en el intelecto, de comparación, de similitud, en infinitos modos. La memoria colabora en la construcción de las ideas complejas, luego de haber pasado por ella las ideas simples, impregnando su huella, a través de la asociación de ideas. Con ello Locke limita la posibilidad de la metafísica, tema que llevará a Hume a un total escepticismo²⁹.

Quizá sea este punto el más desafiante por la propuesta metafísica de Leibniz que nos exige una reflexión –en principio– poco razonable, si es que buscamos una respuesta exacta. Desde su innatismo propone que las ideas no tienen comunicación entre sí, sino que van manifestándose desde su propia capacidad de autocrearse. Tomando los conceptos metafísicos de Aristóteles, cada idea es en sí en potencia una idea que luego será también en acto, pero que no pueden ser modificadas pues son

independientes. Para Locke las ideas simples que surgen de las impresiones de los sentidos externos, luego pasan por el filtro de los sentidos internos para realizar una serie de conexiones entre ellas, produciendo las ideas complejas. Si bien es claro el influjo exterior, no es menos importante el poder creador de la mente para producir nuevas ideas. Pero si sólo dependiéramos de la experiencia para aceptar problematizar conceptos como “infinito”, “tiempo” o “eternidad”, deberíamos aceptar el innatismo de Leibniz, y la potencialidad de las mónadas.

Hay en este punto – a mi entender– un elemento unificador: la memoria. En Leibniz, siguiendo a Platón, recordar es conocer pues las ideas le son dadas al ser humano; en Locke, la memoria es quien da la seguridad al sujeto de poseer o no en su haber, una cierta cantidad de ideas con la cual puede crear nuevas ideas complejas que explicarán mejor la realidad. En ambos se valora el papel de la memoria, el acto de recordar como seguridad de saber que están caminando firme en el proceso del conocimiento. El problema podría surgir si pensamos que la memoria es una función que, si bien puede entrenarse, tiene sus limitaciones y que se ajusta al proceso de aprendizaje de los sujetos concretos. Si bien reconocemos su potencial, no podemos estar seguros de que todos aprendamos lo mismo pues no todos “memorizamos” o “recordamos” lo mismo, sobre todo, por los propios intereses. Si, en el caso de Locke, todo comienza con la experiencia, creo que es un buen punto para trabajar el papel de la memoria en cuanto aporte a la metafísica filosófica. Si existen entonces realidades extrasensoriales de las que hacemos experiencia, dependeríamos de la memoria tanto para recordarlas como para recrear la realidad.

LAS VERDADES ALCANZADAS POR EL CONOCIMIENTO

A partir de lo visto hasta ahora, Leibniz plantea la posibilidad de alcanzar dos clases de verdades que llama *vérités de raison* y *vérités de fait* (verdades de razón y verdades de hecho). Las verdades de razón son las verdades primeras: “...son aquellas que enuncian lo mismo de sí mismo o niegan el contrario del propio contrario...” (Verdades Primeras). Dicho de otro modo, las verdades de razón expresan la imposibilidad de tener un contrario (ej: A es A, y no puede ser no-A), pero esta posibilidad parte del único intelecto capaz de pensarlo y producirlo y hacerlo pensar por el intelecto humano: Dios. Estas verdades descansan en la mente de Dios y son, sobre todo, los principios de identidad, de no contradicción y de tercero excluido³⁰. Son las

26 Cfr. Hirschberger, Johanes, *op. cit.*, p. 93-94

27 Locke, John, *Op. Cit.*, Libro I, Capítulo 2, § 1, p. 21.

28 Cfr. Hirschberger, Johanes, *op. cit.*, p. 117.

29 Cfr. Marías, Julián, *op. cit.*, p. 247

30 Cfr. Reale, G., Antiseri D., *op. cit.*, p. 406

verdades necesarias pues no pueden no ser y por ello, son a priori, anterior a cualquier experiencia, y también eternas, pues pertenecen a Dios. Distintas serán las verdades de hecho que implican un fundamento a partir del principio de razón suficiente. Son verdades contingentes cuyo contrario no es imposible, o sea, que estas verdades podrían también no ser.

Locke planteará las verdades alcanzadas por el conocimiento a manera de grados. Cada uno de esos grados posee un valor de verdad que el ser humano puede o no alcanzar por acuerdo o desacuerdo de ideas. En primer lugar, colocará a la intuición por la cual poseemos una evidencia inmediata de la existencia. Al ver algunas ideas juntas el espíritu percibe su verdad, conociendo de modo claro y cierto. Incluso, siguiendo a Descartes, si dudo de ella, el dudar me da seguridad de la existencia en la conciencia. En segundo lugar, coloca a la demostración que también es por intuición, pero no inmediata, sino con la ayuda de ideas intermedias que conforman el razonar. Esto implica una cadena de intuiciones que enlazan ideas de forma oportuna. Con ello afirma Locke la existencia de Dios. Y por último colocará el conocimiento sensitivo, como el tercer grado de certeza. Es la posibilidad de conocer los seres finitos particulares, las cosas externas, pero siempre que estén ante nosotros. La idea de un objeto en la mente no justifica su existencia real, puede ser un recuerdo. Por eso la demostración se fundamenta de forma que hay un acuerdo entre la idea y un objeto, en un tiempo presente, actual.

No podemos pretender llegar a alguna conclusión sobre el tema de la verdad, pero no por eso abandonar la idea de problematizarlo a partir de las propuestas de nuestros dos filósofos. Según Leibniz, es Dios quien le da al hombre ciertas verdades que él llama “de razón”, que son las primeras en el orden de la realidad, que no admiten contrariedad y por ello existen solamente en Dios. No niega el alcance de ciertas verdades particulares, pero que –al menos pareciera– por ser falibles de tener verdades contrarias, son de menor calidad. Por aquí camina el idealismo: una verdad única y perfecta solo existe en las ideas de Dios, no en la realidad. Esto conviene a Locke, de alguna manera, para afirmar el alcance de verdades parciales a partir de la experiencia y la actividad propiamente racional. Esto hace que la mayoría de nosotros, podamos aceptar de mejor manera la propuesta lockeana, pues todos nos vemos necesitados de alcanzar ciertas verdades que sostienen la misma existencia, la individual en primer momento, pero también la comunitaria. Incluso en la creencia de la existencia de Dios necesita del consenso de otros para reafirmar la propia verdad alcanzada.

CONCLUSIONES

Habiendo observado algunos puntos de la teoría del conocimiento de Leibniz a la luz y en comparación con la teoría del conocimiento de Locke queremos esbozar algunas ideas a modo de conclusión. Es entendida la necesaria aclaración posterior a los dos filósofos que realizará Kant, ya que son dos extremos peligrosos, pero que de alguna manera se complementan. Por un lado, no se puede negar el conocimiento a partir de la experiencia de los sentidos, ya afirmada por Aristóteles, y por ello, nos provocan las afirmaciones de Leibniz. Pero se lo entiende en función de los antecedentes que lo precedieron, sobre todo el influjo de Descartes. De todos modos, nos merece respeto y admiración por su intento de conciliación de la filosofía anterior a él en conjunto con los avances de la modernidad, también demostrada en su intento por superar el dualismo cartesiano. Él le devuelve a la substancia una unidad necesaria que, de alguna manera, es el mismo principio o *arjé*, buscado por los filósofos de la naturaleza griegos. La mónada quizá sea motivo de un posible estudio actual, ya que experimentamos la necesidad de una vuelta a un principio unificador del universo, que dé cuenta de las diversas conexiones existentes.

Por otro lado, Locke nos cuestiona en función de la imposibilidad de una metafísica tan necesaria en esta época, en la cual abundan los ejemplos de manifestaciones de realidades diversas, que exceden todo punto de partida experiencial. La base científica que provee el empirismo al universo entero, no puede dejar de lado la dimensión espiritual del hombre, que muchas veces dan sentido de vida. Pero también nos interpela la subjetividad propuesta a nivel moral. Si no hay principios metafísicos y universales, los seres humanos actúan en función de su propia voluntad, para lo cual se deja en libertad de acción. Esto le da la oportunidad de actuar según la conveniencia de cada uno, haciendo peligroso el convivir humanos. Es una ética utilitarista y eudemonista³¹, donde también la dimensión religiosa queda separada de la dimensión social. El ser humano queda supeditado a otros en su libertad de creer o no, pero –como lo ha demostrado la historia en la preeminencia del posterior positivismo– ha ido quitando la dimensión religiosa del mismo estudio antropológico. Es necesario contrarrestar aún hoy la tesis lockeana de la inexistencia metafísica, si queremos rescatar al ser humano de caer en una ignorancia que implica una caída metafísica desde el lugar que ocupa en el cosmos.

Para seguir leyendo:

*Cabañas, Leticia, El concepto de infinito en Leibniz y Locke, <https://philarchive.org/archive/TIPL0H>
 * Lorenzo Rodríguez, Ángel M., El conocimiento

innato en Locke y Leibniz, <https://idus.us.es/handle/11441/45795>
 * Aarsleff, Hans, Leibniz on Locke on Language, <https://www.jstor.org/stable/20009134?seq=1>

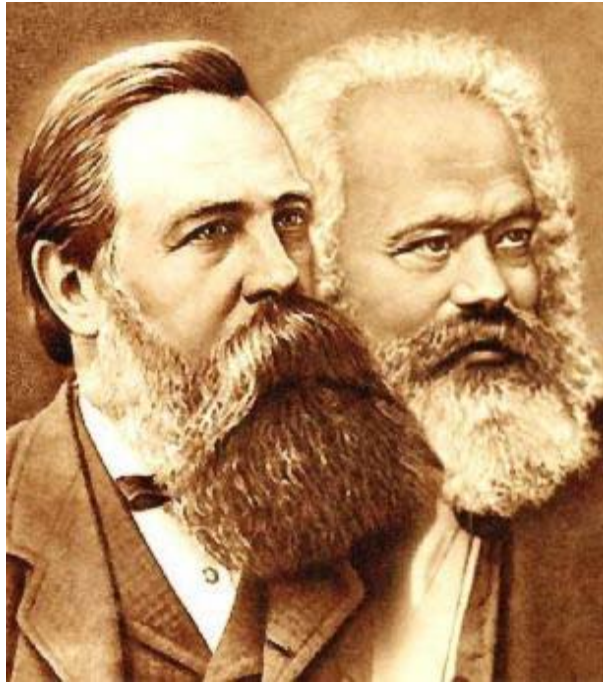
Bibliografía

Brugger, Walter, Diccionario de filosofía, Trad. de José María Vélez Cantarell, Ed. Herder, Barcelona, 1962.
 Fernandez, Clemente, Los filósofos modernos, Tomo I: Descartes – Kant, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1976.
 Hirschberger, Johannes, Historia de la filosofía, Tomo II: Edad Moderna, Edad Contemporánea, Trad. de Luis Martínez Gómez, S. I., Ed. Herder, Barcelona 1982.
 Marías, Julián, Historia de la filosofía, Biblioteca de la Revista de Occidente, Madrid, 1979.
 Pannenberg, Wolfhart, Una historia de la filosofía desde la idea de Dios, Trad. de Rafael Fernández de Mururi Duque, Ed. Sígueme, Salamanca, 1996.
 Reale, G., Antiseri D., Historia del pensamiento filosófico y científico, Tomo II: Del Humanismo a Kant, Ed. Herder, Barcelona, 1995.
 Leibniz, Gottfried (1713-1715), La monodología, Edición electrónica, <https://www.philosophia.cl/biblioteca/leibniz/monadologia.pdf>
 Leibniz, G. W. (1986). Discurso de metafísica. Edición de Julián Marías. Alianza Editorial, Madrid.
 Locke, John, Ensayo sobre el entendimiento humano, <http://escriturayverdad.cl/wp-content/uploads/Filosofia/ENTENDIMIENTO HUMANO.pdf>



Diego Pereira Ríos, 40 años, uruguayo. Profesor de Filosofía y Religión en Enseñanza Media. Maestrando en Teología Latinoamericana en la UCA de El Salvador. Miembro de Amerindia Uruguay, escritor colaborador en Revista Umbrales, editor en Ariel Revista de originales de Filosofía, miembro de la RED CREA Cómplices Pedagógicos para América Latina. Autor del libro “La fuerza transformadora de la esperanza” (Nueva Visión, 2016).

Recibido: 19/5/2020. Aprobado 23/5/2020. Visto Bueno: 3/7/2020.



DOS CONCEPTOS DE IDEOLOGÍA EN MARX

Gustavo Robles

grobles@fahce.unlp.edu.ar

En el presente trabajo se pretende discutir dos conceptos de ideología en la obra de Karl Marx, que son centrales en las discusiones contemporáneas sobre este concepto. Se analizará, en primer lugar, un concepto subjetivo-epistemológico presente en *La ideología alemana* que entiende a la ideología como falsa conciencia y, en segundo lugar, un concepto objetivo-ontológico presente en el primer tomo de *El capital* que entiende a la ideología como abstracción objetiva. De ese modo, se analizarán las dimensiones epistemológicas, ontológicas y políticas de ambos conceptos con el fin de repensar ciertas herramientas para una crítica de las ideologías.

Palabras clave: Ideología. Marx. Crítica. Idealismo. Materialismo.

TWO CONCEPTS OF IDEOLOGY IN MARX

The present paper aims to discuss two concepts of ideology in the work of Karl Marx, which are central in the contemporary discussion on this concept. In the first place, we will analyze a subjective-epistemological concept in *The German Ideology* that understands ideology as false conscience and, in second place, an objective-ontological concept in the first volume of *Das Kapital* that understands ideology as an objective abstraction. Thus, the epistemological, ontological and political dimensions of both concepts will be considered in order to rethink conceptual tools for a critique of ideology.

Keyword: Ideology. Marx. Critique. Idealism. Materialism.

INTRODUCCIÓN

En el presente trabajo voy a acudir a Karl Marx para discutir dos conceptos de ideología que atraviesan toda la tradición de la *Ideologiekritik*, me refiero a un concepto subjetivo-epistemológico y a un concepto objetivo-ontológico de ideología. Para llevar a cabo esta discusión me remitiré a dos textos célebres de Marx como son *La ideología alemana*, escrita junto con Friedrich Engels, y al primer tomo de *El capital*.

Si bien en otros lugares de su obra Marx formula importantes apreciaciones sobre la crítica de la ideología (por ejemplo, en el Prólogo de su *Introducción a la Crítica de la Economía Política*, en los *Manuscritos de París*, en la *Crítica a la Filosofía del Derecho de Hegel*, en la Introducción a los *Grundrisse*), considero que los dos textos seleccionados muestran de forma más clara las distinciones que deseo discutir. De ese modo, intentaré mostrar el pasaje desde un concepto

subjetivista que concibe a la ideología como “falsa conciencia” en *La Ideología Alemana* hacia un concepto estructural del fenómeno ideológico como “abstracción real” en *El Capital*.

El concepto de ideología se remonta a los tiempos de la Revolución Francesa a partir de lo que se conoció como la escuela de los “ideólogos”. Fue el principal representante de esta escuela, Antoine Destutt de Tracy, quien acuñó el término “ideología” para designar a la ciencia que debía estudiar el funcionamiento de las ideas en la mente de los individuos como herramienta de reforma social y de combate contra el oscurantismo y los prejuicios. En línea con la crítica de Hume a las ideas de causalidad y sustancia y con la crítica de Locke a las ideas innatas, para los ideólogos no había más ideas legítimas que la que los hombres extraían de la experiencia empírica, por lo que se oponían a toda forma de metafísica y a cualquier conocimiento sin correlato sensorial. Sobre la confianza de que la verdad de su teoría garantizaría la justicia de un orden social y la felicidad de los individuos, los ideólogos comenzaron a intervenir en la vida pública a partir de diversos programas de educación popular desde el *Institut Nationale*. Si bien en un momento la práctica de los ideólogos parecía ir en consonancia con los ideales napoleónicos, tras el giro despótico de Napoleón las fricciones comenzaron a surgir. Finalmente, cuando el poder político comenzó a considerarlos como sospechosos fueron denunciados como enemigos del Estado y responsables de las desgracias de la política imperialista de Francia en Rusia. Napoleón llegó incluso a acusarlos en un discurso de practicar “una metafísica difusa” incapaz de motivar el corazón de las personas y de conectar con la tradición del pueblo (Barth K., 1951: 2-28). El sentido peyorativo del concepto de ideología como una “metafísica difusa” surge así de forma muy temprana en esta disputa y es el que heredará Marx en su crítica a los neo-hegelianos y que voy a discutir a continuación.

LA IDEOLOGÍA COMO FALSA CONCIENCIA

Con *La Ideología Alemana* aparecerá el concepto de ideología por vez primera en la obra de Marx portando un sentido que cobró celebridad, el de falsa conciencia. En este texto se siente ya una ruptura con el lenguaje neo-hegeliano de sus obras anteriores. En los *Manuscritos Económicos-Filosóficos* de 1844 el concepto crítico central era el de alienación (*Entfremdung*), que a su vez dependía de un concepto de ser de la especie (*Gattungswesen*). Para Marx la alienación de la naturaleza humana era el resultado de relaciones sociales basadas en la propiedad privada de los medios de producción que obligaban al trabajador a instrumentalizar su esencia humana con el fin de

asegurar su subsistencia. Esto provocaba que los productos y el proceso de su trabajo se le volvieran algo extraño y hostil y que sus relaciones sociales y su misma esencia se le enfrentaran como algo ajeno. Este diagnóstico le planteará a Marx el siguiente interrogante: “¿cómo es que llega el hombre a enajenarse, a alienarse de su trabajo?, ¿cómo es que se funda esta alienación en la esencia de la evolución humana?” (Marx K., 2004: 119). Rápidamente Marx se dará cuenta de que para dar una respuesta a esto las herramientas de la antropología filosófica eran insuficientes.

Es así que, tras entablar amistad con Engels ese mismo año, comienza a leer a los economistas ingleses, lo que le permite plantear el problema de la enajenación como explotación en el marco ya no de una antropología, sino de una teoría de la historia. El primer itinerario de este trayecto teórico será *La Ideología Alemana* escrita con Engels en Bruselas en el invierno de 1845-46, aunque recién publicada en 1932 en la Unión Soviética por David Riazanov. Esta obra constituye un ajuste de cuenta con toda la tradición de la izquierda hegeliana en la que se había formado el mismo Marx. Es en ese marco que Marx y Engels darán vida, sin una intención sistemática sino polémica, a un concepto que hará historia, el concepto de ideología. Para ver de qué se trata dicho concepto vale la pena comenzar con esta famosa cita de la Introducción a tal obra que contiene ya los principales ejes de la discusión:

Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc. Pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como en una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico. (Marx-Engels, 2005: 26)

Al contrario de lo que ocurre en la filosofía idealista, Marx y Engels intentaron aquí “ascender de la tierra al cielo” (2005: 15); es decir, no se podía ya partir de lo que los hombres y mujeres dicen, se representan o imaginan, ni tampoco del ser humano predicado, pensado, representado o imaginado, para llegar finalmente al ser humano de carne y hueso como última estación. Se debía partir, por el contrario, del ser humano que realmente actúa desde su proceso de vida real, para desde allí exponer el desarrollo de los reflejos ideológicos como un eco de este proceso de vida. Bajo el concepto de “ideología” será considerado

aquí todo lo que queda confinado al “dominio del pensamiento puro”, y que hace depender, por ejemplo, la historia de la idea de Historia, la vida real de los hombres de la idea metafísica del Hombre. La crítica de la ideología que aquí tenemos no es una teoría sensualista como en los orígenes franceses de la problemática, no se trataría de extirpar las ideas, los prejuicios y las pasiones que obstruyen el desarrollo de la razón de los individuos, sino que se dirige la mirada a las condiciones históricas que están en la base del engaño, con la crítica de la ideología se trata de buscar las causas de la deformación ideológica en las condiciones de la vida social. Las ilusiones sociales están presentes en la vida práctica, y ya no se trata de intentar cambiar esa situación modificando el modo en el que los hombres piensan como creían los ideólogos franceses, o realizar una crítica filosófica de las ideas como los críticos neo-hegelianos. Para Marx y Engels se trata ahora de la transformación de las condiciones prácticas en las que viven los hombres y mujeres para, recién desde allí, modificar sus ideas falsas.

Es importante aclarar que con el concepto de ideología Marx y Engels aluden a una discusión con los jóvenes hegelianos; por lo tanto, lo que tenemos aquí es fundamentalmente un término polémico antes que una categoría de análisis. Ya en el “Prólogo” a esta obra Marx había realizado una sugerente parodia del modo de pensar de los neo-hegelianos al compararlos con cierto “hombre listo” que consideraba que la fuerza de gravedad era una idea, de modo que “tan pronto como se la quitase de la cabeza ... quedaría sustraído al peligro de ahogarse” (Marx & Engels, 2005: 12). El problema de este “hombre listo” idealista estaba no sólo en que consideraba a las ideas como autónomas de la realidad, sino en que las consideraba como la causa de lo real, de modo que para modificar la vida de las personas bastaría con modificar lo que estos piensan. Por el contrario, para Marx y Engels, no se trata ya de reducir un pensamiento a otro, como en Feuerbach, quien reducía la religión al pensamiento de la esencia del ser humano, sino de salir directamente de ese plano, de analizar las relaciones estructurales entre la forma de conciencia y las condiciones materiales en las que esa conciencia se produce.

Aquí la ideología se rige por la oposición entre lo imaginario y lo real, entre la praxis y la representación. Sin embargo, el problema no es tanto la existencia de este plano de representaciones, sino más bien que nos olvidamos de que esas representaciones son producidas, que no son causa sino efecto de un proceso que ocurre en el plano de la praxis. Ricoeur sugiere que la crítica marxiana realiza aquí “una inversión de una inversión puesto que procede tomando todas esas entidades que fueron falsamente proyectadas hacia arriba –lo eterno, lo

lógico, lo trascendente, lo abstracto, lo divino- y reduciendo esas proyecciones a su base inicial” (Ricoeur P., 2001: 71). Esta doble inversión concibe a la ideología como una construcción artificiosa que tiende a volverse autosuficiente y que, por eso, necesita ser dismantelada mediante una nueva inversión conceptual para restablecer la primacía de la praxis real. Titus Stahl explica este proceso ideológico de inversión y naturalización como una “convicción de segundo orden, es decir una convicción sobre el estatuto de otras convicciones”, cuyas “diferenciaciones no pueden ser tematizadas adecuadamente de forma interna”, es decir, que no pueden ser puestas en cuestión desde su propio nivel porque no son capaces de autorreflexión (Stahl T., 2013: 253). Si bien esta visión internalista sirve para describir el funcionamiento de la ideología, no hay que olvidar que en la presentación de Marx y Engels lo ideológico está determinado por la oposición pensamiento-realidad, siendo el segundo término el que explica al primero. Para ellos la ideología provoca una inversión no sometida a voluntad, es decir, hace aparecer lo que es fundado como fundante, el efecto como causa, el pensamiento como realidad y la realidad como construcción del pensamiento.

En primer lugar, la analogía parece indicar que la ideología no tiene sustancia propia, sino que es simple reflejo y proyección. En ese sentido la ideología sería un conjunto de “formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres”, de “sublimaciones necesarias del proceso material real” (Marx-Engels, 2005: 26). Para Marx y Engels la ideología no tiene valor propio, es simplemente algo que se disuelve en el plano de la realidad, cuya evolución es derivada siempre, nunca autónoma. Pero si la ideología es un producto de la conciencia, esto no significa que no tenga su necesidad. Para los autores, la autonomización ideológica de la esfera intelectual es el resultado de un proceso histórico anclado en la división entre trabajo intelectual y trabajo manual: la plusvalía generada en determinado estadio del desarrollo social permite sostener un estrato de individuos dedicados a la producción intelectual y exonerados del trabajo material. Estos individuos afortunados son los ideólogos que crean la ilusión de una independencia absoluta del pensamiento y del aspecto fundante de sus ideas. Esto implica que la ruptura entre idea y realidad es en algún sentido “verdadera” en tanto está anclada en un proceso histórico efectivo; el problema está cuando creemos que esas ideas son autónomas en virtud de su propia esencia, que son autónomas *per se*. Aquí aparece un juego entre lo externo y lo interno de la ideología sumamente interesante: la externalidad del pensamiento con respecto a la realidad es interna al desarrollo de esa misma realidad. Sólo en el desarrollo histórico las ideas pudieron conseguir una relativa

independencia de ese mismo desarrollo histórico.

Un punto especialmente problemático de esta concepción de la ideología es el uso de la metáfora de la “cámara oscura” ya que sugiere que la conciencia registra pasivamente las impresiones que le provienen del mundo sensorial. Como muchos críticos han señalado, es en este punto que el análisis de la ideología de Marx y Engels cae en una suerte de “ficción objetivista” según la cual la realidad, la historia y la praxis social podrían ser conocidas de forma directa si solamente invertimos la “cámara oscura”. Para Raymond Williams aquí está el origen de la “teoría del reflejo” que considera, por ejemplo, las artes y las ideas como nada más que un reflejo o una sublimación de una estructura económica objetiva previa (Williams R., 2009: 86). Acierta Williams cuando rechaza este concepto de la ideología por ser incapaz de dar cuenta de alguna forma de eficacia práctica en el modo de organizar la experiencia de los sujetos. La ideología en esta imagen es concebida como una quimera, una fantasía producida por un pensamiento defectuoso que invierte la realidad y naturaliza esa inversión, un “empirismo invertido” que, en lugar de derivar las ideas de la realidad, deriva la realidad de las ideas (Eagleton T., 2005: 109). Debido a esta pasividad de las ideas este concepto de ideología no puede concebir el carácter creativo de las construcciones intelectuales, su capacidad para asignarle sentido a la vida de los individuos.

El modelo de la cámara oscura tendría entonces estos dos problemas: por un lado, cae en una ficción objetivista que confía en la posibilidad de un acceso directo al mundo y, por otro lado, representa un empirismo invertido que no puede dar cuenta del carácter activo de las ideas, por ejemplo, inculcando virtudes o formas de obediencia en las personas. Estos problemas con el concepto de ideología llevarán a que numerosas corrientes y autores propongan reemplazarlo por conceptos como hegemonía, discurso, prácticas, etc. Entre las críticas más célebres a este concepto se encuentra, por ejemplo, la de Michel Foucault quien propone abandonar el concepto y hablar de discursos ya que ve en esta noción de ideología tres grandes problemas: su idea de verdad objetiva, su referencia a una idea metafísica del sujeto y su reduccionismo economicista (Foucault M., 2004: 185). Otra crítica célebre es la ya comentada de Raymond Williams, quien también alienta a abandonar ese concepto y reemplazarlo por el concepto de hegemonía ya que “lo que resulta decisivo no es solamente el sistema consciente de ideas y creencias, sino todo el proceso social vivido, organizado prácticamente por significados y valores específicos y dominantes” (Williams R., 2009: 149). Esto sólo por nombrar alguna de las críticas más notorias al concepto de ideología.

Pero tal vez muchos de estos problemas radican en que Marx está discutiendo con una particular forma ideológica como es la del idealismo y no desarrollando una teoría general de las ideologías; después de todo la metáfora de la “cámara oscura” es una metáfora y no una teoría. En el idealismo, entonces, la ideología se configura sobre la base de una “inversión” de la realidad, en el que el orden de las ideas es considerado como independiente y fundamento del mundo real. Por supuesto que no se puede pensar que toda ideología tiene la forma del idealismo alemán, pero sí que toda ideología es en buena medida idealista en tanto deja a la sombra el plano de las contradicciones reales en función de las determinaciones teóricas. Lo interesante es que esta modulación idealista de la ideología incluye para Marx también una dimensión política. Esto queda claro con la famosa frase según la cual “las ideas de la clase dominante son las ideas dominantes en cada época, o dicho en otros términos, la clase que ejerce el poder material dominante en la sociedad es, al mismo tiempo, su poder espiritual dominante”, ya que “las relaciones que hacen de una determinada clase la clase dominante son también las que confieren el papel dominante a sus ideas (Marx & Engels, 2005: 50-51).

Es decir, aquí la ideología está lejos de ser concebida sólo en un sentido intelectual sin referencia a una actividad práctica, sino que son ideas que determinan el modo en el que las relaciones sociales se aparecen ante los individuos y así condicionan su posición en esas mismas relaciones sociales. Si bien, no estamos ante el sentido gramsciano de la ideología como articuladora de relaciones sociales, sí hay un concepto de ideología que permite pensar cierta eficacia en la generación de un mundo social y de relaciones prácticas en términos de clases sociales. Por lo tanto, realizar una crítica de las ideologías no será sólo desentrañar las argucias epistemológicas que se llevan a cabo e invertir los términos, sino también poner en claro el conjunto de intereses escondidos y su vinculación con determinadas clases sociales y con determinado ordenamiento del poder. La crítica de la ideología adquiere aquí un sentido político al poner de relieve que una ideología es una forma determinada de legitimación, en el que la clase que asciende al poder “se ve obligada, para poder sacar adelante los fines que persigue, a presentar su propio interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad” (Ibíd.: 51). De modo que las ideologías son universalizaciones y racionalizaciones de los intereses dominantes en una sociedad dada.

Lo que hace la ideología es entonces universalizar un interés particular para legitimar así determinada forma de dominio social. Pero las formas en que se realiza esta racionalización no es directa ni obvia, o como dice Ricoeur: “Si decimos que el

racionalismo representaba en el siglo XVIII los intereses de la clase que estaba llegando a su auge, la burguesía, no podemos deducir de esta afirmación las diferencias que presentan Descartes, Spinoza y Kant” (Ricoeur P., 2001: 132). El problema de la crítica de la ideología es cómo conjugar el significado epistemológico de la ideología (basado en el antagonismo pensamiento-realidad) con su significado político (basado en el antagonismo de clase) ya que, como dice Eagleton, “no hay razón para suponer que todas las clases dominantes tengan que articular sus intereses de forma tan especulativa” (Eagleton T., 2005: 113). Es decir, no hay razón para suponer que el significado político de un dominio de clases determine el valor epistemológico o la forma de una ideología específica. Eso significa que, si se supera el carácter específico que presenta la ideología idealista que Marx y Engels analizan, el problema epistemológico persistirá: la ideología seguiría siendo el lugar de alguna deformación epistémica. Pero también a la inversa surge un problema cuando constatamos que no hay necesidad de que el valor epistemológico de la ideología determine su significado político, ya que no toda metafísica está al servicio de un dominio de clase, no toda idea especulativa tiene como función el mantenimiento de un determinado orden social.

La ideología es pensada en *La Ideología Alemana* como engaño o “falsa conciencia” en el marco de una configuración social específica, pero por más que ese engaño sea provocado por la realidad social, el concepto de ideología que ofrecen Marx y Engels no se ha apartado de las posiciones idealistas en la medida en que supone una diferencia ontológica entre realidad y pensamiento. Marx y Engels siguen presos de un esquema idealista sólo que invertido ya que no pueden ver que las ideas mismas son parte de la realidad, que las ideologías son constitutivas en la reproducción de la praxis social. La economía o las fuerzas productivas necesitan ideas y valores, no sólo para ser comprendidas, sino también para funciones tan básicas como generar motivación entre los trabajadores, para inculcar lazos cooperativos, para fomentar confianza en los contratos, para inculcar disciplina, para justificar las órdenes y las jerarquías sociales, etc. La praxis material, los intereses de clases y la ideología no son externos unos de otros, sino consustanciales y mutuamente necesarios, pero esto es algo que este concepto de ideología no ayuda a pensar. Aunque insuficiente y con problemas, esta crítica a la ideología idealista todavía puede ser productiva en determinadas discusiones como, por ejemplo, en esa opinión tan extendida que sostiene que la educación o la cultura son la base de toda transformación o progreso social. La crítica de la ideología podría mostrarnos en este caso que en tal afirmación existe una autonomización de la educación

o de la cultura que no considera, por ejemplo, sus condiciones económicas o deja de lado aspectos como su democratización, el acceso desigual a los bienes, las diferencias de capital, etc.

Una vez expuesto el concepto de ideología como falsa conciencia pasemos ahora al segundo concepto de ideología en Marx que deseo discutir.

LA IDEOLOGÍA COMO ABSTRACCIÓN SOCIAL

Ahora discutiré un concepto que, si bien no es denominado por Marx como ideología, sí es central para entender la problemática ideológica ya que alude a una ruptura estructural entre la forma en la que la sociedad se presenta y la forma en la que los sujetos la experimentan, me refiero al concepto de fetichismo que aparece en el Primer Libro de *El Capital* publicado en 1867. Este análisis será fundamental ya que influirá en un modo de concebir a la ideología en términos de una teoría de la racionalidad, como se verá en el siglo XX con la obra de Lukács o de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Esta forma de pensar la ideología no será ya en una discusión con el idealismo, sino en el marco de una teoría materialista de la sociedad capitalista a partir de un análisis del valor. La ideología no será aquí una forma de conciencia opuesta a la realidad, sino parte estructural de la misma realidad, no un engaño subjetivo sino una falsedad objetiva. Ya en el primer capítulo de *El Capital* con el análisis de la mercancía hay un cambio de perspectiva: al comenzar el análisis con la forma mercancía Marx deseaba partir de lo más concreto, sencillo y cotidiano para mostrarlo como algo endiablidamente complejo, como el resultado de un engorroso proceso social y cognitivo que Marx denomina “abstracción objetiva”

Al considerar la mercancía, ésta se nos aparece como algo útil, como algo exterior que sirve sin mayor complejidad para la satisfacción de nuestras necesidades materiales. Esto es lo que Marx denomina “valor de uso” y que representa el cuerpo mismo de la mercancía que “se efectiviza únicamente en el uso o en el consumo”. Esta dimensión natural de la mercancía es el “contenido material de la riqueza” (Marx K., 2002: 44). Pero Marx reconoce además en la mercancía otra faceta de carácter social: el valor de cambio, su carácter cuantitativo y relacional, es decir la forma en que la mercancía es intercambiada por otras mercancías. El asunto es que esta propiedad de ser intercambiada se nos aparece a primera vista como algo contingente, no esencial, pero es justamente esto lo que nos va a revelar la objetividad social de la mercancía. Esto sale a la luz cuando consideramos que estas mercancías para ser intercambiadas necesitan algo que les sea común como patrón de ese intercambio, algo que las mercancías guarden en común y por medio del cual puedan ser valorizadas.

Marx, siguiendo a los economistas ingleses, ve este factor común de todas las mercancías en su producción o, mejor dicho, en el trabajo necesario para producirlas.

Pero lo que distingue el planteamiento de Marx es que éste observará que en el intercambio prevalece el valor de cambio por sobre el valor de uso y que eso determina que se haga abstracción “de las diversas formas concretas de esos trabajos implicados [...] reduciéndose en su totalidad a trabajo humano indiferenciado, a trabajo abstractamente humano” (Ibíd., 47). De ese modo, en el intercambio lo que queda como fuente del valor es sólo una “objetividad espectral, una mera gelatina de trabajo humano indiferenciado” (Op. cit.). Es decir, algo tiene valor (valor de cambio) porque en él está objetivado un trabajo, pero para medir ese trabajo objetivado es necesario cuantificarlo en “tiempo de trabajo socialmente necesario” que, a su vez, corresponde a la cantidad de tiempo necesario para producir determinado valor de uso con las potencialidades productivas existentes en una sociedad determinada en un momento determinado. En la constitución del valor de una mercancía está operando una abstracción del carácter determinado del trabajo, que sólo subsiste como gasto de fuerza de trabajo abstracta. Pero lo que produce esta abstracción “es un proceso social que se desenvuelve a espaldas de los productores, y que por eso a estos les parece resultado de la tradición” (Ibíd.: 55). En este proceso ciego no sólo se hace abstracción del carácter útil de los productos del trabajo, sino también de los trabajos mismos convirtiéndose todo en una “gelatina homogénea de trabajo” (Op. Cit.). Es este proceso de abstracción (de trabajo concreto en trabajo abstracto) lo que se realiza en el sencillo acto del intercambio mercantil y lo que nos develará todo el proceso de constitución ideológica de lo social.

Existe en la producción de mercancías, por lo tanto, un mecanismo oculto a los actores que produce una abstracción históricamente creada y una cuantificación de lo concreto. Así, el mercado, como espacio de intercambio de las mercancías, funciona como un espacio de extensión de esas operaciones cuantitativas. En el proceso de mercantilización se produce una serie de movimientos que pueden resumirse en que “las relaciones entre los productores, en las cuales se hacen efectivas las determinaciones sociales de sus trabajos, revisten la forma de una relación social entre los productos del trabajo” (Ibíd.: 88). Lo que aquí se describe es un proceso de reificación similar al analizado en los *Manuscritos*, pero si en el joven Marx el análisis iba del objeto al sujeto (desde la propiedad privada de los medios de producción hacia la alienación del trabajador), ahora el camino va desde el sujeto al objeto (desde la producción del trabajador a la objetivación del producto). Este movimiento es importante porque Marx está pensando

aquí la constitución de la objetividad social a partir de la actividad de producción. El análisis que partía de lo más concreto a lo más abstracto –desde la mercancía como valor de uso hacia la mercancía como fantasmagoría en su forma valor de cambio- se repite nuevamente cuando se pasa del trabajo productor de cosas útiles a la objetividad social abstracta. A Marx lo que le interesa entonces es el modo de constitución de la objetividad social a partir de la lógica del intercambio que se realiza como un proceso de abstracción constante y universal.

Lo relevante aquí es que este carácter fetichista no tiene su origen en la conciencia de los sujetos, sino “en la peculiar índole social del trabajo que produce mercancías” (Marx K., 2002: 89). Parece como si el procedimiento propio de la ideología fuera todavía la inversión, pero tal inversión es aquí objetiva, es decir funciona en la misma estructura de la sociedad y no en una percepción distorsionada de la realidad social. Es la realidad social capitalista la que se encuentra distorsionada e invierte estructuralmente los términos. La ideología pasa a convertirse en el modo mismo de funcionamiento de la sociedad, que no puede evitar ser ideológica y distorsionar las cosas; es la objetividad la que produce la ideología y no ésta la que crea alguna forma de objetividad de modo idealista. La ideología tampoco es la deformación de una conciencia burguesa, sino la deformación de la misma sociedad burguesa. En la generación de valor es la objetividad social la que se construye ideológicamente y provoca que esa sociedad se fragmente y ya no pueda ser aprehendida como totalidad. La expansión del principio de la mercancía atomiza las relaciones sociales cuando las transforma en relaciones entre cosas y así surge uno de los efectos ideológicos por antonomasia: la sociedad se presenta ante los individuos como un “segunda naturaleza”.

El punto central aquí es la abstracción objetiva que se produce en el intercambio mercantil. El producto del trabajo concreto sólo alcanza realidad en tanto entra en una relación de intercambio, pero esta relación debe operar un efecto alquímico sobre ese producto en la medida en que abstrae su valor de uso, y lo convierte en mercancía, en cosa autónoma susceptible de ser intercambiada: “La igualdad de trabajos *toto coelo* diversos sólo puede consistir en una abstracción de su desigualdad real, en la reducción al carácter común que poseen en cuanto gasto de fuerza humana de trabajo, trabajo abstractamente humano” (Marx K., 2002: 90). Aquí se ve claramente que Marx produce una fundamental equivalencia conceptual entre objetividad, abstracción, homogeneidad e intercambiabilidad: algo es socialmente objetivo sólo en la medida en que sean abstraídas sus determinaciones singulares y se presente de modo homogéneo con el resto, pero esto sólo será posible en tanto sea susceptible de

intercambio, a la vez que algo sólo puede ser intercambiado en tanto sea homogéneo y esté inserto en una red social, es decir en tanto sea objetivo.

Ahora bien, dada esta equivalencia conceptual entre objetividad social, abstracción e intercambio mercantil se hace visible que la realidad capitalista es ideológica porque toda producción humana adquiere objetividad cuando entra en una relación de intercambio que determina su abstracción. De ese modo, la propia actividad aparece como sujeta a unas leyes abstractas de las que no es posible evadirse porque está presente en cada acto de intercambio mediado por el valor de cambio. Así, ideológica no es la conciencia falsa sino la práctica ciega necesaria del intercambio mercantil: la ideología se reproduce porque los hombres y mujeres “no lo saben, pero lo hacen” (Marx K., 2002: 91). El problema es que este comportamiento fetichista sólo puede ser superado mediante una transformación del modo de producción de fetiches y no solamente mediante una inversión de nuestras ideas. Si en *La Ideología Alemana* lo opuesto a la ideología era la realidad, ahora en *El Capital* es la realidad lo ideológico y lo opuesto es, en todo caso, la ciencia pero que ya no tiene el poder de anular la eficacia de la ideología. Podemos decir entonces que la ideología de la sociedad burguesa no es falsa con respecto a una situación real -como en *La ideología Alemana-*, sino más bien verdadera con respecto a una situación falsa. La falsedad ideológica, en todo caso, reside en la limitación de no poder penetrar en el mundo cosificado, en no poder comprender sus conexiones, su génesis y nuestra implicación en él. La atomización y abstracción de este modo de ideología provoca la imposibilidad epistemológica de lograr una mirada comprensiva, de establecer un punto por fuera de lo ideológico que pueda someterlo a crítica. La ciencia sólo nos indica cómo funciona, pero no nos libera de sus poderes ni nos coloca afuera de sus redes.

Será este segundo significado el que tendrá una mayor influencia en la tradición de la crítica de las ideologías. Por ejemplo, dentro del marxismo occidental podemos considerar los formidables análisis de las formas sociales y culturales de la reificación a partir de la expansión del fetichismo de la mercancía de György Lukács (Lukács G., 2009). En la tradición de la Teoría Crítica serán Max Horkheimer y Theodor Adorno quienes desarrollen este análisis como crítica al positivismo y a la visión tradicional y fetichizada de la práctica científica (Horkheimer, 2003; Adorno, 2004). En la misma Escuela de Frankfurt, Herbert Marcuse y Jürgen Habermas emplearán este concepto de ideología para su crítica a la tecnología como estructura ideológica de las sociedades del capitalismo tardío a fines de los años 60s y comienzo de los 70s (Marcuse H., 2009; Habermas J., 1986). Otra utilización productiva de esta crítica será la llevada a cabo por los análisis

culturales y sociales basados en la teoría del valor de Moishe Postone (2006) o de Anselm Jappe (2016). En una tradición teórica y sobre otras premisas podemos ver la influencia de este análisis de la ideología también en la obra de Louis Althusser con su intento de recuperación del carácter material de la ideología, pero no ya en términos de una lógica del valor, sino como prácticas sociales discursivas que constituyen las subjetividades mediante los mecanismos de interpelación y reconocimiento (Althusser L., 2003). Esto sólo por nombrar algunas de las principales lecturas del concepto objetivo de ideología de Marx que aún hoy continúa siendo una fuente de inspiración para un análisis crítico de nuestras sociedades.

CONSIDERACIONES FINALES

En este trabajo intenté discutir dos conceptos de ideología, desde el análisis subjetivo como falsa conciencia en *La Ideología Alemana* hasta el análisis más estructural como objetividad social a partir de la ley del intercambio mercantil en *El Capital*. Esta tensión subjetivo-objetiva de la problemática ideológica mostró que ese concepto está atravesado por cuestiones epistemológicas (la relación entre el pensamiento y la realidad), ontológicas (la constitución del mundo social) y, por supuesto, políticas (el lugar de la crítica y de la práctica). Si bien el concepto de ideología como falsa conciencia presenta una cantidad considerable de problemas de fundamentación, contiene también valiosas intuiciones como la advertencia de no fetichizar los conceptos, incluido el concepto mismo de ideología. Por otro lado, intentamos aquí insertar al concepto de fetichismo dentro de la problemática ideológica en la medida en que con este concepto se intenta pensar la ruptura estructural entre la objetividad social y el procesamiento de ella en términos de una crítica de la racionalidad capitalista, es decir se intenta dar cuenta del quiebre entre la estructura de la realidad capitalista y el modo en el que la aprehendemos. En cuanto a este segundo concepto de ideología así entendido, resulta claro que ha sido capaz de inaugurar una tradición crítica y posibilitar un productivo análisis de lo social, pero no ha estado exento tampoco de objeciones y disputas como lo muestran las diferencias entre las tradiciones que acusaron su influencia. A modo de conclusión considero necesario aclarar que estos dos conceptos no agotan todas las definiciones posibles de la ideología, ni los significados o connotaciones pensables de este concepto en la misma obra de Marx. De ese modo, si queremos recuperar la riqueza contenida en la crítica de la ideología se hace necesario volver sobre esos sentidos posibles y pensables en el espacio de las luchas sociales y de los conflictos históricos en los que se juegan estos conceptos.

Para seguir leyendo:

Zizek, Slavoj (comp.) (2008). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Larraín, Jorge (2007). *El concepto de ideología. Vol.*

I: Marx. Santiago de Chile: LOM Ediciones

Fiennes, Sophie (directora) (2012). *Slavoj Zizek. The pervert guide to ideology*. Londres: P Guide Productions.

Bibliografía

Adorno, Theodor (2004). "Contribución a la teoría de la ideología". En *Escritos Sociológicos I*. Madrid: Akal.

Althusser, Louis (2003). "Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado". En Zizek, S. (comp.). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Barth, Hans (1951). *Verdad e Ideología*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Eagleton, Terry (2005). *Ideología. Una Introducción*. Barcelona: Paidós.

Foucault, Michel (2004). *Microfísica del Poder*. Buenos Aires: Ediciones de la Piqueta.

Habermas, Jürgen (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.

Horkheimer, Max (2003). "Teoría tradicional y teoría crítica". En *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.

Jeppe, Anselm (2016). *Las aventuras de la mercancía*. Logroño: Pepitas de Calabaza.

Lukács, György (2009). "La cosificación y la conciencia de clase del proletariado". En Lukács. *Historia y Conciencia de clase*. Buenos Aires: Ediciones R y R.

Marcuse, Herbert (2009). *El hombre unidimensional. Un ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*. Buenos Aires: Ariel.

Marx, Karl (2002). *El Capital (Tomo I. Vol. I. Libro Primero)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Marx, Karl (2004). *Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844*. Buenos Aires: Editorial Colihue.

Marx, Karl (2005). *La Ideología Alemana*. Buenos Aires: Santiago Rueda.

Postone, Moiseh (2006). *Tiempo, trabajo y dominación social. Una reinterpretación de la teoría de Marx*. Madrid: Marcial Pons.

Ricoeur, Paul (2001). *Ideología y Utopía*. Barcelona: Gedisa.

Stahl, Titus (2013). "Ideologiekritik als Kritik sozialer Praktiken. Eine expressivistische Rekonstruktion der Kritik falschen Bewusstseins". En Jaeggi, Rahel & Loick, Daniel. *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Gustavo Robles: Doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata (Argentina). Ha dictado seminarios de grado y posgrado en diferentes universidades argentinas. Fue becario doctoral y posdoctoral CONICET y ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Frankfurt y en la Universidad de Jena. Actualmente es investigador postdoctoral de la Fundación Rosa Luxemburgo (Alemania) y se dedica a temas de teoría crítica, educación política, filosofía social, autoritarismo y nuevas derechas.



Recibido: 22/4/2020. Aprobado: 3/6/2020. Visto Bueno: 2/7/2020

FRONTERAS DE LA CIENCIA Y EL CONOCIMIENTO

Laura Pinto Araujo

laura.pinto@correo.buap.mx

Dulce Cabrera Hernández

dulce.cabrera@correo.buap.mx

No cabe duda de que hoy las distintas disciplinas científicas dan sentido y estructuran nuestro mundo; sin embargo, los fines mismos del desarrollo tecnocientífico, o los problemas que trae aparejada la excesiva especialización, así como los presupuestos implícitos de ese proceso por el cual la ciencia procura realizar su ideal teórico, mismo que asume como irrefutable y que ella misma no tematiza, son una tarea ineludible de la filosofía. Concretamente, en las siguientes páginas, nos interesa abordar la cuestión de la especialización disciplinaria y sus procesos de transformación más recientes para, a partir de allí, reflexionar filosóficamente sobre su impacto en la producción y distribución del conocimiento científico en la actualidad.

Palabras clave: especialización, disciplinas, autorreferencialidad, particularidad, totalidad.

FRONTIERE DELLA SCIENZA E DELLA CONOSCENZA

Non vi è dubbio che oggi le diverse discipline scientifiche danno significato e struttura al nostro mondo; tuttavia, i fini stessi dello sviluppo tecnoscientifico, o i problemi che comporta l'eccessiva specializzazione, così come le ipotesi implicite di quel processo attraverso il quale la scienza cerca di realizzare il suo ideale teorico, che assume come irrefutable e che non affronta, sono un compito inevitabile della filosofia. In particolare, nelle pagine seguenti, siamo interessati ad affrontare il problema della specializzazione disciplinare e i suoi processi di trasformazione più recenti al fine di, da lì, riflettere filosoficamente sul suo impatto sulla produzione e distribuzione delle conoscenze scientifiche oggi.

Parole chiave: specializzazione, discipline, autoreferenzialità, particolarità, totalità.

REFLEXIONES FILOSÓFICAS EN LAS FRONTERAS DE LA CIENCIA Y EL CONOCIMIENTO³²

“Vivimos ahora en una época que disuelve los momentos reaccionarios del siglo XIX y derriba todos los tabúes. Es la fe científica de la edad técnica que ha cambiado todas las relaciones naturales desde la base. La ciencia domina a través de la sociedad de expertos” (Gadamer, 1993: 81).

Históricamente podemos entender el origen de la actitud científica como un intento de superar la relatividad propia de la experiencia ordinaria, y en ello existe un acuerdo generalizado; sin embargo, aún hoy nos preguntamos cómo se lleva a cabo ese intento, y cuál ha sido el proceso histórico de maduración de dicha actitud para convertirse en el hábito creador de la ciencia moderna (San Martín, 2002: 53). En ese sentido, ya Aristóteles diferenciaba claramente la “scientia” *episteme*, entendida como el conocimiento

de las causas, respecto a las meras opiniones (*doxa*); y con base en dicha distinción concebía que solo el conocimiento científico podía pretender ser universalmente válido. De esta manera, la ciencia era distinta de los saberes prácticos, sustentados en la mera experiencia, y también de los saberes técnicos (relativos a la *técne*), puesto que se trataba de un nuevo tipo de saber fundado en un modo diferente de orientarse en el mundo, el saber contemplativo (*theoría*).

Bajo dicha distinción el Estagirita ponderaba a las ciencias teóricas (filosofía primera, física, matemática y teología), que eran aquellas cuya finalidad es el conocimiento por sí mismo; respecto de, en segundo lugar, las ciencias prácticas, cuyo objetivo es el conocimiento de la acción (*praxis*), y que refieren concretamente al bien en la acción (ética). En último lugar estaban las ciencias productivas, que refieren a la producción de cosas útiles y bellas. Por su parte, las ciencias teóricas se subdividían en tres: las ciencias

³² Este trabajo se ha desarrollado en el marco del proyecto “Culturas epistémicas, formación científico-tecnológica e innovación en posgrados no escolarizados del PNP” financiado

por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), en la convocatoria 2016 Fronteras de la ciencia.

de la naturaleza, que estudian a los entes que se mueven por sí mismos -incluyendo los seres vivientes-; las ciencias que estudian a los entes inmóviles, pero no separados de la materia, esto es: la matemática; y finalmente la teología: que estudia los entes inmóviles y separados de la materia.

Al mostrar el objeto y método de la Física, Aristóteles señala el sentido del proceder de la investigación, concretamente referido a la ciencia de la naturaleza (*physis*), y respecto del modo más apropiado de conocer, esto es: desde las cosas en su conjunto (todo) y hacia sus constituyentes particulares (partes).

Puesto que en toda investigación sobre cosas que tienen principios, causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de estos -ya que solo creemos conocer una cosa cuando conocemos sus primeras causas y sus primeros principios, e incluso sus elementos-, es evidente que también en la ciencia de la naturaleza tenemos que intentar determinar en primer lugar cuanto se refiere a los principios. La vía natural consiste en ir desde lo que es más cognoscible y claro para nosotros hacia lo que es más claro y cognoscible por naturaleza; porque lo cognoscible con respecto a nosotros no es lo mismo que lo cognoscible en sentido absoluto. Por eso tenemos que proceder de esta manera: desde lo que es menos claro por naturaleza, pero más claro para nosotros, a lo que es más claro y cognoscible por naturaleza. Las cosas que inicialmente nos son claras y evidentes son más bien confusas; solo después, cuando las analizamos, llegan a sernos conocidos sus elementos y sus principios. Por ello tenemos que proceder desde las cosas en su conjunto a sus constituyentes particulares; porque un todo es más cognoscible para la sensación, y la cosa en su conjunto es de alguna manera un todo; ya que la cosa en su conjunto comprende una multiplicidad de partes (Aristóteles, 2008, Libro I, 184a -184b).

En pocas palabras, Aristóteles planteaba para conocer un modo de proceder distinto al de Platón; se trata de un método opuesto al de su maestro en el que la ciencia (*episteme*) de la *physis* debe ir de los fenómenos a los principios y no a la inversa. Y este modo de proceder es el que guía la investigación más allá de los fenómenos o, mejor dicho, más acá, pues no solo reestablece las relaciones entre las partes y las cosas, entre estas y otras cosas, sino que, sobre todo, las restituye al mundo al que pertenecen, y este es un punto esencial que retomaremos más adelante.

Más tarde, la *Stoa* romana desarrolló una clasificación del conocimiento, en oposición a la de

Aristóteles, que incluía conocimiento práctico y lógica, por un lado, y física y ética por otro. Posteriormente, las clasificaciones aristotélicas y estoicas se fusionaron con las “artes liberales” medievales, mismas que constituían lo que entonces se consideraba el sistema integral de conocimiento: gramática, retórica, lógica, aritmética, música, geometría y astronomía. Desde entonces, dichas clasificaciones no solo han estructurado la producción y distribución del conocimiento, esto es: la investigación y la enseñanza, sino que más recientemente han dado forma a la aplicación del conocimiento, sobre todo a partir de su institucionalización, momento en el cual surgen las disciplinas propiamente dichas.

Cabe señalar que hasta la segunda mitad del siglo XVII la diferenciación disciplinaria no era relevante en sí misma sino solo en función de su utilidad, pues las disciplinas servían como “depósitos de conocimiento”. En ese momento había poca relación entre dichas clasificaciones y la estructura de las universidades, en términos de facultades; sin embargo, a lo largo del siglo XVIII la ciencia se convirtió en la actividad encargada de recopilar y ordenar todo el conocimiento disponible, delimitando y organizando sistemáticamente los temas, y disponiendo la interacción cada vez más extendida entre los participantes en las comunidades científicas, lo que dio lugar al crecimiento exponencial de la ciencia, en términos de la cantidad de información producida y comunicada y, como consecuencia de ello, un exceso de datos experimentales y muchos problemas para la integración del conocimiento, hechos que se establecen como antecedentes fundamentales para la diferenciación disciplinaria interna.

Dicha diferenciación interna de la actividad académica en disciplinas comenzó a ganar impulso a través de dos desarrollos: la creciente abstracción que medió entre la experiencia vivida y la construcción conceptual, por un lado; y al mismo tiempo, el ensanchamiento y apertura a nuevos temas, lo que posibilitó el modo científico moderno de obtener conocimiento. De esta manera, la percepción de objetos concretos, como el paso inicial de la formación disciplinaria, fue reemplazada por la constitución de problemas por una disciplina, o lo que es lo mismo, por un grupo de académicos que compartían conceptos y métodos comunes formando una comunidad. Así definidos, los problemas se aplicaron a nuevos objetos provocando un aumento exponencial y autorreferencial de dichos problemas que constituyó, propiamente, el mecanismo de lo que hoy conocemos como especialización (Weingart, 2010: 8).

Ahora bien, el surgimiento de las disciplinas, en el sentido moderno, tuvo lugar alrededor del año 1800, con la finalidad de recopilar experiencias y datos útiles a los problemas de la investigación generados dentro de la propia ciencia. Esto significó que el juicio de relevancia también quedara sujeto al control de los respectivos grupos de académicos: su lenguaje se volvió gradualmente más especializado y, por consiguiente, la recepción pública de la investigación académica también cambió. Anteriormente, a lo largo del siglo XVIII, los libros, artículos, e incluso experimentos, aún se dirigían al público en general como una actividad que se limitaba a la transposición didáctica y la mediación de los conocimientos científicos para dicho público; pero paulatinamente, cuanto más se especializaba la comunicación entre los académicos, más se dirigía a ellos mismos, ocasionando un “cierre” de las comunidades de comunicación disciplinaria hacia fuera que, posteriormente, se expresó a través de revistas especializadas y en la organización de asociaciones académicas exclusivas y redes temáticas de especialistas. Desde entonces, la división entre especialistas y sociedad civil se ha vuelto cada vez más pronunciada, y la naturaleza cada vez más esotérica de la producción del conocimiento condujo a una mayor distancia respecto de los auténticos problemas del hombre “común”.

Para 1830, el proceso de formación de las disciplinas y su establecimiento en las universidades tenía ya una evolución progresiva, aunque dispar alrededor del mundo. Dicha especialización causó un cambio fundamental en la orientación de los científicos, pues sus aspiraciones ya no eran adquirir conocimientos en varios campos y así avanzar en la vieja “jerarquía” de las ciencias; sino que ahora, en el contexto del nuevo orden disciplinario de la ciencia, la originalidad y el descubrimiento de nuevos fenómenos o explicaciones se convirtió en el objetivo principal de la ciencia. La investigación se organizó sobre la base de una división del trabajo en numerosas actividades altamente especializadas, e internamente, los especialistas comenzaron a diferenciarse a través de líneas de investigación, en sus respectivos campos disciplinares, organizando eventos exclusivos para comunicar y difundir los resultados de sus investigaciones dentro de la propia comunidad, contribuyendo así a la construcción de “identidades” disciplinares cada vez más específicas y desvinculadas de las otras.

Recapitulemos lo ganado hasta aquí. Como vimos, la esencia de la formación y evolución disciplinaria es la comunicación autorreferencial. Dicha autorreferencialidad se da cuando la comunicación está “cerrada” hacia afuera, y la evaluación de la relevancia y la calidad de la investigación se limita a esa comunicación entre miembros que permanece volcada hacia adentro de la propia comunidad.

Weingart muestra que, en tanto que comunidades de comunicación autorreferenciales, las disciplinas tienen una doble identidad: su identidad social y su identidad objetiva. La primera está constituida por las reglas de membresía, es decir: la enseñanza, los exámenes, los certificados, entre otros elementos; y, por lo tanto, se caracterizan por la formación de una estructura social jerárquica. La segunda está compuesta por los contenidos mismos de la comunicación y refiere a la delimitación de un tema, de un conjunto de problemas y teorías, así como a los conceptos y métodos específicos para estudiarlo, pero también a los criterios de calidad de logro, que son la base para la evaluación y atribución de la reputación de la revisión por pares, etc. De hecho, el procedimiento de revisión por pares, en el que los miembros de la comunidad disciplinaria particular se consideran competentes para realizar una evaluación, también delimita la frontera entre expertos y no expertos con referencia al conocimiento comunicado (2010: 11).

En la medida en que las disciplinas académicas no son organizaciones formales sino comunidades sociales unidas por la comunicación, ellas adoptan diferentes formas organizativas con respecto a las distintas funciones que cumplen, y de las cuales sin duda la más importante es la educación. Concretamente, las universidades se organizan en facultades o departamentos, que son sus elementos estructurales centrales, constituidos por cátedras docentes, que son las que representan el conocimiento disciplinario y, sobre esa base, determinan los contenidos de los planes de estudio, así como los títulos formales que certifican la finalización exitosa de los estudios. Los intereses disciplinares se defienden por sus miembros, -ya sean estudiantes, egresados, docentes, investigadores, jubilados, o asesores externos-, y lo hacen tanto adentro como afuera de la universidad. Además, se comunican internamente a través de conferencias y publicaciones, y externamente a través de asociaciones públicas y privadas, generalmente relacionadas con el mercado laboral, las cuales representan sus intereses a través de programas de financiamiento para la investigación, funcionando también como grupos de presión.

La mayoría de las organizaciones de financiación reservan un cierto porcentaje de sus recursos para responder a las propuestas de abajo hacia arriba de la comunidad investigadora, la razón es que los investigadores saben mejor qué problemas abordar. Esto está financiando la investigación básica, ya que responde a las prioridades de investigación determinadas por y dentro de las propias disciplinas.... [sin embargo], los programas de financiación de financiadores estatales y privados tienen que estar conectados a

la estructura disciplinaria (es decir, la realidad de la investigación), pero pueden establecer prioridades diferentes de las que emanarían de las disciplinas mismas (2010: 13).

Pese a la estabilidad relativa de las disciplinas en el tiempo, ellas también están sujetas a los continuos cambios externos y que, posteriormente, se traducirán en especializaciones internas; casi siempre motivadas por las constantes transformaciones en los contextos de aplicación del conocimiento, la fuerte competencia entre disciplinas, o simplemente por las oportunidades externas ligadas a los distintos ámbitos de desarrollo económico. En este sentido, los territorios de la producción y distribución del conocimiento científico son especialmente vulnerables a los embates del mercado económico, borrando los límites entre lo que se puede y se debe hacer y, sobre todo, imponiendo una lógica de intereses creados a la medida de un desarrollo que no es el más deseable ni el mismo para todos. La pregunta es entonces cómo evitar que los particularísimos propósitos de unos cuantos determinen el rumbo de ese vertiginoso desarrollo científico y tecnológico que nos afecta a todos. Y más importante aún, qué es entonces lo que mantiene a las ciencias ancladas a este mundo, a los problemas del hombre común y a sus necesidades vitales.

Es en este punto donde la filosofía irrumpe con fuerza; pero no como mero saber disciplinar, sino justamente como la más rigurosa y extraña de las actividades científicas, la única que no presupone el mundo circundante vital como fondo de sus preguntas, ni deja de lado al sujeto que se pregunta y actúa, sino que lo convierte expresamente en tema de su reflexión. Y es que la filosofía trata, precisamente, de la totalidad en la que acaecen los objetos de la ciencia, pues su pretensión no es ofrecer verdades particulares sino procurar la condición de la verdad misma, es decir: el ámbito de sentido de la verdad; en cambio la ciencia, como señala Javier San Martín, “no trata de la totalidad del mundo y de la vida, sino que solo es eficaz cuando consigue delimitar un objeto con cierta precisión, puesal hablar de la totalidad, no se puede quedar en partes que constituyan pequeños todos por sí mismos” (2013: 44). Y es allí, justamente, donde reside el problema de la ciencia moderna, pues al creer que esas partes constituyen el todo, por sí mismas, pierden de vista la totalidad y, con ello, el sentido mismo de la realidad del mundo y de la vida.

Si para la ciencia moderna el mundo es un conjunto de hechos, la realidad que procura conocer es, precisamente, una realidad de hechos; y la determinación causal de esos hechos es lo que le permite tener una incidencia inmediata en dicha realidad, que es lo que le confiere su valor técnico.

Ahora bien, lo que no podemos perder de vista es que la ciencia es un constructo, y precisamente su éxito en términos de utilidad práctica estriba en ello -por ejemplo: atribuye un método preciso para cada sector de la realidad a estudiar-; pero mantener la ilusión de una cierta independencia de las ciencias particulares, con respecto a otras ciencias o disciplinas, implica también renunciar a rebatir los fines que rigen en cada perímetro de las ciencias, y desistir de la posibilidad de instalar un diálogo más profundo, que permita salir del nivel de los problemas técnicos para abordar también los problemas prácticos y, sobre todo, las preguntas fundamentales del hombre. En palabras de Husserl,

La exclusividad con que, en la segunda mitad del siglo XIX, la total visión del mundo de los seres humanos modernos se deja determinar y cegar por las ciencias positivas y por la “prosperity” de que son deudores, significó un alejamiento indiferente de las preguntas que son decisivas para una auténtica humanidad. Meras ciencias de hechos hacen meros humanos de hechos (Husserl, 2008: 50).

Y es en este sentido que, la concepción habermasiana (1993) acerca del valor de las ciencias -valor técnico de las ciencias naturales, y valor práctico de las ciencias sociales-, pone de relieve que ninguna de ellas tiene parangón respecto al valor emancipatorio de la filosofía, “que no se queda en el nivel de los problemas técnicos que la ciencia puede resolver, ni se queda tampoco en los problemas prácticos de convivencia, sino que cuestiona el sistema de fines que rige tanto la instalación técnica como práctica” (San Martín, 2013: 45). La razón de esto es que, a diferencia de la ciencia, la filosofía no tiene partes aislables, y eso se hace evidente en las preguntas que impulsan al saber filosófico, las cuales no pueden ser atendidas con respuestas de carácter técnico ni práctico porque “el filosofar es un pensar interrogante que de todo hace cuestión” (Fink, 1989: 16), y que en cada pregunta cuestiona al todo en su conjunto.

En este sentido, la filosofía es suprema *episteme*, porque como señala Aristóteles (1998), el *sophos* sabe todo, pero no como la suma de todas las partes, sino con *episteme katholu*, es decir, con ciencia de lo universal. Y es este saber filosófico, entendido como ciencia de lo universal, el que nos permite dismantelar las fronteras ilusorias -erigidas en la modernidad con meros fines analíticos, pero entre las que la producción y distribución del conocimiento permanece aprisionado-, y el que nos permitirá liberarnos de los confines de nuestras propias limitaciones técnicas y prácticas.

Para seguir leyendo: San Martín, J. (2012). *Ciencias humanas y ciencias naturales, una relación ambigua desde la fenomenología*. Recerca, n°12, pp. 13-22. Disponible en: <https://ahf->

ahf-filosofia.es/wp-content/uploads/JSM_Recerca_SobreHumanidades_1.pdf

Referencias

Aristóteles (1998). *Metafísica*. Madrid: Gredos.

Aristóteles (2008). *Física*. Madrid: Gredos.

Fink, E. (1989). *Curso sobre los conceptos filosóficos fundamentales: ser-verdad-mundo*. Caracas: Separata del Anuario de filosofía de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad Central de Venezuela.

Gadamer, H-G. (1993). *Elogio de la teoría*. Barcelona: Península.

Habermas, J. (1993). *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid: Taurus.

Husserl, E. (2008). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos Aires: Prometeo.

San Martín, J. (2002). *La estructura del método fenomenológico*. Madrid: UNED.

San Martín, J. (2013). *Antropología filosófica I*. Madrid: UNED.

Wingart, P. (2010). A Short History of Knowledge Formations, en: Robert Frodeman (ed.) *The Oxford handbook of interdisciplinarity*. Oxford: Oxford University Press.

Laura Viviana Pinto Araújo es Doctora y Maestra en Filosofía por la Universidad Nacional Autónoma de México, y Profesora de Filosofía por el Instituto de Profesores Artigas, Uruguay. Profesora investigadora de la FFyL- BUAP en el área de Fundamentos Teóricos de la Educación. Miembro de la Red de Mujeres Filósofas de América Latina, (REDDEM) y del Círculo Latinoamericano de Fenomenología (CLAFEN). Líneas de investigación: Hermenéutica filosófica de la educación, Fenomenología de la educación y la formación. Contacto: laura.pinto@correo.buap.mx

Dulce María Cabrera Hernández es Doctora en Pedagogía por la Universidad Nacional Autónoma de México, Maestra en Educación y Licenciada en Pedagogía por la Universidad Autónoma de Chiapas. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Profesora Investigadora de la FFyL- BUAP. Trabaja las siguientes líneas de investigación: Investigación educativa, experiencia y formación. Análisis político de discurso y sujetos educativos. Saberes, educación y subjetividad. Contacto: dulce.cabrera@correo.buap.mx.

Recibido: 30/5/2020. Aprobado: 28/6/2020. Visto Bueno: 2/6/2020.

LA EPISTEMOLOGÍA HISTÓRICA COMO CRÍTICA AL CONCEPTO DE EPISTEMOLOGÍA

Agustín Aranco
arancoagustin@gmail.com

Usualmente se ha caracterizado al movimiento de la Epistemología Histórica, en referencia a su raíz académica francesa, por la crítica immanente al propio concepto de epistemología o teoría del conocimiento que presupone; la denuncia de la insuficiencia de dicho concepto es, según se argumenta, una condición de posibilidad de la perspectiva de una historia de la ciencia epistemológicamente orientada. En este trabajo de carácter exploratorio se examina esa crítica y se reconstruyen sus argumentos, a la vez que se analiza la relación entre historia y epistemología y las problemáticas que naturalmente surgen de acuerdo al punto de vista que se adopte, así como también se revisa la propia genealogía de la Epistemología Histórica y su rechazo, casi desde sus inicios, a la demanda positivista; esta última usualmente identificada con el propósito de fundar una “ciencia de la ciencia”.

Palabras clave: Epistemología, Epistemología Histórica, Epistemología francesa, Teoría del conocimiento, Fundacionismo epistémico.

THE HISTORICAL EPISTEMOLOGY AS A CRITIQUE OF THE CONCEPT OF EPISTEMOLOGY

Usually the movement of Historical Epistemology has been characterized, in reference to its French academic root, for the immanent criticism of the concept of epistemology or theory of knowledge that it presupposes; the denunciation of the insufficiency of this concept is, as it is argued, a condition of possibility of the perspective of an epistemologically oriented history of science. This paper of exploratory character examines this criticism and reconstructs its arguments, while analyzes the relationship between history and epistemology and the problems that naturally arise according to the point of view adopted, as well as revising the genealogy of Historical Epistemology and its rejection, almost from its beginnings, to the positivist claim; the latter usually identified with the purpose of funding a "science of science".

Keywords: Epistemology, Historical Epistemology, French Epistemology, Theory of Knowledge, Epistemological Foundationalism.

INTRODUCCIÓN

La epistemología –o teoría del conocimiento– ha sido, al menos desde los albores de la tradición filosófica moderna, la piedra angular de la disciplina filosófica, al haber ocupado a los representantes más importantes de dicho momento histórico. La preocupación por examinar los alcances y límites del conocimiento, las características de este último y las posibilidades efectivas de su adquisición han sido desvelos comunes durante siglos. Así, la modernidad filosófica, inaugurada por Descartes en el siglo XVII y continuada por Kant en el XVIII, marcó el camino para la centralidad de una disciplina relativamente autónoma como la epistemología. Bajo el signo de un fundacionismo epistémico, esto es, abocada al hallazgo de los principios últimos e indubitables sobre los cuales fundar verdaderos sistemas de pensamiento, la epistemología ha encontrado su

principal *raison d'être*. Sin embargo, una crítica al concepto mismo de epistemología también alcanza a esbozarse en las primeras décadas del siglo XX, y una de sus expresiones más acuciantes surge en el marco de la tradición francesa de la filosofía de la ciencia; ya sea en el marco de una *Historia Epistemológica* o de una *Epistemología Histórica*,³³ aquella se ha encargado de denunciar los presupuestos de un concepto de conocimiento que, según advierte, no se ajustan del todo a las necesidades teóricas –y políticas– de un examen riguroso de la ciencia y su genética histórica.

En esta oportunidad no se argumentará acerca de la legitimidad o pertinencia de la crítica al concepto de epistemología, así como tampoco se sostendrá que no podrían ser presentadas objeciones razonables y contraejemplos certeros a lo propuesto por la tradición francesa. Por el contrario, la tesis que se defenderá se revela como bastante más modesta: se

³³ Sobre esta distinción, y a propósito de la deuda teórica de George Canguilhem contraída con Gaston Bachelard y las raíces

marxistas de la Epistemología Histórica, se sugiere consultar a Gayon (2006) y Gringas (2010), respectivamente.

sostendrá que la crítica al concepto de epistemología tal como es entendido en la modernidad es una condición de posibilidad o prerrequisito para concebir una verdadera Epistemología Histórica y que, por lo tanto, la denuncia a la estrechez de la teoría del conocimiento convencional le es inherente a aquella. Organizativamente, el presente artículo se divide en tres secciones. En primer lugar, (1) se introduce la relación entre epistemología e historia y se muestran tanto los alcances como las limitaciones de dicho lazo. Luego, (2) se presentan algunas reflexiones acerca de la emergencia del concepto de Epistemología Histórica de acuerdo con el *estilo* y la tradición francesa en ese dominio. Finalmente, (3) se reconstruye la crítica y se muestran las principales objeciones hacia el concepto de epistemología o teoría del conocimiento; se concluye, como se mencionó antes, que la insuficiencia del concepto de epistemología es una denuncia fundamental de la concepción misma de una Epistemología Histórica.

1.

Ante el examen de la relación entre epistemología e historia, entendidas como disciplinas relativamente autónomas y distinguibles entre sí, un problema surge de inmediato: la epistemología no necesariamente es histórica y la historia no es necesariamente epistemológica. ¿Por qué, entonces, procurar su reunión? Este sesudo problema es advertido, por ejemplo, por Stroud (2011) en “Epistemology, the History of Epistemology, Historical Epistemology”. En este artículo el filósofo sostiene, precisamente, que la epistemología no es histórica puesto que no es posible concebirla como un objeto histórico (Stroud, 2011: 496). El argumento general se basa, *grosso modo*, en que los problemas tradicionales de una epistemología, relativos tanto a la naturaleza como al alcance del conocimiento humano, *no necesariamente* requieren de un saber histórico que los auxilie. De allí que Stroud (2011: 496) alcance, apenas, a aceptar la posibilidad de que exista una “epistemología históricamente informada” pero no una Epistemología Histórica en cuanto tal. Esto último, sin embargo, sería una tesis mucho más débil que la propuesta por la tradición de la Epistemología Histórica, para la cual la historia de la epistemología tal y como es realizada por filósofos debe ser reemplazada por una orientación que aúne una epistemología y una historia (Feest y Sturm, 2011: 298); o, de manera aún más radical, la Epistemología Histórica asume el propósito de colaborar con la cristalización de una historia de la ciencia *epistemologizada* (Rheinberger, 2010).

Una crítica semejante a la de Barry Stroud, acerca de la compleja y débil relación entre epistemología e historia, es esbozada por Gringas (2010). Este último sostiene que la categoría de

“Epistemología Histórica” contiene al menos dos problemas igualmente relevantes: en primer lugar aún perspectivas demasiado desemejantes y poco sistemáticas en su seno y, por otra parte, aunque íntimamente ligado a lo anterior, ninguno de los estudios que dicen ampararse en esta tradición de la filosofía de la ciencia suelen ofrecer los criterios de reunión que en apariencia les subyace. La proximidad entre historia y epistemología, en consecuencia, se ve hipotecada por una ausencia total de clarificación en los postulados que justificarían los estudios enmarcados dentro de la Epistemología Histórica, la cual, obviamente, tiene como cometido principal, desde sus propios orígenes, anexar “estructuralmente” tanto la historia como la epistemología.

Más allá de lo expuesto, existen buenas razones para concebir la plausibilidad de una epistemología y una historia ligadas o, lo que es lo mismo, una verdadera Epistemología Histórica. A ello se han abocado, al menos desde los comienzos del siglo XX, algunos de los principales filósofos de la ciencia del mundo francófono cuyo pensamiento será analizado en este trabajo. Ahora bien, la posibilidad de configurar un vínculo entre epistemología e historia, según lo expone la tradición de la *épistémologie à la française*, se asienta en una tesis cuya radicalidad se examinará más adelante, a saber, que el concepto moderno de epistemología debe ser rechazado, o al menos reemplazado por otro de mayor amplitud semántica. Y este punto se basa, a su vez, en la fuerte afirmación de que no es posible abandonar la normatividad que caracteriza a la filosofía, por lo que la historia de la ciencia –en su dimensión exclusiva– tampoco es suficiente para aprehender el fenómeno científico: “La historia, por principio, es en efecto hostil a todo juicio normativo. Sin embargo, si se quiere juzgar la eficacia de un pensamiento, hay que colocarse en un punto de vista normativo” (Bachelard, 2000:19).

Para dar cuenta de este punto, en consecuencia, es necesario visitar, al menos en términos generales, la genealogía de la Epistemología Histórica y las condiciones de su propia emergencia.

The least that an epistemology which boasts to be historical can do is to look into the historical conditions of its own production. We will not content ourselves with asking what historical epistemology is or what it is worth; we will also wonder what its history has been (Braunstein, 2012: 33).

A continuación, pues, se hará énfasis en la propia historia de una epistemología que, aun bajo el aliciente por gestar una epistemología *intrínsecamente* histórica –y no exclusivamente una teoría del conocimiento–, no puede renunciar a los pensamientos filosóficos en los que hunde sus raíces. Estos últimos son, irremediabilmente, los que

pertenecen a algunas de las figuras más destacadas del período moderno. De allí que cobre relevancia una canónica oposición como es la del racionalismo y el empirismo que marcó el debate moderno en filosofía entre la academia europea continental y la anglosajona, a pesar de que la Epistemología Histórica no sea indiscutiblemente identificable con alguna de las dos tradiciones (Brenner, 2015).

2.

La Epistemología Histórica francesa, tal como le sucede al uso contemporáneo de este rótulo, no puede describirse en términos estrictamente homogéneos. Sin embargo, una línea de pensamiento permite, al menos inicialmente, reunir la sucesión de autores que la ha determinado: su apartamiento original de una teoría del conocimiento convencional.

L'épistémologie française est le nom d'une tradition de pensée délibérément hétéroclite qui a toujours affirmé, sinon l'unité théorique, du moins la solidarité de problèmes que d'autres traditions tendent souvent, au contraire, à dissocier : logique, théorie des fondements et des limites de la connaissance (*mais jamais théorie de la connaissance commune*), philosophie générale des sciences, philosophie de champs scientifiques particuliers et, dans une certaine mesure, histoire des sciences. L'épistémologie « à la française » est comme un ciment qui jette des ponts entre ces domaines d'enquête et de réflexion par des tournures de langage qui confirment plus qu'elles n'atténuent la volonté de ne pas dissocier (Bitbol y Gayon, 2015: 12-13).³⁴

Este aspecto tuvo su correspondencia directa en el dominio institucional francés del siglo XX. Así, por ejemplo, en la dirección del *Institut d'Histoire des Sciences et des Techniques*, antes que Bachelard y Canguilhem ocuparan el puesto, fue el filósofo y matemático Abel Rey quien se encargó de encabezar la entidad. En la tesis de doctorado de este último, denominada *La théorie de la physique chez les physiciens contemporains*, además, se expone claramente el prerrequisito que constituye la crítica inevitable al concepto de epistemología. Dicha crítica se basa en una denuncia dirigida contra la insuficiencia que toda teoría del conocimiento demuestra al colocarse en relación con una historia de la ciencia; aquella, además, según el filósofo, ha conducido a la emergencia de un enfoque particular en el estudio del conocimiento científico que procuró denominarse como una “ciencia de la ciencia”. De este modo, y en relación al vocablo “epistemología”, el autor sostiene lo siguiente:

this word, restricted to a positive meaning, might happily refer to the research of documents, the set of historical observations required for the establishment of an exact view of the different sciences, a positive science of the sciences. Historical research bearing on the general spirit of each science would then constitute one of the great sections of this historical epistemology (Rey, 1907 en Braunstein, 2012: 35).

Puede decirse, entonces, que las filosofías de la ciencia tal y como fueron concebidas por los sucesores de Rey en el *Institut*, tampoco resultaron ajenas a la insuficiencia de la noción de conocimiento presupuesta en la epistemología moderna. Así pues, un rasgo común que comparten la obra de Bachelard y la de Canguilhem encuentra sus fundamentos en la necesidad de contar con una historia de la ciencia que posibilite la transformación –la amplitud– de una epistemología, de manera tal que, esta última, pueda encargarse menos del estudio de la continuidad, la inevitabilidad y la necesidad que de sus contrarios: discontinuidad, evitabilidad y contingencia.

The epistemology of Bachelard, and even more so that of Canguilhem, have not “used” the history in an instrumental way, but have reconfigured history itself to the extent that they have transformed the epistemology: we could speak in this regard of a kind of “double articulation” between history and epistemology, where one is reflected in the other and thanks to this double articulation it is significantly re-articulated. Epistemology knows through history that concepts, categories, errors and truths are values and change constantly, history knows thanks to epistemology that the values of change are impermanent, but that are reflected in its own reconstructions (Castelli, 2018: 21).

Por otra parte, las reiteradas objeciones que la tradición francesa en filosofía de la ciencia ha antepuesto al propósito positivista de fundar una “ciencia de la ciencia” es, según lo expone Dominique Lecourt en *Para una crítica de la epistemología*, el núcleo teórico que permite reunir las producciones teóricas de Bachelard, Canguilhem y Foucault. Los tres autores asumen un “no-positivismo” radical (Lecourt, 2007: 10) que los conduce tanto a proponer una historia normativa y discontinua de las ciencias como a postular una tesis de mayor radicalidad, al referirse invariablemente a la ilusoria autorreflexión de las ciencias.

Con otras palabras, el “discurso científico”, soberanamente autónomo, no tendría que dar cuentas a nadie y se construiría, sin choques ni obstáculos, en el espacio puro de la cientificidad instituido, instalado

³⁴ Las cursivas son mías.

y delimitado por él mismo. Sin choques ni obstáculos, ya que todo obstáculo siempre estaría localizado, enunciado y superado ya en ese discurso implícito que constantemente mantiene consigo mismo, sordo murmullo en su fuero íntimo, que, en caso de necesidad, bastaría con explicitar para que todo se aclare (Lecourt, 2007: 14).

El problema de la autonomía, sin embargo, abre la problemática a una notable ambigüedad que concierne directamente a la Epistemología Histórica. Esta última necesariamente debe asumir dos presupuestos: mientras que por un lado acepta el carácter autónomo del conocimiento científico, debido a que, según se argumenta, existe una imposibilidad estructural de hallar criterios de justificación por fuera de la propia gramática de cada ciencia o, en su defecto, *estilo de razonamiento*,³⁵ por otra parte, tal y como se observa en el fragmento anterior de Lecourt, es necesario advertir la ilusoria soberanía de que dichos criterios, así como los objetos de indagación científica, no puedan ser cuestionados en sus bases.

3.

La discusión en torno a la autonomía de las ciencias que se le presenta a la Epistemología Histórica no puede resolverse sino con una tesis radical asumida invariablemente por la filosofía de la ciencia francesa a la que me he referido en este artículo: la postulación de una Epistemología Histórica requiere de una alternativa al tópico de las garantías generales del conocimiento, al ocuparse menos por los fundamentos *a priori* que establecen criterios de justificación de una creencia que a las condiciones de producción de esos mismos discernimientos. Esto es precisamente lo que advierte Althusser:

Todos estos problemas [los de la garantía general del conocimiento] ocupan en general el campo llamado en la filosofía clásica: "Teoría del conocimiento". Por una parte, la nueva teoría ya no puede ser, como la teoría clásica del conocimiento, una teoría de las condiciones formales atemporales del conocimiento, del *cogito* (Descartes, Husserl), de las formas *a priori* del espíritu humano (Kant), ni del saber absoluto (Hegel). La nueva teoría sólo puede ser una teoría de la historia de la producción de los conocimientos, es decir, una teoría de las condiciones reales (materiales y sociales por una

parte, internas a la práctica científica por la otra) del proceso de esta producción. Por otra parte, la nueva teoría cambia por completo la cuestión tradicional de la teoría del conocimiento: *en lugar de plantear la cuestión de las garantías del conocimiento, plantea la cuestión del mecanismo de la producción de los conocimientos en tanto que conocimientos* (Althusser, 1983: 48).³⁶

Si se sigue el razonamiento, esto conduciría tanto a reconocer la autonomía relativa de los desarrollos científicos y su gramática interna como a la posibilidad de criticar los mismos fundamentos en virtud de la variabilidad histórica que ha determinado –y aún determina– sus condiciones de producción y reproducción. De allí que una teoría del conocimiento, basada en la exclusiva elucidación *a priori* y la búsqueda de fundamentos últimos no sea una herramienta heurística suficiente para quienes han sostenido la plausibilidad de una Epistemología Histórica; así como también una crítica a aquel modelo le sea común a los filósofos que se han sucedido en el *Institut* francés en el siglo XX.

En el marco de lo expuesto, parece claro que un fundacionismo epistémico, tal y como es concebido en el pensamiento cartesiano, por ejemplo, tampoco puede recibirse sin críticas por parte de una *épistémologie*.³⁷ La teoría fundacionista, *grosso modo*, se aboca a la búsqueda de los principios últimos sobre los cuales fundar un sistema de creencias pasible de justificación. O, de manera más precisa, la tesis principal en la que aquel se asienta es que necesariamente debe existir algún tipo de fundamento último o unidad de conocimiento incuestionable (postulado de manera no-inferencial) que permita servir para establecer deductivamente otros conocimientos y, de este modo, alcanzar a justificar estos últimos (Lemos, 2007: 47).

Precisamente, es el fundacionalismo epistemológico moderno el objeto de crítica privilegiado de toda Epistemología Histórica; y esto por al menos dos razones: porque (i) todo fundacionalismo puede obviar la variabilidad histórica de los objetos que procura hallar y debido a que (ii) la teoría del conocimiento no puede no implicar cierto fundacionismo en epistemología. Este último punto, por ejemplo, es elucidado por Richard Rorty en *La filosofía y el espejo de la naturaleza*; una de las principales tesis del autor en esta obra es, precisamente, que es imposible concebir una

³⁵ Aceptar una autonomía relativa del conocimiento científico es, para la Epistemología Histórica, un prerrequisito básico para, por ejemplo, postular la existencia de metaconceptos, *i.e.*, unidades analíticas que intenten denotar compromisos teóricos de segundo orden, internos a los propios desarrollos científicos y exclusivamente inteligibles conforme a los propios estándares de racionalidad intrínsecamente determinados. Al respecto, se sugiere consultar a Hacking (1992a, 1992b).

³⁶ Las cursivas son mías.

³⁷ Quizá el exponente más claro en la tradición general de la filosofía de la ciencia francesa, en lo que respecta al rechazo al fundacionismo epistémico, sea quien es también su figura más destacada, es decir, Bachelard; según Gayon (2006: 83), el "desdén a los orígenes" gnoseológicos es un legado original de Bachelard a sus sucesores contemporáneos.

epistemología sin, a la vez, desarrollar un intento de encontrar principios incuestionables, remitirse a los orígenes de las justificaciones y establecer certezas primitivas (Rorty, 1989). Respecto del primer punto, y también desde una perspectiva filosófica pragmatista, Kitcher (2011) establece claramente la irrelevancia de la historia de la ciencia para un fundacionista: “If you aim at knowledge that can be certified once and for all, then history and society cease to matter” (Kitcher, 2011: 509). Es decir, si el centro de preocupación se ubica en la búsqueda por los principios últimos e indubitables, que consecuentemente permitirán ofrecer las *garantías* absolutas para justificar el conocimiento –de una vez y para siempre–, entonces la historia y el conocimiento de la variabilidad social a lo largo del tiempo se constituye como información accesoria. Es allí, entonces, donde se ancla precisamente la crítica al concepto mismo de epistemología, es decir, donde se reúnen la justificación tanto de la importancia de la historia de la ciencia como de la insuficiencia de las leyes mismas del pensamiento para alcanzar nuevas verdades en el dominio de las ciencias.³⁸

Yet, however plausible the thought-experiment may be, we expect the inquiry to go further, for the investigator to take a look, if it is possible to do so, and ascertain whether what has been apprehended at the desk is actually found in nature. By the same token, the aspiring epistemologist should do more than simply pronounce *ex cathedra*. Reflection on aspects of what tradition has allowed to be taken for granted inspires a hitherto-unrecognized idea about the revision of belief. Since it is conceded that the conclusion fails to be *a priori* in the strong sense, there is no guarantee that amending belief in the envisaged way will lead to improvement. So why not check? Has any such procedure actually been tried in the history of inquiry, and what effects has it had? Those are questions that are worth asking. Hence history re-emerges as the methodologist’s laboratory (Kitcher, 2011: 511-512).

De allí que se pueda concluir que una Epistemología Histórica, al menos en su comprensión histórica ligada a la filosofía de la ciencia francesa del siglo XX, necesariamente implica una denuncia a la insuficiencia de la teoría del conocimiento para el análisis del conocimiento científico. Esto, tal y como se estableció, se asienta en una evidencia destacada invariablemente por todos los autores mencionados: es necesario que el concepto de teoría del conocimiento presuponga un fundacionismo epistémico; este último, como se observó antes, rechaza toda proximidad entre epistemología e

historia, por lo que se configura ciertamente en oposición a los designios sistemáticos de la Epistemología Histórica.

CONCLUSIÓN

En este artículo se ha reconstruido inicialmente la crítica desarrollada por la Epistemología Histórica a una concepción estrecha de epistemología o teoría del conocimiento. La tesis principal que se ha defendido es que dicha tradición, dedicada al estudio del conocimiento científico, necesariamente implica una denuncia fundamental al concepto de epistemología, en especial si se acepta que tal concepción está inevitablemente vinculada a un fundacionismo epistémico. En términos generales, la crítica se ancla en la advertencia acerca de la insuficiencia teórica que supone ocuparse exclusivamente de las garantías del conocimiento o de las creencias justificadas en virtud a principios *a priori*, en la medida en que es incapaz de lidiar con problemas de profunda raíz filosófica. Se ha argumentado, en consecuencia, que la crítica mencionada constituye una condición de posibilidad para la concepción de una Epistemología Histórica que no solo procure reunir “informativamente” la epistemología y la historia sino, por el contrario, aunar esfuerzos teóricos e incluso disciplinas diversas en razón del estudio del conocimiento científico. Al examinar el pensamiento de algunos filósofos pertenecientes y autoidentificados con el estilo y la filosofía de la ciencia francesa del siglo XX, se ha alcanzado a exponer algunos argumentos y razones fundamentales para robustecer una tesis que reporta cierta radicalidad en sus alcances; esta última consiste en el rechazo a un concepto de conocimiento estrecho, que, de acuerdo con los autores que advierten la insuficiencia de una teoría del conocimiento *tout court*, no es adecuado puesto que implica ignorar la relevancia de la experimentación y la variabilidad histórica en la producción y reproducción del conocimiento científico.

Para seguir leyendo:

Brenner A. (2014). *Epistemology Historicized: The French Tradition*. En Galavotti, M. C. et al. (eds.). *New Directions in the Philosophy of Science*. [The Philosophy of Science in a European Perspective, Vol 5]. Cham: Springer, pp. 727-736.

Karczmarczyk, P. (2013). *Estudios de epistemología X. Aproximaciones a la Epistemología francesa*. San Miguel de Tucumán: UNT.

Nickles, T. (2020). *Historicist Theories of Scientific Rationality*. En Zalta, E. N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/rationality-historicist>.

³⁸ Esto también parece sugerir cierta relación entre la Epistemología Histórica y la teoría de la experimentación, esta última usualmente negada por los estudios de historia y filosofía

de la ciencia convencionales. Para profundizar en la importancia de los sistemas experimentales para la Epistemología Histórica véase, por ejemplo, Rheinberger (1997) y Méthot (2013).

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1983). Materialismo histórico y materialismo dialéctico. En Althusser, L. y Badiou, A. *Cuadernos de pasado y presente* 8. México D.F.: Siglo XXI, [1969].
- Bachelard, G. (2000). *La formación del espíritu científico*. México D.F.: Siglo XXI, [1948].
- Bitbol, M. y Gayon, J. (2015). *L'épistémologie française, 1830-1970*. París: Éditions Matériologiques, [2006].
- Braunstein, J.-F. (2012). Historical Epistemology. Old and New. *Conference Epistemology and History. From Bachelard and Canguilhem to Today's History of Science*. Berlín: MPIWG.
- Brenner, A. (2015). Is There a Cultural Barrier Between Historical Epistemology and Analytic Philosophy of Science? *International Studies in the Philosophy of Science*, 29(2), pp. 201–214.
- Castelli, E. (2018). The Relationship between History and Epistemology in Georges Canguilhem and Gaston Bachelard. *Transversal: International Journal for the Historiography of Science*, 4, pp. 14-26.
- Feest, U. y Sturm, T. (2011). What (Good) is Historical Epistemology? Editors' Introduction. *Erkenn*, 75, pp. 285-302.
- Gayon, J. (2006). Bachelard y la historia de las ciencias. En Wunenburger, J.-J. (ed.). *Bachelard y la epistemología francesa*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gingras, Y. (2010). Naming Without Necessity. On the Genealogy and Uses of the Label "Historical Epistemology". *Revue de Synthèse*, 131(6), pp. 439-454.
- Hacking, I. (1992a). Statistical language, statistical truth and statistical reason: The self-authentication of a style of scientific reasoning. En McMullin, E. (ed.). *The Social Dimensions of Science*. Notre Dame: University of Notre Dame, pp. 130-157.
- Hacking, I. (1992b). "Style" for Historians and Philosophers. En Hacking, I. (2002). *Historical Ontology*. Londres: Harvard University Press, pp. 178-199.
- Kitcher, P. (2011). Epistemology without History is Blind. *Erkenn*, 75, pp. 505–524.
- Lecourt, D. (2007). *Para una crítica de la epistemología*. México D.F.: Siglo XXI.
- Lemos, N. (2007). *An Introduction to the Theory of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Méthot, P.-O. (2013). On the genealogy of concepts and experimental practices: Rethinking Georges Canguilhem's historical epistemology. *Studies in History and Philosophy of Science*, 44(1), pp. 112-123.
- Rheinberger, H.-J. (1997). *Toward a history of epistemic things: Synthesizing proteins in the test tube*. Stanford: Stanford University Press.
- Rheinberger, H.-J. (2010). *On historicizing epistemology. An essay*. Stanford: Stanford University Press.
- Rorty, R. (1989). *La filosofía y el espejo de la naturaleza*. Madrid: Cátedra, [1979].
- Stroud, B. (2011). Epistemology, the History of Epistemology, Historical Epistemology. *Erkenntnis*, 75(3), pp. 495-503.

Agustín Aranco (arancoagustin@gmail.com) es estudiante avanzado de la Licenciatura en Filosofía (FHCE-UdelaR). Mantiene intereses variados dentro del campo de la Filosofía, aunque principalmente se interesa por la Epistemología, la Filosofía del Lenguaje y la Filosofía Política y social.

Recibido 16/4/2020. Aprobado: 4/6/2020. Visto Bueno: 2/7/2020.

EL TIEMPO DE LA MIRADA

Héctor Inzaurrealde
hectorinzaurrealde@gmail.com

En el siguiente artículo se problematizará la vivencia del tiempo. Para ello abordaremos el concepto de tiempo atomizado que explica Chul Han en su libro *El Aroma del tiempo*. Esto nos llevará a preguntarnos si estamos cayendo en el último hombre Nietzscheano y si son posible otras formas de llenar de cualidad el tiempo de la “nueva normalidad” a la que somos sometidos. Tiempos de cambio, tiempos de recuperar el rato de la contemplación filosófica para alcanzar una nueva manera de mirar el tiempo y al otro.

Palabras clave: tiempo – rato – atomización – productividad – contemplación

THE TIME OF THE GAZE

In the following article the experience of time will be problematized. For this we will approach the concept of atomized time that Chul Han explains in the book “The scent of time”. This will lead us to wonder if we are in presence of the last Nietzschean man and if there are other possible ways of filling with quality the time of “the new normality” to which we are being subjected. Times of change, times of recovering the moments of philosophical contemplation in order to reach a new way of looking at time and the other.

Keywords: time – moments - atomization - productivity - contemplation

INTRODUCCIÓN

El problema del tiempo ha recorrido de forma transversal todas las épocas históricas como un gran problema metafísico con impactos éticos. Ha pasado por concepciones clásicas como la de Aristóteles, hasta nuestra actualidad, quien en voz de Chul Han, nos cuestiona sobre lo aparentemente tan conocido desde la experiencia, pero muy difícil de conceptualizar.

Dentro de nuestras sociedades posmodernas, caracterizadas por la liquidez (Bauman 2005), en la que el cambio y la inmediatez se vuelven moneda corriente, el pensar sobre el tiempo más que un ejercicio filosófico es una exigencia ética.



https://www.clarin.com/entremujeres/bienestar/obsesiona-perder-tiempo-cronopatia_0_-iBtuW031.html

1. FORMAS DE VIVENCIAR EL TIEMPO

Agustín de Hipona nos pone de cara frente al problema de la concepción del tiempo y la contradicción con la claridad de su vivencia, “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé” (Confesiones, XI, 14, 17).

Se hace tan fácil describir lo que se hizo ayer, lo que se espera de nuestro futuro y el cómo se vive el presente, pero cuando nos detenemos en el concepto mismo de tiempo, nos quedamos perplejos, las palabras no logran explicarlo.

Pero en estos tiempos de pandemia, con el advenimiento de COVID – 19, hemos podido constatar que lo único que teníamos seguro, en relación a nuestro tema, se ha visto trastocado. No solamente cambiaron nuestras rutinas, hábitos y secuencias familiares, sino que con ello la sociedad en su conjunto experimentó una cuarentena sin fútbol, cine, teatros, manifestaciones culturales y hasta los reclamos por más y mejores derechos. Frente a esto muchos hablan de un “tiempo nuevo”, de una “nueva normalidad”, que implicará otras formas de ser humano, de relacionarnos y de concebirnos.

¿Pero estuvo tan clara, hasta la pandemia, nuestra supuesta “normalidad”?

La norma, aquello que nos dirige, direcciona la vida, está compuesta de decisiones explícitas, por ejemplo, las escritas en las leyes; pero también de las implícitas, cuyos mensajes aparecen en frases o refranes típicos de nuestra cultura popular. Todos hemos oído hablar de que “el tiempo es oro”, que debemos de aprovechar nuestro tiempo, que está mal repetir (historias, relaciones, cursos, reprobar, perder). Dichas ideas, tan presentes en nosotros, nos traducen en vivencias, las concepciones del tiempo de la “antigua normalidad” que proceden de perspectivas económicas, religiosas y científicas que han imbuido

en el cómo organizamos nuestro día a día, nuestro tiempo.

Desde el plano económico, sabemos que las sociedades están organizadas en un sistema capitalista, que nos empuja a una vida de producción, utilidades, consumo y competencia. Por lo que el “uso” del tiempo se transforma en el disponer nuestras fuerzas de trabajo, nuestras capacidades, en la fabricación y obtención de productos para otros, recibiendo a cambio un determinado salario. El tiempo es consumido en la búsqueda de satisfacer exigencias laborales, cumplir horarios, llegar a metas de productividad, enfermarse lo menos posible, lucir de una manera pulcra para dar una imagen particular que esté asociada con las expectativas que se ponen sobre nosotros, constituyéndonos por momentos en nuestros propios amos y esclavos.

Esta visión economicista borra la posibilidad del tiempo personal, y más en estos tiempos de teletrabajo, en el que, a toda hora y momento, estamos disponibles para los otros, para el trabajo, quitándose de esta manera la división entre los espacios íntimos y los laborales, entre el tiempo “de casa” y los de trabajo. El advenimiento de esta nueva realidad nos presiona aún más al “ocio productivo”, ya que los tiempos de esparcimiento, al ser dentro del hogar no nos permiten distanciarnos realmente de nuestras herramientas laborales, lo que nos lleva a que inconscientemente en medio de nuestra dispersión, volvamos a pensar en nuestros trabajos.

La supuesta “nueva normalidad” ha profundizado nuestra vida como un tiempo de rendimiento, que describe Chul Han (2012) como la sociedad del cansancio, en la cual el nombre rompe con las formas de dominio sobre su cuerpo que existían en el siglo XIX y XX, y se adentra en nuevas que lo vuelven un ser cansado porque tiene las de su jefe y la propia.

Junto a esta perspectiva, podemos caracterizar la forma de entender al tiempo que se ha motivado por parte de las religiones, en donde es imposible no asociar todo lo anterior a la “Ética Protestante”, escrita por Max Weber en 1905, que pone las bases a una vida en busca de la salvación por medio de una vida de laboriosidad. La vida será una historia que camina hacia la salvación, en donde cada acto realizado nos acerca o aleja de la misma, será clave para su obtención la actitud de laboriosidad que pongamos en obtenerla.

El aspecto teológico del tiempo, en la modernidad será cambiada por el teleológico de la ciencia, en la cual nuestra Historia como humanidad es una carrera hacia el progreso. La ciencia será la que, con su actividad, asegura ese fin, enraizando en nuestros hábitos la preocupación por la salud, que en nuestros tiempos se ve acentuada por los discursos de agentes sanitarios, de la OMS que vuelve a reaparecer

en escena como un actor con una posición de poder inmejorable, ya que con sus informes y experimentos logra delinear las vivencias de nuestros tiempos.

2. EL TIEMPO ATOMIZADO

El filósofo surcoreano en su libro *El aroma del tiempo* nos plantea que experimentamos una disincronía (Han 2019), la cual consiste en la atomización del tiempo, esto quiere decir que vivimos todas nuestras experiencias en un constante presente. Todo se da en un ahora, ya, lo que conlleva a que todas esas informaciones que se hacen presente en un instante, chocan entre sí, compiten, pero sin posibilidad de ser ordenadas y jerarquizadas en el tiempo. Al vivir atomizados de múltiples hechos, nuestro instante empieza a carecer de sentido y finalidad, ya que, si nos vemos impedidos de ordenar los datos que llegan de la realidad por orden de importancia, ¿qué nos asegura que seguimos encontrando un sentido a este constante presente?

Han explicita que el haber perdido el aspecto teleológico y teológico, es decir, como humanidad hemos vaciado de sentido y trascendencia nuestros actos, ya que, si todo se vive en un eterno presente, todo comienza y acaba en el instante, no hay un por qué esperar ni un para qué estar. Sumado a esto se percibe la crisis de los antiguos sistemas de interpretación del mundo, con sus valores claros y disposiciones normativas, por lo que vivimos el mundo del subjetivismo, que nos motiva a que nuestra opinión sea transformada en la verdad, constituyendo una realidad que depende solo de mí y que rivaliza con las otras realidades subjetivas. Este punto es clave en la vivencia de nuestra época, lo podemos percibir en las imágenes que han circulado en redes a la hora de determinar la cuarentena por la pandemia, cada individuo convirtió sus opiniones en verdades más válidas que las sugerencias sanitarias realizadas por expertos. Además, la carencia de los relatos ordenadores del mundo, de sistemas de valores compartidos, profundizan dicha subjetividad infundiéndole el espíritu egoísta, narcisista y hedonista, que también se hizo explícito a la hora de surtir las provisiones alimentarias ante el virus. Claramente la nueva “normalidad”, tiene poco de nuevo y mucho de profundización de lo peor de nosotros mismos.

3. ¿SERÁ ACASO QUE ESTAMOS FRENTE AL ÚLTIMO HOMBRE DE NIETZSCHE?

El filósofo alemán describe en su libro de 1981, *Así habló Zaratustra* a este hombre como individualista, mediocre, conformista y hedonista. El cual crea sus propios sistemas de valores, se ordena a sí mismo, e interpreta la realidad a su antojo y conveniencia, desarrollando un profundo deseo por una vida sana y larga. ¿Acaso nuestro tiempo no es una carrera contra o junto a la muerte? ¿Cómo aceptamos nuestro ser limitado?

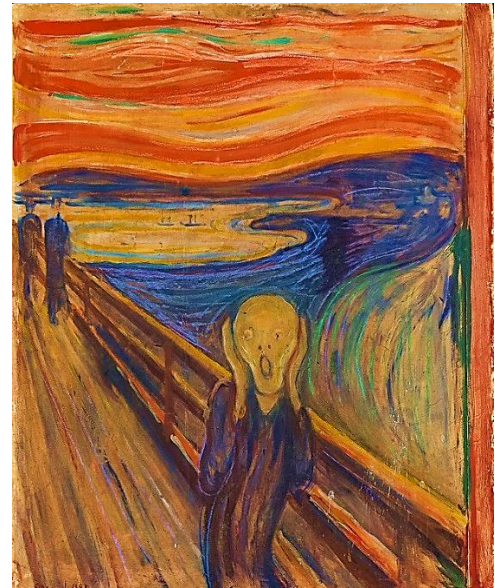
Día a día realizamos muchas actividades, nos preparamos para algunas de ellas y pensamos o soñamos en otras tantas, pero ¿la muerte se hace presente en nuestros tiempos? Mientras somos atomizados con la pluralidad de datos, discursos y publicidades que nos estimulan a la eterna juventud, con cremas que llegan hasta borrar nuestras líneas de expresión (el rastro del paso del tiempo), quizás alejamos la única y segura realidad, que es la inminencia de la muerte. El vivir con la inconciencia de la misma o con el sólo rechazo de su ser, nos seguirá haciendo que entender que el tiempo solamente es producir, consumir y dar placer a nuestro yo corporal.

A diferencia de otras épocas, donde la vida contemplativa y la jerarquía del ocio como espacio creativo y de tiempo filosófico eran centrales, hoy compartimos el valor por el cuerpo. El tiempo se transforma en sensación, en experimentar con el cuerpo, en darle placer, y de diversas formas. El priorizar este aspecto, y amputar nuestro ser integral, nos transforma en cuerpos productivos que ahora se autodisciplinan, castigándose y premiándose, de acuerdo al aprovechamiento corporal. No es azaroso que pululen las enfermedades que denotan el agotamiento físico y mental, donde cada día conocemos nuevos casos y trastornos que evidencian la autoexigencia silenciosa a la que nos exponemos. Pero también tenemos los premios de este tiempo, como se dijo anteriormente, que tienden a satisfacer la imagen propia y ajena, viajamos y nos hacemos pendientes de la mirada del otro posteando aquello que es un objeto de deseo, el estar en esa playa o sitio de la que todos hablan. Nuevamente con dicho ejemplo vemos como nos seguimos sometiendo a un disfrute corporal que reproduce un tiempo de competitividad hasta del goce.

Por lo anteriormente dicho es que nuestras sociedades posmodernas van evidenciando la muerte de las personas, pero sin la conciencia de tal finitud. Morimos prisioneros del deseo de más tiempo libre, de que el día tenga unas horas más, ¿y para qué? El morir sin conciencia de tal certeza nos lleva al engaño, al creer que lo podemos y sabemos todo, que a los otros les pasa algo, pero por ser débiles o poco esforzados, porque no saben aprovechar el tiempo.

El tiempo sin la aceptación del límite conlleva el fin de las narraciones compartidas. Dejadas de lado las visiones teleológicas de la Modernidad y la teológica de la Edad Media, sin estar totalmente a favor de ellas, incurrimos en el olvido del fin, del sentido y la trascendencia. Caemos en el ahora, sin pasado ni futuro, por lo que la muerte es olvidada, el error no es aceptado y las imperfecciones como la vejez son detestadas. La nueva normalidad tiene mucho de todo esto, en el que el tiempo del trabajo debe de sacar lo mejor de nosotros, con nuestras familias un error nos puede llevar a la pérdida de la misma, y el ocio es un alejamiento de la perfecta productividad.

Sin embargo, existe dentro de este tiempo nuevo la oportunidad de recuperar el tiempo compartido, el hilar nuevamente un sentido a la historia y a la propia vida, el de las grandes ideas que unían pueblos y formaban comunidades. Sin romantizar esta pandemia, podemos afirmar que luego de mucho tiempo, esta crisis mundial, que trastoca nuestras historias individuales e individualistas, abre una oportunidad para trazar una nueva teleología, otros fines, que nos hagan sentir más humanos.



El grito. Edvard Munch, Título: Skrik (Scream en inglés).

4. LA SITUACIÓN LÍMITE DEL TIEMPO ACTUAL

Como sabemos las situaciones límites son aquellas que nos conmocionan e interpelan las fibras más íntimas junto con las estructuras aparentemente seguras de nuestra vida. Es por ello que este tiempo nuevo que estamos experimentando forma parte de lo que llamaríamos una situación límite, en el que se pone de manifiesto la característica propia del ser humano, el ser arrojado a sus limitaciones que le demuestran su calidad de ser contingente y doliente.

Las situaciones límites nos obligan a tomar decisiones luego del primer impacto emotivo que generan, dentro de este tiempo hemos apreciamos diferentes reacciones frente al asombro de dicha realidad. Ahora, podemos profundizar esta experiencia emocional y dar un paso más racional que permita hacer una pausa y repensarnos. Para dar ese salto cualitativo tenemos que diferenciar el dato, la información de la experiencia del tiempo convertida en aprendizaje.

Vivimos en un presente cargado de noticias, informaciones diversas y antagónicas que nos llenan el presente. Experimentamos el tiempo creando realidades a partir de nuestra subjetividad y basándonos en el reinado de las noticias falsas, las

cuales utilizamos como argumento para transformar nuestras opiniones en verdad. Esto hace que nuestro tiempo sea transformado en una competencia de informaciones y verdades subjetivas en puja, que le ponen velos a la verdad, rompen puentes de entendimiento y dinamitan la experiencia de una historia compartida. La experiencia de la pandemia, de compartir una misma experiencia que trasciende pueblos y fronteras, que “igual” (a pesar de que la posibilidad de dar respuesta sigue siendo desigual), que nos enfrenta al mismo tiempo a esta situación límite, nos lleva a desafiar nuestra subjetividad, a trascender nuestras historias con minúsculas y retomar la mirada en la construcción de la Historia, que necesariamente se basa en las experiencias y en informaciones transformadas en aprendizaje.

La situación límite de este tiempo podrá ser entendida en la medida en que hagamos memoria de lo que fuimos como Humanidad, de lo que somos como individuos y el camino recorrido hasta el hoy. Podemos seguir juntando datos y llenarnos de interpretaciones y múltiples verdades que carecen de entendimiento, o podemos disfrutar del “rato” para aprehender de la experiencia universal y aprender a construir un tiempo nuevo.

5. Contemplar un rato

Si hay algo que extrañamos en este presente continuo, cambiante y con la cuarentena transformado en un presente casi eterno, son los “ratos”. Ratos de estar con, de compartir, de sentirse familia, manifestar el amor y sentirnos algo más liberados. Eso tan deseado es el rato, un tiempo que trasciende el tiempo, como cuando estamos por primera vez con el amor de nuestras vidas y pasan las horas rápidamente o compartimos una charla con amigos que quisiéramos que dure para siempre. El rato es aquella experiencia de tiempo profundo, que amplía el ser del tiempo como se concibe desde el aspecto físico y su duración.

El rato es la superación de lo cuantitativo del tiempo, cargándolo de un componente cualitativo, que lo hace significativo y significativo, dándonos así un tiempo que supera lo narrable, lo mecánico y matemático, un tiempo de plenitud.

Si profundizamos en el análisis de este concepto, nos acercamos cada vez más a una experiencia metafísica del tiempo, en el que nos comprendemos como un sujeto íntegro, ya que el rato nos da ese placer corporal del que hablábamos en anteriores apartados, pero que también nos permite un goce espiritual o inmaterial. Este último aspecto es el que nos permite afirmar que el mejor tiempo cualitativo metafísico será la experiencia actualizada del ocio griego antiguo.

Necesitamos para vencer a ese último hombre de Nietzsche y cambiar nuestra concepción y vivencia del tiempo, recuperar la vida contemplativa. La misma

se aleja del concepto medieval relacionada con la vida monástica, del trabajo y la oración. Sin embargo, podemos tomar de ese estilo, la buena división del tiempo, en donde desde un determinado sistema ordenador de valores y una cosmovisión propia, el tiempo es vivido de forma ordenada, con una secuencia lineal que permite el goce integral de todas las etapas, sin redundar en una amputación de alguna parte de nuestro ser.

La vida contemplativa de la que se pretende invitar a desarrollar, es un tiempo de para la pausa, para un intervalo que da lugar a la demora y quite la ansiedad del ahora. Haciendo nuevamente presente a Aristóteles, específico que la pausa del tiempo, la contemplación a la que motivamos, es la contemplación de la verdad. En un tiempo subjetivo, que hemos perdido la narración y el hilo conductor que nos hace sentir iguales, el rato de la pausa para contemplar la verdad, sería cualificar nuestras vidas, y volver a dotarlas de sentido y trascendencia.

Nuevamente la filosofía se vuelve a presentar como el mejor remedio para los males de nuestro tiempo, porque desde ella el hombre se vuelve más humano, porque desde ella nos obligamos a desandar el camino trazado y criticar los pasos emprendidos. El contemplar en pausa implica el disfrute del silencio. En una sociedad cargada de símbolos vacíos, la contemplación filosófica viene a consolar la desolación simbólica, desde la apertura al ocio filosófico, es decir al tiempo que supera el tiempo, podremos narrar una nueva historia y significar nuestro lenguaje con palabras que nos permitan reconocer y no tolerar la otredad. Reconocer al otro es aceptar, y para eso es necesaria la escucha de lo distinto y el criticar nuestra subjetividad imperante.

El sosiego en nuestra vida tan activa sólo es posible desde la mansedumbre de la escucha y el pensar contemplando. Recuperar la memoria será clave para el disfrute de nuestro rato, memoria como llave para el aprendizaje, no como olvido de lo pasado. Memoria como forma de reactualizar en el presente lo vivido, pero a la luz de la verdad que está más cerca que antes. Memoria como necesidad colectiva, que sabe discernir los tiempos nuevos a partir de purificar el vino de los odres viejos. Filosofía de la historia personal es el primer paso para nuestro nuevo tiempo, para la “nueva normalidad”. Una actitud que revise lo pasado, con los ojos del presente y así proyectar con apertura y capacidad crítica nuestro futuro. Una filosofía de la historia que entienda al tiempo como una actualización del pasado en el presente y un pensar el futuro desde un presente conscientemente crítico, que sabe conjugar la vida activa con la contemplativa. Acción y reflexión.

6. REFLEXIONES FINALES

El tiempo nuevo que comenzamos a transitar, para superar la antigua normalidad, deberá de estimular una vida activamente contemplativa que nos permita hacer un rato de pausa dentro de nuestras

vidas activas, laboriosas y de autoexigencia, alcanzando así un tiempo ético.

Como sabemos lo normal conjuga a las normas y leyes que permiten el funcionamiento de una comunidad, pero sin valores compartidos, por más que tengamos órdenes claras, es imposible el reconocimiento de los otros como un igual. En estos momentos de crisis, nos vemos impresionados por las acciones individualistas y egoístas, y eso nos hace reflexionar que, si solo pensamos en nosotros, en este tiempo de pandemia, no se salva nadie.

Parece claro que las crisis apresuran a poner de manifiesto nuestro modo de vivir el tiempo íntimo y público, y que estos eventos pueden generar la idea de reconocer la necesidad de cambios. Si bien es cierto que vivimos en sociedades diversas y plurales, donde cada historia va hacia direcciones opuestas, compartimos hoy una misma realidad, que evidencia que antes que nada somos seres humanos y que habitamos una casa común.

Este tiempo para que sea verdaderamente humano necesita de valores compartidos que nos permitan convivir y reconstruir la Historia de un bien común. La nueva normalidad debería de alimentar la amistad cívica de los griegos antiguos, donde más que enemigos políticos, se sabían alteridad. Esas comunidades políticamente auténticas se basaban en vínculos reales, en la capacidad del discurso, la argumentación y en especial el valor al ocio filosófico.

Como plantea Podetti en su ensayo *Cultura y alteridad* (2008), las grandes crisis, las revoluciones, el tiempo de los descubrimientos, nos hacen la pregunta ¿Quién es mi próximo – prójimo? Mientras sigamos viviendo el tiempo desde un presente que no termina, basado en la satisfacción de lo corpóreo, con una sensibilidad efímera y superficial, no habrá lugar para un próximo distinto a mi yo. Al continuar con el tiempo de la competencia mezquina, que disputa

subjetivamente la verdad, la búsqueda de consensos éticos seguirá siendo un camino sin metas posibles.

La apuesta por lo nuevo sigue siendo interesante, en la medida que hagamos posible la detención de la vida rápida, del creernos multitareas y polifuncionales, empezando por la apertura a la amistad cívica con el próximo, el vecino, el hombre en situación de calle de la plaza, el más diferente a mí, ese es el que romperá con mi tiempo.

Romper con mi presente sólo será posible en la medida que desarrolle la mirada. En momentos en que debemos de respetar el distanciamiento social, lo que nos queda es el contemplar desde nuestra mirada, el rostro de un tiempo carente de sentido y trascendencia universal, de un próximo necesitado, de otro que interpela mi subjetividad y reclama un ver y proyectar un futuro compartido, desde un presente crítico que sane situaciones del pasado.

La mirada será la mejor vacuna ética que podremos encontrar para superar el prejuicio del otro como un enemigo biológico y recuperar la relación de proximidad, donde ahora lo nuevo es el descubrir quien se esconde detrás del tapaboca, no como cuerpo, sino como historia que tiene lugar en la Historia que estamos empezando a reescribir.

Ojalá seamos conscientes que en quince años este tiempo nuevo será leído en todos los manuales de Historia del mundo, que esas páginas narren como supimos aprender a ser más humanos por medio de la mirada y de la contemplación del tiempo.

Dónde seguir leyendo:

https://drive.google.com/file/d/1tShaH2j5A_9n9cWl6mh_xtaHiGsJSBo5k/view?fbclid=IwAR2yyZXXK3w5riZKujJpkfIAicceOCQnHQKtlnQkuDzHW3aUja8CYenWI_lg

En esta recopilación de artículos filosóficos en tiempos de Pandemia, podrán disfrutar de una crítica filosófica a nuestro tiempo, integrando diferentes disciplinas del conocimiento. Encontrarán ensayos de Butler, Slavoj Žižek o el mismo Chul Han, que dialogan sobre nuestro presente, futuro próximo y la nueva normalidad.

Bibliografía

- Agustín, S. (1944). *Confesiones*. Buenos Aires: Sopena.
 Bauman, Z. (2005). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
 Chul Han, B. (2019). *El aroma del tiempo*. Barcelona: Herder.
 Chul Han, B. (2012). *La sociedad del cansancio*. Barcelona, Herder.
 Nietzsche, F. (1956). *Así habló Zaratustra*. México: Filosófica.
 Podetti, R. (2008). *Cultura y alteridad. En torno al sentido de la experiencia latinoamericana*. Caracas: Monte Ávila.
 Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.



Héctor Emanuel Inzaurre de León: Licenciado en Ciencia Política y Profesor de Filosofía. Trabajo en la educación pública y privada, como docente y coordinador de Pastoral, integrando también el Equipo Directivo en el sector privado.

Recibido: 25/5/2020. Aprobado: 8/6/2020. Visto Bueno: 2/7/2020.

LA PARADOJA ANTE EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EN LA HIPERMODERNIDAD

Marcelo Gambini
marcegambini@gmail.com

Este artículo tiene como fin analizar las relaciones ante el conocimiento científico en la hipermodernidad. Dado que nos encontramos en una situación paradójica en la cual, si bien existe una enorme inversión en ciencia y tecnología, así como una gran necesidad de la ciencia ante los problemas sanitarios existentes (entre ellos ante la Covid-19), existe cierta tendencia conformada por teorías, planteos, grupos o personas que desconfían de la ciencia y del conocimiento científico instituido. Por lo cual es necesario repensar nuestra relación con el conocimiento epistémico, dado que estaría produciéndose cierto déficit de reconocimiento del saber científico instituido.

Palabras clave: conocimiento, hipermodernidad, ciencia, déficit de reconocimiento

THE PARADOX BEFORE SCIENTIFIC KNOWLEDGE IN HYPERMODERNITY

The purpose of this article is analyze the relationships with scientific knowledge in hypermodernity. Given that we are in a paradoxical situation in which, although there is an enormous investment in science and technology, as well as a great need for science in the face of existing health problems (among them in the face of Covid-19), there is a certain trend for theories, approaches, groups or people who distrust science and instituted scientific knowledge. Therefore it is necessary to rethink our relationship with epistemic knowledge, given that a certain deficit of recognition of instituted scientific knowledge would be occurring.

Key words: knowledge, hypermodernidad, science, deficit of recognition

INTRODUCCIÓN

Nos encontramos en un período donde reina la primacía del saber tecno-científico, el hiperindividualismo, la incertidumbre laboral, la labilidad de los vínculos y el capitalismo globalizado (Lipovetsky, 2015; Bauman, 2000/2004), estaríamos ante un período hipermoderno en el que, prima facie, tendríamos más facilidades para conocer, gracias a los avances de la tecnología. Al apretar un clic sería posible ver virtualmente la vida en china, conocer la china, interactuar con gente de china. Sin embargo, en tanto es posible producir contenido virtual, y ese contenido puede ser accesible a nuestra sensibilidad, tal contenido afectaría nuestra capacidad para conocer. El problema es cuando, ante virtualidad, estamos ante la posibilidad de la post-verdad. La cual podría ser entendida de dos formas: 1 ra) como las “circunstancias en las que los hechos objetivos influyen menos que los llamamientos a la emoción y a la creencia personal a la hora de modelar la opinión pública” (Guzmán Ariza, F, 2018: 48). 2 do) como la posibilidad de que un contenido que parece verdadero, con imágenes de sucesos verdaderos, y argumentos que parezcan verdaderos sea tomado afectivamente como verdadero, aun cuando sea falso. Aquí estamos ante la posibilidad de que nuestra certeza sensible nos engañe. Entonces, como plantea Descartes, debería

afirmar que

Todo lo que hasta ahora he admitido absolutamente como cierto lo he percibido de los sentidos o por los sentidos; he descubierto, sin embargo, que éstos engañan de vez en cuando y es prudente no confiar nunca en aquellos que nos han engañado, aunque sólo haya sido una vez (Descartes, R, 1641/ 1999: 31)

Sin embargo, tal afirmación no es del todo adecuada ante la posición general que parecerían tener los sujetos actualmente en torno al contenido que proviene de la sensibilidad y menos aún al contenido científico. Parecería estar presentándose un comportamiento paradójico en torno al conocimiento y a la ciencia, si bien existe una enorme inversión en ciencia y se confía en la ciencia, sobre todo en el saber médico en torno al coronavirus, las enfermedades y todo lo que podría ocurrir en el cuerpo (en torno a algo que no podemos ver), existe al mismo tiempo cierta desconfianza, de parte de algunos, de que ciencia nos engañe o nos manipule: de que la tierra sea esférica, se haya viajado a la luna, exista la evolución, o las vacunas sean saludables. Estamos así ante una época paradójica, que mostraría que el valor de la certeza de la ciencia pierde o gana consistencia según las creencias personales y las emociones puestas en juego. Como plantea Galiussi (2005)

A partir de la primacía del saber científico y el capitalismo globalizado, surge la falta de respuestas por parte del Otro o, más aún, la verificación de su inconsistencia. Esto es lo que caracteriza a nuestra época y que ha arrastrado al sujeto a un proceso de constante aceleración, ilimitado e inconsistente—que el sociólogo Zygmunt Bauman (2005) denominó bajo el término modernidad líquida—dejándolo en un impasse, en un vacío desestabilizador (s. n.)

Si partimos de la observación de diferentes publicaciones, revistas arbitradas, diarios o incluso de Youtube, notamos esta inestabilidad. Existiría un doble comportamiento, entre reconocer el conocimiento científico y dudar de la autoridad de la ciencia instituida y la normatividad de sus instituciones. De este modo, algunos —en particular en aquellos que consideran que el saber científico es producto de una conspiración— parecen “impermeables” a los argumentos que la ciencia instituía. A partir de esta observación se considera que estaríamos ante varios problemas acuciantes para la ciencia: ¿estamos enfrentado un déficit de reconocimiento de la ciencia instituida? ¿Cómo hacer frente a los argumentos del terraplanismo o los antivacunas cuando se desconfía de la ciencia? y ¿qué efectos produciría este déficit de reconocimiento de la ciencia?

DESARROLLO

En torno a las preguntas antes planteadas, el terraplanismo, los antivacunas y otros movimientos conspiranólicos no le darían valor de verdad a las argumentaciones de la ciencia instituida por considerarlas falsas u engañosas, por lo que ante estos planteos, conviene notar que estamos ante una suerte de inconmensurabilidad paradigmática que dificulta enormemente el dialogo serio, por lo que conviene ignorar estos planteos o a lo sumo mostrar pruebas que refuten sus teorías, aunque ello no ha llevará a los terraplanistas o a los antivacunas a desistir de sus afirmaciones, dado que consideran que los científicos están preparados para engañar a las personas y negar un acceso a la verdad.

Sin embargo, a pesar del bajo nivel epistemológico de las argumentaciones de estos movimientos, su presencia creciente nos hace interrogarnos en torno a si estamos ante un momento en que el conocimiento científico pierde reconocimiento o no. Si es así esto no solo afectaría a la ciencia instituida, sino que esto afectaría también a la formación del sujeto que participa de la ciencia, en tanto que, como refiere Hegel (2015), la formación remite a un proceso de transformación de la materia,

la cultura y la sociedad, que se da en la historia, lo que implicaría una relación de reconocimiento.

Si el saber de la ciencia instituida no se reconoce, esto podría implicar que no se reconoce también al sujeto que produce ese saber científico. Pero si por el contrario se reconoce el lugar de lo científico, esto implicaría otra cosa, implicaría que se produciría un saber que transforma al mundo y (trans)forma a los sujetos. En este último punto, es necesario aclarar, que si bien pueden existir comportamientos de desconfianza en torno a la ciencia, existe al mismo tiempo una serie de mecanismos de estimulación de ciertas producciones científicas (farmacología, informática, física, matemática, etc.), que llevan a ciertos sujetos, grupos y comunidades a producir conocimientos científicos, bajo regímenes basados en el rendimiento, la productividad y la eficacia, que no sólo afectan a la producción científica sino a la sociedad en general, produciendo un alto nivel de producción científica, aunque también ciertos niveles de agotamiento, cansancio, depresión, etc. (Byung Chul Han, 2012).

Ahora bien, sea para quienes producen ciencia, o para quienes la rechazan, como plantea Friedemann: Ser sujeto (...) es hacerse sujeto. Se trate del sujeto individual o colectivo, no somos algo ya hecho, sino que nos hacemos (...). Devenimos un ser otro (...). La principal mediación por la que nos realizamos y nos formamos es el trabajo. Al trabajar le imprimimos nuestra marca...al material de trabajo (...). Al trabajar la madera, transformamos esa madera, le damos forma de silla. (...). El resultado, el producto de nuestro trabajo, es nuestro arte, es el sujeto en el objeto. Mi trabajo, el yo, en la silla” (2010, s.n.)

Cuando se participa de un trabajo es posible transformar al mundo, de modo que ya sea que nuestro trabajo sea científico o no, participamos de esa transformación, para bien o para mal. Entonces, como plantea Hegel (2015), al reconocernos en el producto del trabajo al que le dimos forma, podríamos realizarnos como sujeto. El problema es que, cuando no es posible reconocerse ante el producto del trabajo, solo queda la alienación. Y peor, cuando ese producto solo se reconoce como un objeto de consumo, ello nos llevaría hacia una regresión, a la *animalidad*. Para la vida animal todo es lucha por ser cuerpo y para superar la amenaza de la muerte. Como plantea Gambini (2019) el cuerpo es esa unidad viva y se establece en esa vida como una singularidad que queda sentada por efecto de fuerzas, la “gravedad” y su “fisiología”, la influencia del medio, 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: 91), su corporalidad física es de suyo

unidad, y en esta unidad “se convierte y es precisamente este devenir (...) su realidad misma” (Hegel, 1805-1806/1984: 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.

Esta *animalidad* es lo que reinaría en la actualidad, pues como plantea Galiussi (2005), desde la perspectiva de Lipovetsky el sujeto contemporáneo sería impulsado a la búsqueda de un goce cada vez más inmediato, que sería puesto en juego en relaciones de consumo, por lo que, si pasa el tiempo consumiendo, ¿tiene tiempo para producir conocimiento, o para ser algo más que un consumidor?

Estas preguntas son cruciales, pues, si hipermodernidad supone, de algún modo, “mayores niveles de libertad para tomar decisiones”, estas decisiones parecerían ser tomadas a partir de un cálculo necesidad inmediata, de afecto, en función de lo que me daría placer o me daría disgusto, pero no necesariamente mediante un cálculo racional, aunque ello afectaría al conocimiento y sobre todo a las posibilidades de participar en la producción del conocimiento científico.

La relación con la producción del conocimiento científico no implicaría un mero acceso a determinados objetos de consumo (libros, cuadernos, instrumentos de medida, etc.). Por el contrario, implicaría una relación de reconocimiento de ciertos contenidos que son capaces de participar en procesos de producción y transformación, y al participar en ello nos formamos al transformarlos. Quien participa de la ciencia productivamente también se forma al transformar materiales, conceptos, procedimientos matemáticos, etc.

Cuando quienes participan de la producción de conocimiento científicos se posicionan como un agente del saber que es capaz de reconocer a los individuos, y estos, al reconocer el saber científico, son capaces de participar en la producción de ese saber, entonces puede suscitarse una transformación, en la que esos individuos se reconocen a sí mismos como sujetos en relación al saber. Esta dialéctica de reconocimiento propicia procesos de modificación de objetos, conceptos, lenguaje, mundo y de los propios sujetos.

El problema ocurre cuando existe un “cortocircuito” de esa relación, ya sea porque desde el conocimiento cotidiano se desconfía de la ciencia (tierraplanismo, antievolucionismo, etc.), o cuando la ciencia se distancia de forma radical del conocimiento cotidiano, ya que ello conduciría a dogmatismos (“haz

lo que diga la ciencia” / “no hagas lo que diga la ciencia”). Ante esto hay que tener el cuidado de no afirmar que el conocimiento cotidiano no tiene valor y que hay que “someterse” a la ciencia. Como diría Aristóteles (2014), la experiencia cotidiana se asemeja a la *episteme* (conocimiento justificado como verdadero), en tanto que la experiencia es el conocimiento de casos individuales, y a partir de tales casos es posible extraer una regla de carácter práctico, que permite actuar o conocer una cualidad, y si bien ello no es ciencia, ello no dejaría de ser conocimiento, por lo que no es un conocimiento a desechar. Por ejemplo, de la experiencia del fuego es posible conocer que es caliente, pero no es posible conocer las causas de porque es caliente. De este modo, si bien es posible saber qué hacer ante el fuego, no conocemos las causas. Esto sería posible con la ciencia, que es otro conocimiento, un conocimiento que debería entrar en diálogo con aquél.

Volviendo al problema del “cortocircuito” anteriormente referido, cuando se produce este “corte” en el relacionamiento ciencia-individuos del mundo, existiría un nivel de desconocimiento, un nivel que aumentaría si disminuye las posibilidades de instaurar dicha relación. Ante ello cabe ubicar otro problema: una característica de la hipermodernidad es el hedonismo, el incremento de experiencias de goce que pasan por el cuerpo y lo *animaliza*. Ante estas experiencias, sí es posible experimentar cosas con otros, e inclusive extraer ciertas reglas de carácter normativo en relación a ello –“debo conocer mejor a las personas”- ello no necesariamente me posibilita un conocimiento científico. Ahora bien, ¿qué sucede en torno a nuestras capacidades de producir conocimiento científico si nuestros vínculos con los otros y con el mundo son intensos y fugaces?

Si bien no parecería ser verdadero que los conocimientos de nuestras experiencias fugaces nos impidan conocer, sacar ciertas conclusiones y considerar decisiones en torno a la vida cotidiana; la producción del conocimiento científico, al requerir tiempo, rigurosidad y sistematicidad, podría verse afectada tarde o temprano.

Si bien es cierto que estamos ante un momento hiper desarrollo tecnológico-científico, que es estimulado y financiado, paradójicamente ello produciría efectos sobre las capacidades de conocer de los sujetos. Cabe preguntar: ¿cuántos sujetos pueden detenerse para conocer realmente? ¿Quiénes tienen tiempo para conocer y producir ciencia?

Dada la inestabilidad laboral, parecería difícil considerar que el multiempleo permitiría dotar de condiciones ideales para la producción de la ciencia. Entonces, ¿ello llevaría a considerar que solo puede producir ciencia una élite? Eso se rechazaría éticamente. Es necesario propiciar que, independientemente de las condiciones

socioeconómicas, las personas puedan participar de la producción del conocimiento, sin embargo, es difícil negar que ello no sería dificultado ante las exigencias vitales y laborales.

En cualquier caso, sólo así se da una dinámica transformativa en la que el sujeto, al reconocerse ante el lugar del saber científico pasa a ser un otro que se reconoce en esa relación, es posible producir conocimiento científico que nos transforma de manera sustancial, no alienante.

Sin embargo, si no es posible reconocerse ante el lugar de la ciencia surgiría un problema: se produciría un déficit de reconocimiento del sujeto, a partir del cual el lugar de ese sujeto queda destituido. En tanto que “déficit” es una categoría clínica, sería posible utilizarla para describir un comportamiento patológico (Safatle, 2018). Por ello es posible comprender a este déficit como una patología de lo social, que produciría modos de identidad en torno a la ciencia: “se es ciencia” / “no se es ciencia”; “se participa de la producción de la ciencia”, “no se participa”

Esta identidad trazaría regímenes definidos de (in)comprensión de afectos y de expectativas. Si la dimensión patológica se hace presente, ésta internalizaría “modos de inscribir el sufrimiento, `sus `desvíos´ y descontentos (...)” (Safatle, V, 2018: 9)⁴⁰ en la forma de vida de los sujetos, ante las dificultades de participar de la producción científica o de que lo producido sea reconocido como ciencia.

Frente a ello, podría presentarse una “lucha por el reconocimiento”. Desde el momento en que los investigadores (en tanto sujetos) “tienen que referir mutuamente unos a otros (...), el punto orientación de su actuar se traslada hacia afuera (...), se orientan (...) por las expectativas con que los confrontan (...)” (Honneth, A, 2009: 60). De modo que, si fallan en los intentos de cumplir con las expectativas sociales, en particular con las expectativas académico-científicas de poder producir conocimiento científico y ser reconocidos en ello, se produciría un déficit de reconocimiento⁴¹, que conduciría al sufrimiento y a una lucha por ser reconocido. Esta lucha, no sólo se jugaría en relación a su persona (demando que tú me reconozcas), sino también en torno a la investigación científica.

La posible destitución de lugar del saber científico y de las posibilidades de participar en él son problemas graves, pues si bien es posible consumir cosas y consumir conocimiento científico, no se participa de la producción del mismo (o por lo menos

no todos pueden hacerlo), de modo que se impulsaría una relación basada en la necesidad, el posible disfrute, pero no con la producción del saber científico, lo que conduciría a la alienación.

Si esta relación con el saber científico no posible, entonces, se impide la razón como un medio para el saber. Si ese lugar ante el saber científico se destituye la ciencia podría vivirse como pura imposición. Esto produciría que algunas personas reaccionen, ya sea enfrentando a la ciencia instituida como una manera de imponer otra forma de vida, evitando así ser transformados a la forma de buena vida que de algún modo representaría la relación Ciencia-Salud, o buscando generar una relación no alienada con la ciencia.

Ante esta situación, las instituciones de enseñanza superior pueden fallar, pues, a veces, no puede facultar al sujeto a comprender/se al mundo/ante el mundo y a participar en la producción de conocimiento sobre él. Sin embargo, a pesar de ello, cada el individuo nos presenta el “espíritu de un pueblo” (Hegel, 2015). El sujeto que enfrenta a la ciencia, el que se subordina a ella en forma alienada, o el que busca generar una relación emancipatoria, representan ese espíritu, aunque ello no sea reconocido.

Solo quien puede emanciparse al conocer da lugar a un “(...) alumbramiento que se sobrepone a la inmediatez natural para hacerse persona universal (...)” (Cortés Sánchez, E, 2009: 81), Ahora bien, en la medida que la hipermodernidad afectaría las posibilidades de que los sujetos participen de la producción de saber científico, dado que el tiempo de consumo es inferior al tiempo necesario para producir conocimiento científico, se tendería a introducir un déficit de reconocimiento, de la ciencia, aunque sea parcialmente.

CONCLUSIÓN

Existe una confianza y una necesidad acuciante de más tecnologías, pero ellas se han adecuado a la lógica del instante, lo que es contraria a la necesidad temporal de la producción de conocimiento científico. La ciencia necesita su tiempo para producir, para dar respuestas. Sin embargo, se demanda el instante. Existiría así una “ceguera” para ver la necesidad de tiempo. Por ello, parecería predominar socialmente modos de relación patológicos con el tiempo. Esto es visible de manera trágica, por ejemplo, cuando se nota que algunos estudiantes universitarios no soportan la duración temporal de su formación académica. Sin

⁴⁰ Traducción del original en portugués al español.

⁴¹ El reconocimiento debe ser entendido “como una reacción comportamental con la cual respondemos (...) a cualidades

evaluativas que aprendimos a percibir en la medida que estamos integrados en la segunda naturaleza de nuestro mundo de vida” (Honneth 2009: 37).

embargo, esto oculta el déficit de reconocimiento de ese tiempo para producir conocimiento científico o para participar de él. Sin embargo, en tanto no predomina un “amor” por el tiempo, sino por el instante, lo que predomina es el consumo.

Como plantea Galiussi (2005): (...) sí, el sujeto contemporáneo se halla exigido por un imperativo de goce de consumo ilimitado y, al mismo tiempo, impulsado a una búsqueda constante de aquello que garantice o limite dicha exigencia (s. n.). Eric Laurent (Laurent & Miller, 2005) sostiene que “como la subjetividad de nuestra época palpó que el Otro no existe, remite su búsqueda a la subjetividad del cuerpo” (: 229). Y ello es justamente lo que interesa para este desarrollo, es decir:

(...) como las particularidades de la época hipermoderna inciden en el cuerpo, generando en el sujeto una pérdida de la distancia, como si la referencia pasara a ser buscada en el cuerpo mismo, reduciéndose a su ser corporal a partir de demandas dignas de ser interrogadas (Galiussi, R.: s. n.).

Si la obsesión por el cuerpo bloquea el interés de pasar tiempo participando en la producción de conocimiento científico, este quedaría parcialmente bloqueado, pues si bien esa misma obsesión incentivaría la producción científica en relación al cuerpo y a la estética, al mismo tiempo se produce una tendencia en la que la actividad humana no podría superar realmente la inmediatez del instante, pues no la niega, sino que la afirma como consumo, como hedonismo. De modo que, aún mediante la educación, no sería posible superar, por lo menos no en todos los casos, la *animalidad* (ese aparente estar o presentarse en una relación cerrada y alienante de consumo y hedonismo con el cuerpo y la “naturaleza” – con su cultura-).

Si cada joven es fruto de su actividad de formación, y si la formación incluye lo educativo más no se homologa a ello, el joven sigue siendo fruto de una actividad de formación. Más si él no participa del sistema de educación en forma transformativa sino consumista, si bien él puede participar de la vida del pueblo en general -de la cultura universal-, él no puede superar esa relación inmediata y “animal” con el mundo, y no logra reconocerse como algo más que un consumidor, y ello ¿no afecta su relación con la ciencia?

A pesar de ello, como dice Novelli (2001), todo hombre aprende del mundo y representa para sí lo

experimentado, de modo que, si bien no logra emanciparse de las relaciones que lo someten, puede afirmarse en su accionar, puede afirmarse al consumir, estar con otros, etc. Sin embargo solo en relación con la ciencia, entendiendo la misma como un proceso de eterno enriquecimiento y transformación, en el que se está dispuesto a renunciar a viejos postulados, en pro de posibilitar un conocimiento que facilita la emancipación del sujeto (Konstantinov et al., 1982), es posible propiciar “(...) el segundo nacimiento del individuo porque lo torna autónomo⁴², señor de sí (...) estos vienen a ser individualidad colectivizada (...) (Novelli, P. G., 2001: 72-72).⁴³

Sin embargo, tal proceso puede fallar, y cuando falla es porque está obturado el reconocimiento del sujeto como un sujeto en el mundo capaz de producir ciencia, de modo que, al no sentirse reconocido él se excluye (y es excluido). Sin embargo, sería falso decir que no aprende, pues mientras viva en comunidad aprende. Ahora bien, si las posibilidades de participar en la producción de conocimiento fallan, el sujeto no puede apropiarse productivamente de la cultura general de la que participan los pueblos y transformarla junto con otros para producir conocimiento, ya que “(...) conocer es hacer suyo el conocimiento constituido por otros” (Novelli, P. G., 2001: 75).

Como vemos ha sido posible realizar un aporte en torno al estudio epistemológico de la hipermodernidad, el cual nos muestra distintos aspectos de como ella afectaría nuestros modos de conocer, a la ciencia y a las posibilidades de participar de la producción de conocimiento científico, el cual podría ser de interés para los desarrollos del eje *Tiempo, sujeto y sociedad en la Hipermodernidad*.

Para seguir leyendo

Lipovsky G. (2010). *La felicidad paradójica*. Barcelona: ANAGRAMA

Bauman Z. (2011). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

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

Montañas Fierro S. (2017). El reconocimiento y el sufrimiento de los cuerpos en el trabajo. *Psicología, Conocimiento y Sociedad*, 6 (2), 29-47. <http://www.scielo.edu.uy/pdf/pcs/v6n2/v6n2a03.pdf>

⁴² Aquí no se hace referencia a una autonomía absoluta, sino a la posibilidad del sujeto de conocer las fuerzas heterónomas que lo

determinar y hacer algo en consecuencia que le permita afirmar otra posición más auténtica.

⁴³ La traducción de la cita del portugués al español es nuestra.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Z (2000/ 2004). *Modernidad Líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Byung Chul H. (2012). *La Sociedad del cansancio*. Barcelona: Herder
- Cortéz Sánchez, E. M. (2009) G. W. F. Hegel y la Fundamentación Filosófica de la Educación en Derechos Humanos., *Maestro. Revista de la Maestría en Educación de la Vicerrectoría de la Universidad Abierta y a Distancia*, 1(5), 77-87. Recuperado de https://www.academia.edu/1156800/WF_HEGEL_Y_LA_FUNDAMENTACION_FILOSOFICA_DE_LA_EDUCACION_EN_DERECHOS_HUMANOS
- Friedemann. S. M. (2010) De la dialéctica hegeliana a la educación popular en Antonio Gramsci y Paulo Freire. *Revista Diaporias*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, (9), s.n. Recuperado de <https://critica.jimdo.com/analisis-de-la-educacion-de-la-dialectica-hegeliana-a-la-educacion-popular-en-antonio-gramsci-y-paulo-freire/>
- Gambini M. (2019) Vida animal, vida humana: Entre el deseo animal y el papel de la educación ante el deseo de reconocimiento. *Revista de Filosofía* Nro 23. Red Filosófica del Uruguay. Montevideo
- Galiussi R. G. (2005) Dos Tratamientos Hipermodernos del Cuerpo. *Espacios del Cuerpo* 2 (1), 48-56. En: *aesthetika. Revista internacional de estudios de investigación interdisciplinaria sobre subjetividad, política y arte*. Recuperado de <http://www.aesthetika.org/Dos-Tratamientos-Hipermodernos-del>
- Guzmán Ariza F. (2018). Posverdad, mejor que post-verdad. *Diario Libre*. Recuperado de <https://www.diariolibre.com/revista/blogs/fundeu/posverdad-mejor-que-post-verdad-LB9407058>
- Hegel G. W. F. (1805-1806/1984). *Filosofía real*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W (1807/ 2015). Fenomenología del espíritu. Buenos Aires: Fondo De Cultura Económica.
- Hegel G. W. F. (2015). *Escritos pedagógicos*. México: Fondo de Cultura Económico.
- Honneth A. (2009). *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Konstantínov F., Bogmólov A., Gak G.; Gleserman G., Kelle V., Kopín P., Kuznetsov I., Meliujin S., Momdzhíán J., Oizermán T., Semiónov V., Spirkin A., Rosental M., Rutkévich M, Shishkin A., y Chesnokov D (1982). *Fundamentos de filosofía marxista-leninista*. Moscú: Progreso.
- Lipovetsky G. (2015) Entrevista con el filósofo Gilles Lipovetsky. *Noticias 22 Digital*. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=px36scnG2Y8&t=87s>
- Novelli, P. G. (2001). O conceito de Educação em Hegel. *Interface - Comunic, Saúde, Educação*, (9), 65-88. Recuperado de <http://www.scielo.br/pdf/icse/v5n9/05.pdf>
- Safatle V. (2018) Em direção a um modelo de crítica: as possibilidades de recuperação contemporânea do conceito de patologia social. En: Safale V., Da Silva N. y Dunker C. (orgs.) *Patologias do social. Arqueologia do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: autêntica

Marcelo Gambini es Licenciado en Psicología; Maestrando en Psicología Clínica en Facultad de Psicología, Udelar; Maestrando en Filosofía Contemporánea en Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Udelar; Docente Ayudante grado 1, 20 h, en el Instituto de Psicología Clínica de la Facultad de Psicología, Udelar; Docente Titular del curso de Ética en el Instituto Universitario Asociación Cristiana de Jóvenes; Becario de Iniciación a la investigación de CSIC; y miembro del Grupo de Investigación “Formación de la Clínica Psicoanalítica en el Uruguay”.-



Recibido: 4/5/2020. Aprobado: 22/6/2020. Visto Bueno: 7/7/2020.

SOBRE EL VOLUNTARISMO TEOLÓGICO EN LA POLÉMICA LEIBNIZ-CLARKE

Pedro Urtubey
urtubey.pe@gmail.com

Puede decirse que *La polémica Leibniz-Clarke* debe su origen a una serie de apreciaciones críticas de Leibniz sobre los presupuestos y consecuencias de la filosofía natural newtoniana. A propósito del principio de razón suficiente -traído a colación por Leibniz al comienzo de la polémica- en la «Segunda respuesta de Clarke» el portavoz de Isaac Newton tematiza la noción de *voluntad divina*, de manera tal que su concepción parecería exigir, sin lugar a dudas, ser enmarcada en el otro polo de la perspectiva leibniziana: el *voluntarismo teológico*. En el presente trabajo, analizaremos la noción de *voluntad divina* que Samuel Clarke introduce en su segunda respuesta. Nuestra intención será explicitar que «la mera voluntad de Dios» aludida por Clarke presupone y conjuga características propias del *intelectualismo teológico*. En consonancia con esto, sugeriremos que Leibniz y Clarke no difieren sustancialmente en sus consideraciones respecto de la naturaleza de la deidad y su relación con la creación.

Palabras clave: voluntarismo teológico, intelectualismo teológico, Leibniz, Newton, Clarke.

ON THEOLOGICAL VOLUNTARISM IN THE LEIBNIZ-CLARKE CONTROVERSY

The Leibniz-Clarke controversy can be said to have its origin in a series of critical appraisals by Leibniz about the presuppositions and consequences of Newton's natural philosophy. Concerning the principle of sufficient reason -brought up by Leibniz at the beginning of the controversy- in the "Clarke's Second Answer" the spokesman of Isaac Newton draws the notion of divine will, in such a way that his conception would seem to demand, without place to be doubted, to be framed in the opposite pole of the Leibnizian perspective: the theological voluntarism. In the present work, we will analyze the notion of divine will that Samuel Clarke introduces in his second answer. Our intention will be to make explicit that "the mere will of God" alluded to by Clarke presupposes and combines characteristics of theological intellectualism. In keeping with this, we will suggest that Leibniz and Clarke do not differ substantially in their considerations regarding the nature of deity and its relationship to creation.

Keywords: theological voluntarism, theological intellectualism, Leibniz, Newton, Clarke.

EL ORIGEN DE LA POLÉMICA LEIBNIZ-CLARKE

Puede decirse que la polémica Leibniz-Clarke debe su origen a una serie de apreciaciones críticas de Leibniz sobre los presupuestos y consecuencias de la filosofía natural newtoniana. Interesada en leer la *Teodicea* de Leibniz, la princesa de Gales, Carolina de Ansbach, escribió al filósofo alemán con el fin de anoticiarlo sobre su interés en encontrar un traductor para la obra. La persona que le sugieren para ello, comenta Carolina, es nada menos que el doctor Samuel Clarke, por lo cual, adjuntos con la carta, envía a Leibniz una serie de libros cuya autoría pertenece al potencial traductor. Lo que sigue será, dentro de todo, lo más previsible: Leibniz responde al pedido de la princesa y da su opinión crítica respecto de los escritos de Clarke. A partir de ello, la princesa desiste en su propuesta de que Clarke traduzca la *Teodicea*, por considerarlo a este «muy de la opinión de Newton». No obstante, es por pedido de Carolina que Leibniz y Clarke comienzan la polémica «cara a cara»: con el consentimiento de Leibniz, la princesa envía a Clarke aquella carta donde se detallan ciertas apreciaciones críticas del filósofo alemán respecto de los planteos de Clarke. De este modo, se da inicio a un intercambio que, empezado en el año 1715, terminará en 1716, con la muerte del filósofo alemán.

Las apreciaciones de Leibniz que hacen de punto de partida para la polémica son las siguientes: en primer lugar, si, tal como Newton propone, el espacio debe ser comprendido como una suerte de órgano divino por medio del cual Dios percibe las cosas, se sigue de aquí que, al necesitar Dios un medio para percibir las cosas, estas no dependen entonces enteramente de él y, por tanto, no puede decirse que sean su obra. En segundo lugar, al aceptar la perspectiva de Newton, debemos reconocer que la estructura del mundo natural evidencia la necesidad de que el arquitecto divino intervenga periódicamente en ella, para renovarla o enmendarla. Para Leibniz, esto último nos obliga a considerar que «esta máquina de Dios es también tan imperfecta que está obligado a ponerla en orden de vez en cuando por medio de una ayuda extraordinaria, e, incluso, a repararla, como haría un relojero con su obra. Sería así mal artífice en la medida en que estuviera obligado a retocarla y corregirla» (Leibniz, 1980: 51-52).

Aquellas apreciaciones de Leibniz ponen de manifiesto, en primer lugar, que el filósofo alemán no ve con buenos ojos el efecto que la filosofía natural de Newton tiene sobre el modo de concebir la naturaleza de Dios y su relación con la creación: según Leibniz comprende a Newton, el dominio de Dios sobre las cosas acaba por difuminarse, a la

vez que la creación acaba siendo concebida como una obra imperfecta, producto de un mal «artífice». En este sentido, se hace patente la colisión entre dos ontologías distintas: por un lado, la perspectiva de Leibniz aboga por un orden necesario, fundado en la armonía preestablecida con que Dios diseña y crea el mundo natural; por otro lado, en tanto newtoniano, Clarke aboga por una ontología más novedosa, que explícitamente articula necesidad y contingencia, y distingue tres clases de entidades: Dios, como absolutamente necesario; las cosas creadas, como meramente contingentes; el espacio y el tiempo, en tanto fuerzas intermedias entre lo necesario y lo contingente, que emergen así como «modos», «propiedades» o «efectos» de la divinidad (Benítez, 2017: 8).

Entendemos que el tópico de la naturaleza de Dios y su relación con la creación, que debido a las apreciaciones iniciales de Leibniz parece ser en principio el tema en cuestión, no constituye un fin en sí mismo en la polémica: no se trata, en efecto, de una discusión netamente teológica, sino de una disquisición que, disputada en el terreno de la teología natural, enraíza su sentido en la toma de posición y defensa respecto de cuáles son —o deben ser— los fundamentos de la filosofía natural. Si aceptamos esto, resulta que la polémica en torno a la naturaleza de Dios y su relación con la creación es más bien un corolario, que se desprende de una divergencia ontológica previa. Esta última, por otro lado, gravita en torno a la pregunta por el fundamento sobre el cual debe sustentarse la posibilidad del conocimiento del mundo natural.

EL PRINCIPIO DE RAZÓN SUFICIENTE VS. LOS PRINCIPIOS MATEMÁTICOS DE LA FILOSOFÍA NATURAL: ¿INTELECTUALISMO VS. VOLUNTARISMO O ESPECULACIÓN VS. EXPERIMENTALISMO?

En cierto sentido, la perspectiva de Leibniz se alinea con el ideal cartesiano de ciencia, particularmente en lo que se refiere a la pretensión de fundar la filosofía natural sobre principios metafísicos. No obstante esto, una característica especial de la perspectiva leibniziana es la consideración de que la matemática se funda, a su vez, en principios lógicos. A partir de aquí, surge el planteo del filósofo alemán, según el cual, para pasar de la matemática a la filosofía natural, es preciso recurrir a otro tipo de principio, el principio de razón suficiente. Solo gracias a este último cabe la explicitación de que nada existe sin una razón de ser, ya no en un sentido meramente lógico, sino en términos ontológicos. Así, el principio de razón suficiente nos permite demostrar la existencia de Dios y, a su vez, los principios de la filosofía natural. En este sentido, se trata de una perspectiva especulativa que busca *a priori* arribar al conocimiento del mundo físico, dejando de lado el análisis de los fenómenos concretos.

Por el lado de Clarke, siguiendo a Newton, el punto de partida es que la filosofía natural se halla cimentada

sobre principios matemáticos. En palabras de Laura Benítez:

Clarke considera que sustentar la filosofía natural en principios matemáticos da cauce a la observación empírica e impide concebir que el universo se rige por fuerzas mecánicas ciegas (que sería la propuesta materialista). Por ello dice: «los principios matemáticos de la filosofía natural muestran, por el contrario, que el estado de cosas actual (*e.g.* la constitución del Sol y los planetas) no pudo haberse originado de ninguna cosa sino de una causa inteligente y libre». (Benítez, 2017: 43)

En la cita precedente puede advertirse la influencia del Escolio General de los *Principia*, donde Newton manifiesta que «aunque esos cuerpos [refiriéndose a los planetas] puedan continuar en sus órbitas por las meras leyes de gravedad, en modo alguno podrían haber adquirido a partir de esas leyes la posición regular de las órbitas mismas» (Newton, 1993: 618). De este modo, contrariamente a la perspectiva de Leibniz, el hecho de sustentar la filosofía natural en principios matemáticos habilita una metodología experimentalista que, partiendo de la contingencia del mundo natural, arriba a la necesidad de comprender que la causa final de la creación es un ser «inteligente y libre».

Con esa caracterización somera de los puntos de partida de Leibniz y Clarke, es posible constatar que los filósofos no parten de una divergencia netamente teológica, sino que más bien parecen evaluar la repercusión que sus presupuestos metafísicos y metodológicos tienen sobre la causa última de la realidad, llamada Dios. Hasta aquí, a la luz de las nociones de *voluntarismo* e *intelectualismo* teológicos, podría decirse que la perspectiva de Clarke, ligada a la filosofía natural newtoniana, parece acordar con la primera noción: al momento de la creación, Dios crea por un acto de mera voluntad, sin estar constreñido por principios co-eternos de índole lógico o moral. Por el lado de Leibniz, su perspectiva puede ser asociada con la noción de *intelectualismo teológico*, en tanto Dios mismo crea según el principio de razón suficiente, es decir, con arreglo a principios co-eternos, tales como el Bien y el Mal o los principios lógicos.

No obstante, lo dicho, cabe preguntar: ¿existe en las posturas de Leibniz y Clarke una perspectiva teológica previa y definida capaz de ser encasillada dentro del *intelectualismo* o el *voluntarismo* teológicos? Con el fin de responder a este interrogante, a continuación analizaremos la noción de *voluntad divina* tal como Samuel Clarke la desarrolla en la polémica.

SAMUEL CLARKE: LA VOLUNTAD DIVINA ENTRE EL VOLUNTARISMO Y EL INTELECTUALISMO TEOLÓGICOS

En el capítulo «Origen y finalidad de las investigaciones: teología natural y verdad revelada» (Orozco, 2009: 83-97), Sergio Orozco defiende la

categorización de la teología newtoniana como «voluntarista», intentando rebatir las críticas que Peter Harrison (2004) ha esgrimido contra esa perspectiva. El punto de partida de Orozco radica en un acuerdo implícito respecto del modo ceñido en que Harrison define al *voluntarismo*, a partir de cuatro tesis que, en caso de ser identificadas exhaustivamente en un pensador determinado, habilitarían sin problemas la caracterización de «voluntarista». Tales tesis son:

1. La voluntad divina tiene primacía sobre el intelecto divino, y no se halla constreñida por consideraciones acerca de la bondad y la sabiduría.
2. La voluntad divina es arbitraria.
3. El universo es directamente dependiente de la voluntad de Dios.
4. La actividad de Dios en el mundo no está restringida por las leyes que él ha decretado (por su *poder ordenado*), por lo que él puede intervenir milagrosamente en la naturaleza según su voluntad (por medio de su *poder absoluto*). (Harrison, 2004: 41)

Para Harrison, de las cuatro tesis Newton solo sostiene dos: la segunda y la tercera. Tal como hemos dicho, Orozco no discute la definición de Harrison y, por lo tanto, se aventura a intentar demostrar que Newton en efecto también sostiene las otras dos tesis restantes, precisando por sí mismo esta adhesión «de manera sorprendente» (Orozco, 2009: 92). La «prueba» de Orozco para sostener esto último nos remite a la polémica Leibniz-Clarke, particularmente a la segunda respuesta, donde Clarke afirma:

Es verdad que nada existe sin que haya una razón suficiente de por qué existe, y de por qué es así antes que de otro modo; por esta razón, donde no hay causa no puede haber efecto. Pero esta razón suficiente con frecuencia no es otra que la mera voluntad de Dios. Por ejemplo, ¿por qué este sistema particular de materia habría de ser creado en un lugar determinado y aquél en otro, cuando siendo todo lugar indiferente a toda materia podría haber sido exactamente al revés? Suponiendo que los dos sistemas (o partículas) de materia son iguales no puede haber otra razón que la mera voluntad de Dios (Clarke, 1980: 62).

Orozco concluye de la cita de Clarke que la posición de Newton es marcadamente *voluntarista*, en tanto se sugiere allí que Dios puede actuar en virtud de su «mera voluntad». La cita, en efecto, expresa esas mismas palabras. Sin embargo, no creemos que el hablar de «mera voluntad» sea suficiente para dar por concluida la cuestión y considerar que ello basta para sostener que hay en Newton una posición voluntarista evidente. Si atendemos a los puntos 7 y 8 de la tercera respuesta de Clarke a Leibniz (Clarke, 1980: 74) leemos lo siguiente:

Donde hay alguna diferencia en la naturaleza de las cosas, la consideración de esa diferencia determina siempre a un agente inteligente y perfectamente sabio. Pero cuando dos modos de obrar son semejantes e igualmente buenos (como en los ejemplos antes mencionados), afirmar, en tal caso, que Dios no puede obrar en absoluto,

o que no es una perfección en Él poder obrar, porque puede no tener una razón externa que le haga hacerlo en un sentido más que en otro, parece negar que Dios tenga en sí mismo algún principio original o poder para empezar a obrar, y parece en cambio afirmar que debe necesitar ser determinado siempre por las cosas extrínsecas (como si fuera mecánicamente). (Clarke, 1980: 74)

En la cita precedente queda claro a nuestro entender que las apreciaciones de Clarke no jerarquizan la voluntad por sobre el intelecto divino. Para captar esto no hay que perder de vista el *detalle* que persiste en las aclaraciones de Clarke a lo largo de toda la polémica con Leibniz: la exaltación de la voluntad divina tiene lugar al considerar la «circunstancia» en la cual «dos modos de obrar son semejantes e igualmente buenos». En este sentido, cabe decir que Clarke *ya presupone* en el arbitrio divino una «buena voluntad» y una «buena creación», aunque no sea la mejor de todas las creaciones posibles, precisamente porque la voluntad de Dios *eligió* esta o aquella de entre múltiples opciones *buenas*.

Por decirlo de alguna manera, para Clarke el orden, bondad y sabiduría divinas son *performativas*, de tal modo que Dios *siempre* es orden, bondad y sabiduría; para Leibniz orden, bondad y sabiduría tienen más bien el carácter de un imperativo co-eterno. Ni para Clarke ni para Leibniz se puede dar el hecho de que Dios no se identifique, de modo *necesario*, con el orden, la bondad y la sabiduría. Uno amalgama voluntad e intelecto mientras que el otro los relaciona como entidades separadas. Ahora bien, consideramos necesario comprender que esta diferencia de énfasis no obedece a un punto de partida teológico, es decir, a una oposición entre *voluntarismo* e *intelectualismo teológicos*, sino que es efecto de las respectivas ontologías adoptadas por Leibniz y Clarke, cuya adopción obedece de manera eminente al propósito de fundamentar la filosofía natural. En palabras de Laura Benítez:

Puede verse con claridad cómo Leibniz sigue fiel a un programa general del conocimiento en el que la verdad sobre el mundo natural se hace depender de principios metafísicos y no necesariamente de la búsqueda de la explicación de los fenómenos (...) Frente a esta [posición] tajante se alza la pregunta de corte kantiano: ¿qué pasa con una razón especulativa que se debate en el vacío y no se ciñe a los límites de la experiencia? (Benítez, 2017: 49)

Siguiendo la cita precedente, entendemos que, en este contexto, el eje de la disputa Leibniz-Clarke responde, respectivamente, a una crítica o defensa de la *contingencia* del mundo natural. En este sentido, la disquisición en torno a la naturaleza de Dios y su relación con la creación no es aquí un asunto netamente *teológico*, sino más bien un corolario enraizado en la fundamentación de la filosofía natural. Prueba de esto último es que, como intentamos señalar, Leibniz y Clarke no difieren sustancialmente en sus consideraciones respecto de la naturaleza de la deidad y su relación con la creación; la diferencia es, por el contrario, de carácter ontológico: por el lado de Leibniz, el esquema ontológico «sustancia-atributo» determina un orden

universal necesario, fundado en una armonía preestablecida. En este esquema categorial, la *contingencia* atenta contra dicha armonía, en última instancia fundada en el diseño perfecto del creador y su ordenamiento necesario y universal. Por el lado de Clarke, siguiendo a Newton, la ontología tripartita incorpora y promueve el énfasis en la *contingencia* del mundo natural, habilitando una epistemología experimentalista. Sin perjuicio de esto último, el hecho de que el mundo natural sea *contingente* no lleva a Clarke a desmerecer o rebajar la estima de la naturaleza divina, sino más bien, según él, a exaltarla. En ninguno de los dos casos la voluntad de Dios aparece como capaz de subvertir el orden racional de la creación, por lo cual entendemos que centrar el análisis en la aseveración de que este mundo no es el mejor de los mundos posibles constituye un apartamiento del núcleo de la cuestión: ni para Clarke –ni para Newton- ni para Leibniz la voluntad es *libre*, en tanto Dios siempre quiere según *orden, sabiduría, bondad*.

CONCLUSIÓN

Hemos intentado analizar someramente la noción de *voluntad divina* que Samuel Clarke introduce en la polémica con Leibniz. Nuestra intención ha sido destacar que dicha noción no se

enraíza en una problemática teológica, sino que más bien representa una suerte de corolario, propiciado a partir de la discusión en torno a los fundamentos de la filosofía natural. A partir de esto quisimos sugerir que, si analizamos con cierto detenimiento la noción de *voluntad divina* deslindada por Clarke, esta no difiere, en esencia, de la de Leibniz. En efecto, ambos filósofos conciben al orden, la sabiduría y la bondad como características inescindibles de la voluntad divina. En este punto, consideramos que el análisis realizado permite considerar que los protagonistas de la polémica no se definían a sí mismos como «voluntaristas» o «intelectualistas». Más aun, a la hora de contrastar esas nociones puras de la historiografía contemporánea con las perspectivas de aquellos dos filósofos modernos, hemos caído en la cuenta de la existencia de un intermedio que no es digno de omisión, pero que dichas categorías, por ser tajantes y plantearse en términos de oposición, acaban por suprimir.

Para seguir leyendo: recomiendo la famosa biografía de Richard Westfall sobre Isaac Newton, que contiene un capítulo dedicado a la polémica Leibniz-Newton (Clarke). Westfall, R. (2004). *Isaac Newton: una vida*. Cambridge: Cambridge University Press. Traducción de Menchu Gutiérrez.

Bibliografía

- Benítez Grobet, L. (2017). *La Filosofía Natural del teólogo Samuel Clarke*. Ciudad de México: Cuadernos/Universidad Autónoma de México.
- Harrison, P. (2004). «Was Newton a Voluntarist?», en James. E. Force y Sarah Hutton (eds.) *Newton and Newtonianism*. Dordrecht: Kluwer Academic. pp. 39-63.
- Leibniz, W. & Clarke, S. (1980). *La polémica Leibniz-Clarke*. Madrid: Taurus. Edición y traducción de Eloy Rada.
- Newton, I. (1993) [1687]. *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*. Barcelona: Altaya. Traducción de Antonio Escotado (Libros I y III) y de M Sáenz de Heredia (Libros II y III).
- Orozco, S. (2009). *Isaac Newton y la reconstitución del palimpsesto divino*. Medellín: Universidad de Antioquía.

Pedro Ignacio Urtubey: Profesor de Filosofía y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de La Plata. Es adscrito de la cátedra Filosofía Moderna (FaHCE, UNLP). Colabora en el proyecto de investigación «Contribuciones para una revisión historiográfica de las categorías racionalismo y empirismo» (IdHICS, UNLP) y participa del grupo de estudios «Magia, Ciencia y Brujería en el renacimiento» (CIEFI, FaHCE, UNLP).



Presentado: 5/5/20. Aprobado: 15/5/6/20. Visto Bueno: 2/7/2020.

SOBRE A “ALTERAÇÃO” HUMANA

Vitor Morais

victorrenato.morais@alu.uclm.es

Neste artigo pretende-se relacionar os conceitos “alteração”, “ensimesmamento” e “ação” postulados por José Ortega y Gasset com a maneira de lidar com o avanço tecnológico na sociedade contemporânea. Assim, poderemos conectar estes conceitos ao seu referente contemporâneo, possibilitando assim uma visão mais clara sobre como o humano contemporâneo lida com suas circunstâncias, ou seja, vive. Pensamos de modo geral que nos relacionamos pela “ação” sobre as circunstâncias em nossas vidas contemporâneas. Contudo, considerando estes conceitos de Ortega, o humano moderno demonstra estar “alterado”, apenas reagindo aos estímulos propostos por diversos meios tecnológicos, situações e forças sociais desenvolvidos pela técnica e tecnologia modernas, distanciando-se do que Ortega chama de “ensimesmamento”, configurando assim uma existência inautêntica. Este indivíduo está muito longe de uma “ação”, sendo mais apropriado defini-lo como um indivíduo “alterado”.

Palavras chaves: alteração, ensimesmamento, ação, Ortega y Gasset, sociedade tecnológica.

ABOUT THE HUMAN “ALTERATION”

This article aims to relate the concepts of "alteration", "self-absorption" and "action" postulated by José Ortega y Gasset with the way of dealing with technological advance in contemporary society. Thus, we will be able to connect these concepts to their contemporary referent, thus enabling a clearer vision on how the contemporary humans deals with their circumstances, that is, their lives. We think in a general way that we relate by "action" about the circumstances in our contemporary lives. However, considering these Ortega's concepts, the modern human shows to be "altered", only reacting to the stimulus proposed by various technological means, situations and social forces developed by modern technique and technology, distancing himself from what Ortega calls "self-absorption", thus configuring an inauthentic existence. This individual is very far from an "action", being more appropriate to define him as an "altered" individual.

Keywords: alteration, self-absorption, action, Ortega y Gasset, technological Society.

1. ALTERAÇÃO CONTEMPORÂNEA E A CRISE DO “ENSIMESMAR-SE”

Em seu ensaio “Ensimesmamento e Alteração”, José Ortega y Gasset elabora importantes conceitos os quais nos possibilitam um entendimento sobre a atual situação humana. Ortega define três estádios na relação do homem (humano) com suas circunstâncias (o mundo). Os três momentos que o filósofo madrilenho afirma definir o lidar com o mundo, são os três momentos radicais da existência humana: “Alteração”, “Ensimesmamento” e “Ação”. Assim, afirma ele que a “ação” somente é possível após o “ensimesmamento”, estádio este o qual separa a vida humana da vida animal, ou seja, nos define como seres humanos (Ortega y Gasset, J., 1964: 303, 304).

A “alteração” segundo Ortega é o momento em que o ser humano sente-se “nafragado” nas coisas, nas circunstâncias. Sente-se perdido, existindo sem sentido algum ao meio de coisas, materiais, de circunstâncias. Para ele, é uma situação animal onde tal ser não vive desde si mesmo mas sim desde o outro. Em suas palavras, “[...] el animal no vive desde si mismo sino desde lo otro equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva alteración” (1964: 299).

O “ensimesmamento”, explica os Ortega, é o momento em que o homem (humano) reconhece esta “alteração,” é “la diferencia más sustantiva entre el hombre y el animal” (1964: 299), reconhece que está perdido e recolhe-se em sua “intimidade”. Assim, pode entender a circunstância e encontrar uma maneira racional de lidar com ela, entende seus problemas existenciais e tem consciência de sua inautenticidade. Neste momento o homem se separa das circunstâncias, “entra” em si mesmo, reflete, reconhece o mundo de forma lógica, elabora seu plano de “ação”, seu plano vital. Se liberta “transitoriamente de las cosas, y poder entrar y descansar en sí mismo” (1964: 299).

A “ação” é o momento em que, após elaborar um plano, submerge no mundo. Para Ortega (1964: 304), “el hombre vuelve a sumergirse en el mundo, para actuar em él conforme a un plan preconcebido”. Assim vemos que uma “ação” seria algo posterior a um plano, uma ação que serve a um fim, a algo elaborado em sua intimidade conforme uma percepção prévia a ela. Percebe-se algo, recolhe-se (ensimesmamento) e somente depois de um entendimento e um plano é que se age (ação).

Deste modo, a ação está diretamente ligada com a técnica pois o homem pode “ensimesmar-se”, como afirmou Ortega, conforme há possibilidades espaciais e temporais. De outra maneira, a técnica nos

permite “ensimesmar-se” e este nos permite elaborar artefatos e manipular o mundo conforme nossos desejos e aspirações. Em suas palavras, devido a técnica e

Gracias a ella, y en la medida de su progreso, el hombre puede ensimismarse. Pero también, viceversa, el hombre es técnico, es capaz de modificar su contorno en el sentido de su conveniencia, porque aprovechó todo respiro que las cosas le dejaban para ensimismarse, para entrar dentro de sí y forjarse ideas sobre ese mundo, sobre esas cosas y su relación con ella, para fraguarse un plan de ataque a las circunstancias; en suma, para construirse un mundo interior (1964: 311, 312).

Assim, Ortega nos diz que não se pode falar em “ação” sem que esta esteja regida por uma prévia contemplação, possível apenas no “ensimesmamento”. Em outras palavras, sem “ensimesmamento” não há qualquer ação no mundo mas sim, apenas uma reação não refletida, uma *alter-ação* pois vive sempre desdo o outro (*alter*), às circunstâncias, aos estímulos. E nossa sociedade é sintomática de uma ampla alteação, uma multidão a qual forma uma sociedade “alterada”, que passa por uma crise do “ensimesmar-se”. Um olhar atento às circunstâncias vigentes nos mostra uma sociedade que reage a todo tempo aos mais diversos estímulos, principalmente nesta era digital onde as mídias sociais são plataformas intermediárias da comunicação entre os indivíduos. Comunica-se de acordo com a configuração de determinado artefato tecnológico e programação digital o qual altera a percepção das circunstâncias.

A intensão aqui é discutir algumas características deste “viver” contemporâneo sob os conceitos formulados por Ortega. Devemos considerar, antes de mais nada que sem a técnica o homem espécie não seria um humano, a civilização não seria possível e o mundo como conhecemos, com todas facilidades e benefícios que herdamos de nossos antepassados, ela simplesmente não existiria. Nas palavras do próprio filósofo madrilenho, “Un hombre sin técnica, es decir, sin reacción contra el medio, no es un hombre” (1964: 326). Nosso presente caracteriza-se por ser uma época na qual desfrutamos de facilidades e confortos inimagináveis pelas gerações anteriores. Isso é proporcionado pelo desenvolvimento tecnocientífico que conjunto a outras características contemporâneas – como o sistema educacional – auxiliam o humano contemporâneo a resolver problemas complexos, nos proporcionando mais tempo para “ensimesmarmos” e menos tempo para executar procedimentos necessários à nossa

existência biológica. Contudo, nota-se que mesmo vivendo em uma época como esta, mais do que nunca estamos “alterados”. Quando tem-se mais recursos, mais tempo disponível devido ao menor tempo utilizado para suprir nossas necessidades naturais básicas, nos encontramos mais “alterados”, depressivos e desesperados do que nunca. Portanto, devemos conectar o símbolo ao seu referente para que possamos confrontar as teorias de Ortega às circunstâncias reais e não fictícias.

Nossas cidades estão cheias de farmácias, lojas de roupas, centros de estética e “clínicas” para celulares e smartphones. Ao mesmo tempo cresce, paralelo ao grande número de adeptos às mídias sociais, o número de diagnósticos de doenças mentais como a depressão, ansiedade, transtorno bipolar e transtornos de aprendizagem. Nossas cidades estão cheias de pessoas “alteradas,” reagindo às diversas formas de estímulos externos. As pessoas estão “alteradas” em um sentido *orteguiano*, buscam a felicidade em coisas transitórias e em objetos, como se esta “felicidade” fosse um bem estar passageiro, algo efêmero. Mas o que se busca é apenas um sintoma de sua contínua estadia em um estado de “alteração”.

As pessoas estão sob constantes estímulos técnicos. Seus sentimentos mais baixos são estimulados, assim como são estimulados ao consumo irracional, à gula e à atividade sexual. Infelizmente, tais estímulos não possuem “fronteiras morais”, faz-se também às crianças e adolescentes. Basta verificar os filmes contemporâneos mais assistidos e as novelas brasileiras por exemplo. Crianças e adolescentes são estimulados o tempo todo ao consumo irracional, violência, conflitos, à crítica anterior ao entendimento e à prática sexual precoce. Assuntos importantes como transtornos psicológicos são sensualizados, tornando-se apenas parte da cultura “pop”. Filmes onde criminosos e pessoas mentalmente problemáticas como os sociopatas são as “estrelas”, são considerados vítimas e até sensualizados, tornando-se assim uma influência de comportamento e referência às gerações mais novas.⁴⁴ Forma esta de uma cultura patológica.

Uma forma de explicar tal patologia seria o recorrente uso de artefatos tecnológicos em detrimento do “ensimesmar-se”, ou seja, o recorrente uso da tecnologia atrapalha este estágio *orteguiano* de lidar com as circunstâncias. A “alteração” pelos artefatos tecnológicos se dá pela sua utilização excessiva sem estes estarem inseridos em um plano vital de lidar com as circunstâncias, ou seja, viver. Para Ortega, viver é lidar com as circunstâncias e a técnica e os artefatos tecnológicos provenientes do pensar técnico apenas devem servir aos humanos quando

44 Personagens criminosos como Joker e o “professor” da série *La Casa de Papel* são apenas alguns exemplos.

inseridos em um plano de “ação”, ou seja, após um “ensimesmamento”. Contudo, não é o que ocorre na maioria das vezes que utilizamos os artefatos mais utilizados no mundo contemporâneo.

A atualização de determinados artefatos tecnológicos, exemplos como o último modelo de determinado automóvel ou de um computador, tornou-se comum simplesmente pelo fato de que o homem que faz isso, apenas faz porque pode e o que adquire, adquire apenas por ter os meios para tal. O homem que o adquire, faz porque possui a possibilidade monetária e temporal de adquiri-los, porém, sem que estas coisas estejam inseridas em um plano lógico, que tenha um sentido dentro do plano vital do indivíduo. O homem contemporâneo apenas responde aos estímulos que tais objetos tecnológicos proporcionam, apenas reagem aos seus supostos significados e não os obtém devido a um plano preconcebido. Aquele que o projeta, o planejou com o intuito de vendê-lo ou a disponibilizar meios modificadores das vidas daqueles que o compram, porém aquele que o compra, o faz de forma inconsequente. Isso é notável e sustentado quando se observa o uso excessivo de aparelhos smartphones na infância e adolescência e os problemas subsequentes deste excesso e a aquisição massiva de artefatos atualizados.

O uso excessivo de smartphones no período da adolescência é um claro sintoma desta “alteração” daqueles que o utilizam e também, daqueles que são coniventes com sua utilização neste período da vida. As implicações advindas deste excesso são entre outros, problemas de aprendizado, ansiedade e depressão infantil (Nisa & Siddiqua, 2015: 84, 85). E o mais estranho é que os adolescentes são os mais vulneráveis em tornar-se adictos a estes artefatos tecnológicos (Jerez et al., 2019: 11, 12). Contudo, são incentivados a utilizar tais artefatos, inclusive pelo sistema de ensino. Isso demonstra um caso de “alteração”, seu uso é uma reação a estímulos externos como a síndrome do *missing out* (FoMO) que é uma preditor do uso excessivo destes artefatos conforme nos explica Elhai et al. (216: 514). O lidar com a circunstância desta maneira não é um agir desde si mesmo, mas sim, um agir desde o outro (alter).

Assim, a utilização frequente deste artefato tecnológico é uma reação ao estímulo exterior, proveniente de alguma convenção social ou propaganda. O que o indivíduo faz é apenas reagir a uma propaganda ou convenção a qual atribui que a posse de determinado artefato proporcionaria sua aceitação em determinado contexto social, o que seria uma reação em prol da anulação individual, ou seja, uma reação que mantém o indivíduo inautêntico. Desta maneira, o smartphone torna-se mais uma circunstância e perde seu caráter original de artefato tecnológico o qual deveria servir ao homem para executar um plano, algo “pré-concebido” com uma finalidade vital no sentido de existência e não de mera

reação ao estímulo. Utilizando assim este artefato, transforma-o em apenas mais uma circunstância, outro estímulo, sem contexto vital, mas sim apenas como o resultado de uma vida “desde el otro” (Ortega y Gasset, J., 1964, 299).

De outro modo, se o uso em excesso deste artefato é injustificado, deixa de ser algo dentro de um plano e fruto de um “ensimesmar-se” e portanto, somente mais um estímulo externo ao qual respondo, reajo e sigo suas “exigências” ontológicas. Suas funções já não são mais da técnica originária, estas tonam-se apenas mais um repertório de novas circunstâncias que tomam o tempo que o indivíduo teria para “ensimesmar-se”, tirando a possibilidade do distanciamento necessária das circunstância e agravando sua situação de “alteração”. Cabe lembrar que “e el animal no vive desde si mismo sino desde lo otro, traído y llevado y tiranizado por lo otro, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva *alteración*” (Ortega y Gasset, J., 1997: 15). Portanto, se alguém vive “alterado”, compromete sua capacidade humana e distancia-se da possibilidade de lidar de forma lógica com suas circunstâncias. Distanciando do “ensimesma-se”, distancia-se também do uso civilizado da tecnologia, estando assim perdido em meio aos benefícios tecnológicos do mundo contemporâneo.

2. ATUALIZAÇÃO COMO “ALTERAÇÃO”

Ao nos referirmos sobre a “atualização”, devemos antes pensar este conceito sob a perspectiva de Aristóteles, ou seja, como a passagem da potência ao ato. Segundo o filósofo grego, devemos ter em conta que tal processo já encontra-se definido dentro de determinada coisa. Tal processo pode ser modificado pelo que Aristóteles chamou de acidente. Mas a atualização a que nos referimos aqui é a dos artefatos tecnológicos contemporâneos. Tais atualizações não estão contidos dentro de cada um destes artefatos pois os humanos os projetam, como afirma Ortega (1964: 324), não para tal finalidade, mas sim para impor à natureza suas necessidades e vontades, modificando e a reformando. Portanto, não podem ser interpretadas sob a perspectiva aristotélica. Sua atualização, ou seja, condição ontológica, é dada por nós e não por eles mesmos.

Assim, “atual”, do latim *actuāle*, é utilizado para descrever uma forma de tecnologia elaborada contemporaneamente, é dizer, adicionar ou eliminar funções outrora utilizadas em artefatos elaborados anteriormente. A isso pressupõe-se uma melhora, sendo que esta “melhora” pode expressar uma eficiência energética, um maior conforto ao usuário ou um mero *status* social, simbolizando através de sua aquisição um degrau a mais nos olhares alheios. Portanto, a atualização de determinado artefato pode efetivamente ser apenas um futuro estímulo que controlará as reações dos indivíduos.

Em determinadas circunstâncias a atualização de artefatos tecnológicos é necessária. Deve-se melhorar seu desempenho, autonomia, durabilidade, segurança e prevenções de problemas. Em muitos casos, a melhoria nestes aspectos fazem parte de uma necessidade, um exemplo seria a atualização para o aumento da eficiência e conforto de lentes oculares, a atualização de automóveis que proporciona uma melhor adaptação e usabilidade às pessoas com dificuldades físicas ou os *audiobooks*, os quais proporcionam aos deficientes visuais a possibilidade de assimilação de diversos conteúdos como por exemplo, as obras clássicas gregas. Exemplos estes de como o avanço tecnológico beneficia os humanos, amplia possibilidades de melhorias culturais e biológicas, expande as características civilizadoras e proporciona um bem necessário.

As razões pelas quais uma pessoa troca seu funcional artefato automotivo pelo último modelo não seriam justificadas por uma necessidade vital ou um plano lógico se para se locomover com conforto e rapidez, tal pessoa já possui um artefato tecnológico apropriado, ou seja, o qual supre a necessidade radical que a levou adquirir tal categoria de artefato tecnológico. Adquire o novo, o “atualizado”, apenas por estar atento ao que passa fora dele, sendo que tal “reação” implicará na aquisição da última versão, a *actuãle*. Assim, o ato de consumo estimulado pelo surgimento de tal artefato e facilitado pela possibilidade de adquiri-lo é apenas uma resposta ao ambiente artificial construído pelo próprio homem com a intenção de que aconteça tal reação ao estímulo proposto. Aqui, novamente “alterado”, o homem não faz mais do que um raciocínio aritmético básico o qual limitado pela condição financeira, implicará ou não na aquisição de tal artefato.

Neste caso, exercício da razão é mecânico, aritmético, com função de apenas saber se pode ou não responder a tal estímulo. A resposta, em caso de poder, será o consumo de determinado artefato, Todavia, não se questiona a origem do estímulo, o porquê de tal estímulo ou por que deveria responder a tal estímulo. A atitude perante a circunstância é não-refletida, é “alterada”. O dinheiro, dizia Ortega (2016: 326), somente reina como valor em uma situação ou sociedade os quais não há nenhum valor acima deste. O ato, em si, carece de explicação lógica porque ao mesmo tempo que tens algo que supre tuas necessidades de forma inimaginavelmente confortável quando posto a uma revisão histórica, ainda assim decide descartá-lo e adquirir sua “atualização”, mesmo sabendo que o descarte de um artefato em bom estado torna o mesmo em um “lixo comercializável”. Se o antigo automóvel ainda fornece as funções pelas quais foi concebido – levar o homem de um local a outro de forma rápida (nos limites da lei), segura e confortável – tanto sua atualização e troca podem ser interpretados como atos incoerentes.

Pensamos na aquisição de um automóvel mais veloz do que sua versão anterior. Se os limites de velocidade são estabelecidos rigorosamente por lei e se caso um motorista ultrapasse estes limites é punido, por qual razão alguém buscaria um automóvel que atinja uma velocidade maior do que a estabelecida pelo limite? Ademais, por que se fabrica tal automóvel sendo que uma de suas funções “atuais” é contraditória ao que foi estabelecido como um bem comum? Talvez seria mais interessante fomentar a construção de bens mais duráveis e seguros. Esta incrível contradição contemporânea demonstra a condição de “alteração”, tanto para quem atualiza desta forma quanto para quem adquire tal artefato atualizado. Exemplo da perdição do humano contemporâneo em meio a artefatos tecnológicos, “alterado” e cada vez mais distante do “ensimesmar-se”. O simples fato de o artefato proporcionar mudança ao natural, mesmo infringindo a legislação, logra ao humano avançar e romper uma linha a qual ele mesmo construiu. Este é um caso interessante de “alteração.” Estas chamadas “ações” de fabricação e consumo ilógico não são propriamente ações, mas sim “alterações”. Se estabelece um limite de segurança (velocidade) e ao mesmo tempo autoriza a fabricação e fomenta-se o consumo de artefato que rompem estes limites. Assim, a sociedade atual é uma contradição existencial e legislativa.

Para Hannah Arendt (2012: 166) certamente vivemos em uma sociedade do desperdício, onde aquilo que se fabrica é instantaneamente devorado e seu remanescente, o que sobra e não tem mais utilidade, descartado com a finalidade de evitar um fim deste processo. Arendt nos descreve o sintoma de uma sociedade “alterada”. Não há um plano coerente, mas sim um ciclo em espiral em resposta a estímulos externos. A fabricação e oferta de determinado artefato justificariam sua aquisição e seu uso, ainda mais sendo este uma “atualização”. O que seria algo inadequado à razão humana, torna-se prática comum. A simples atualização e disponibilidade tora-se uma falsa primeira premissa que move o consumo do humano “alterado”. Pensa-se que o artefato atual é melhor que o anterior, ora, se quero o melhor a mim, logo devo consumir sua última atualização, a qual proporcionará melhores vantagens à minha pessoa.

Há aqui uma falsa concepção da infinitude do progresso e o humano contemporâneo confunde disponibilidade de algo diferente com a real necessidade deste algo, banalizando só benefícios da civilização tecnológica. Ao invés de sermos gratos aos avanços da civilização ocidental e todos seus benefícios, agimos como se seus recursos fossem infinitos. Ortega chamou este indivíduo de bárbaro moderno o qual usufrui de todos benefícios da civilização como se este tivesse, em condições naturais, “brotado da terra” (2016: 129).

Pensamos em um artefato extremamente necessário em nossas vidas e pelo qual devemos ser gratos à ciência que ele existe: os refrigeradores domiciliares.

Sem necessidade de expor os benefícios que tal artefato tecnológico nos traz, há em relação a este um consumo ilógico, um mal agradecimento. Sua vital função, para que possamos viver em civilização e com certo conforto, seria refrigerar adequadamente os alimentos necessários à nossa sobrevivência, proporcionando a estes uma maior durabilidade e menor índice de contaminação. Ademais, ter uma durabilidade considerável e ser acessível ao maior número de pessoas seria uma de suas necessárias características secundárias. É um maravilhoso artefato de necessidade e não de *status*. Contudo há um certo excesso de oferta, de estímulo para o consumo e atualização deste artefato. Refrigeradores digitais, que se conectam à internet e com preços que se equiparam aos valores de alguns automóveis são realmente necessários?

Outro sinal de que confundimos esta “alteração” com a “ação” seria a utilização da Toxina Botulínica nos corpos humanos apenas por motivos “estéticos”, ou seja, utilização que implicará na modificação da aparência. Sua utilização é algo aceito como “normal”, algo que ocorre com frequência. Contudo, algo o qual julgamos normal apenas pelo fato de recorrente, não implica em este algo ser correto. Não é pela repetição de uma ação que esta torna-se normal ou correta.

Vejamus então, a natureza daquilo que considera-se “normal”. Segundo a Sociedade Brasileira de Dermatologia,

Toxina botulínica, conhecida popularmente como “Botox”, é uma proteína produzida pela bactéria *Clostridium botulinum*. Quando administrada oralmente em grandes quantidades, bloqueia os sinais nervosos do cérebro para o músculo, causando paralisia generalizada, chamada botulismo. No entanto, por injeção, em quantidades muito pequenas, em um músculo facial específico, apenas o impulso que orienta este músculo será bloqueado, causando o relaxamento local. Deste modo, a toxina botulínica atua como um bloqueio da musculatura subjacente das linhas indesejadas (2020: Fevereiro 04).

Uma toxina é algo – evidentemente – “tóxico”. Uma substância estranha, exógena, que causa algum mal ao corpo ou mente, envenena, induz algo prejudicial, é nocivo ao humano e com frequência seu uso implica em males irreversíveis ao corpo e a mente. Contudo, hoje a aplicação de toxina botulínica para evitar “linhas indesejadas” é aprovada pelos conselhos de medicina em diversos países ocidentais. Tais procedimentos ditos “estéticos” são requisitados com frequência e a demanda segue crescendo no país.

Enquanto centros de estética aumentam gradativamente no país, caem o número de livrarias. Segundo menciona a Revista Exame, um estudo feito pelo SEBRAE aponta um aumento dos centros de estética em

de 567% no Brasil entre 2010 e 2015 (2018). Em contrapartida, segundo pesquisa do Sindicato Nacional do Editores de Livros⁴⁵ (2018: 04, 05), o número de livrarias decaem nas grandes cidades. Enquanto cai a busca por meios de intelectualização, cultura e conhecimento, aumenta-se a busca por uma aparência ideal, ou seja, preocupa-se mais com o parecer do que propriamente com o ser.

Procurar e fazer tal procedimento é uma reação aos estímulos provenientes da ideia – aceita como “normal” – de que um ser humano necessita esconder sua idade para ser aceito e portando, será feliz. Aqueles que fazem tal procedimento unicamente com o intuito de mudar sua aparência superficial pensam estar “agindo” conforme um plano de rejuvenescimento, mas estão apenas reagindo a um estímulo externo feito através de uma concepção utópica que promete uma maior aceitação através do falso, através do “maquiamento” ontológico por uma “máscara”. A impossibilidade de driblar o tempo, o qual “devora seus filhos”, não é reconhecida como algo evidentemente impossível e isso seria uma sintomática. Para reconhecer a ordem natural das coisas e a inevitável inalteração do tempo, há a necessidade do que Ortega chamou de “ensimesmamento”. Portanto, fica evidente que o sucesso destes centros “estéticos” aliado ao fracasso do mercado livreiro demonstra claramente uma ausência do “ensimesmar-se”.

Obviamente, é estranho oferecer uma “toxina” aos humanos, contudo, não é o objetivo aqui discutir ética de mercado pois mesmo sendo de certo modo inadequado ganhar dinheiro com a fraqueza alheia, a escolha é sempre de quem compra. O que se tem é uma demonstração de “alteração”, onde qualquer estímulo que atinja a menor das vaidades humanas controla suas escolhas. Este procedimento tornou-se uma felicidade objetificada, uma armadilha e quem se entrega a ele demonstra apenas estar reagindo à tecnologia disponível. Em outras palavras, estes estímulos que deixam os indivíduos “alterados”, inquietos, não são por si só um meio à felicidade visto que sua definição não seria o de proporcionar uma aparência cronologicamente diferente da que realmente se tem através do falseamento da idade real. A aparência é apenas uma das muitas características da idade humana. Idade, do latim *aetate* (*aetas*) *significa tempo de vida e não aparência corporal de vida*.

Tendo como pressuposto os conceitos de Ortega mencionados, quais seriam os motivos pelos quais alguns humanos injetam tais substâncias em seus corpos? A quantidade de centros estéticos especializados nestes procedimentos vem aumentando em progressão geométrica e a inversão de valores fomentando a aparência em detrimento da essência é evidente. A inautenticidade tornou-se uma característica contemporânea comum e fomentada. Parecer algum personagem tornou-se uma atitude anterior ao

reconhecimento de quem realmente é. Sendo assim o “ensimesmar-se” torna-se algo, quando ocorre, secundário na vida contemporânea. Enquanto as pessoas conseguem parecer-se com algum personagem externo qualquer, não se preocupam em realmente ser aquilo que possuem internamente ou ao menos conhecer quem realmente são, sua vocação.

3. “ALTERAÇÃO” E DORMÊNCIA

Os sintomas desta “alteração” são mais problemáticos do que imaginamos. Os gastos e o consumo com medicamentos são expressivos nas maiores economias do planeta segundo aponta um estudo da Segundo a Interfarma (2018). Há um grande número de estabelecimentos chamados *drugstores* nas cidades ocidentais. Cidades pequenas nos interiores possuem uma quantidade exorbitante de farmácias. Já em 2001, o Brasil era o país com maior número de farmácias do mundo (Saab, 2001: 01), número que vem crescendo a cada ano. Isso indica, inevitavelmente que: (1) as pessoas estão cada vez mais doentes, necessitando de mais fármacos para se manterem vivas, (2) as pessoas estão cada vez mais “alteradas”, tendo uma existência que pode ser definida como um constante reagir aos estímulos que fomentam o uso de fármacos os quais não necessitam, ou (3) há a possibilidade de uma situação híbrida entre (1) e (2): as pessoas estão com problemas psíquicos e fisiológicos e a necessidade de uma grande quantidade de fármacos para amenizar os sintomas é reflexo de uma existência vazia, com ausência do “ensimesmar-se” e de projetos vitais. De outro modo, consomem uma quantidade absurda de fármacos, parte por necessidade, parte por indução. Estão em um estado de “alteração” onde o mais ínfimo estímulo desencadeia uma vontade de fuga que pode ser proporcionada por fármacos.

Ao mesmo tempo que estão doentes em termos físicos e debilitadas mentalmente, estão propensas à “alteração”, excedendo frequentemente a real necessidade do uso da tecnologia farmacêutica. Assim, os estímulos externos as vencem, tornam-se apenas seres que reagem a estes, perdendo a característica humana que, segundo Ortega, nos diferencia dos animais, o “ensimesmar-se” e posteriormente a “ação” no mundo. O uso do fármaco não auxilia a saída da “alteração” mas acaba fazendo com que permaneça lá.

Estão “alteradas”, apenas respondendo a estímulos externos e desesperadas para resolver algo que não entendem devido a carência do “ensimesmar-se”. Assim, esta carência demanda alguma tecnologia em forma de fármacos que as fazem dormir. A dormência é um estado procurado pelo humano moderno como se fosse a solução para tal situação

complexa, mas é apenas uma maneira de reagir ao estímulo. A fuga através da dormência nada mais é do que uma sintomática da “alteração”. O “ensimesmar-se” não é o mesmo que dormir. A ausência do “ensimesmar-se” aliado ao conforto proveniente da sonolência farmacológica é uma característica da sociedade contemporânea. Tal situação é fomentada pela ciência e pelo senso comum. Assim, a existência do humano contemporâneo tem estas duas maneiras de estar e lidar com o mundo: (1) a vigília “alterada” pelos diversos estímulos como propagandas, smartphones – e seus diversos aplicativos – e as mídias sociais e (2) a sonolência farmacológica programada, uma fuga do lidar de forma coerente às circunstâncias. Tanto a vigília “alterada” quanto a sonolência programada são consequências dos estímulos externos proporcionado pelo uso excessivo da técnica contemporânea e seus artefatos tecnológicos. A sonolência seria uma “meta-alteração”, uma resposta à vigília “alterada”.

Circunstâncias provenientes de artefatos tecnológicos, o quais não se encaixam em plano vital nenhum, proporcionam um retorno a um estado mais primitivo da existência. Se temos apenas reações a estas e não “ações”, estamos em um estado primitivo, em uma regressão existencial. Segundo Ortega,

El animal es pura alteración. No puede ensimismarse. Por eso, cuando las cosas dejan de amenazarle o acariciarle; cuando le permiten una vacación; en suma, cuando deja de moverle y manejarle lo otro que él, el pobre animal tiene que dejar virtualmente de existir, esto es: se duerme (1964: 301).

Quando as coisas deixam de “ameaçar ou acariciar” o animal humano contemporâneo dorme. Quando não reage a algum plano externo, entregue prontamente a ele para que reaja, ele dorme artificialmente para fugir do tédio, momento este necessário pois é o início do “ensimesmar-se”. O tédio nos obriga a pensar sobre a situação e nada mais que isso. Assim, este “dormir” seria mais uma reação proveniente da carência de um plano vital concreto ou a fuga da possibilidade de elaborar tal plano. Segue assim o humano contemporâneo em uma cadeia de reações aos estímulos, seja da moda, seja da hipocondria.

Se as pessoas estão cada vez realmente mais doentes, isso nos leva a concluir que vivemos em uma sociedade na qual ocorre peculiares contradições. Em uma era onde a ciência e tecnologia estão tão avançadas, onde a precisão é inimaginável e esta tecnologia também é acessível, ao mesmo tempo é uma era onde as pessoas consomem mais medicamentos, mais aparelhos do que precisam e sofrem mais por doenças psicológicas provenientes da solidão e falta de sentido em suas vidas. Isso é um paradoxo: quanto mais desenvolvimento tecnológico e

científico, mais a ocorrência de doenças mentais, fisiológicas e portanto, um maior consumo de medicamentos. É o desenvolvimento da ciência médica contemporânea uma demonstração de “progresso” existencial da civilização ocidental que possibilita uma vida mais plena, de uma sociedade mais saudável e com opções de salvação fisiológica e psíquica maiores do que em qualquer momento em nossa história? Ou seria apenas um sinal de uma vida contemporânea decadente e moribunda, desesperada por salvação física e espiritual?

CONCLUSÃO

Há neste grande consumo de medicamentos e nas demais atitudes citadas, um motivo que nos impele a questionar sobre o que ocorre no “interior” deste humano contemporâneo. É estranho que em uma época com todos estes recursos herdados, haja uma grande quantidade de problemas provenientes da debilidade existencial. A sociedade contemporânea é terra fértil à

existência de um humano “alterado”, propenso a responder a qualquer estímulo externo, passível de ludibriar e conivente com o entorno pelo fácil acesso aos diversos mecanismos tecnológicos que o levam à fuga do confronto reflexivo com as circunstâncias, unicamente possível através do ensimesmamento. E esta fuga dá-se pela dormência artificial.

Cabe a nós questionarmos até quando os humanos continuarão nesta sonolência ao som da ilusão do progresso infinito em um planeta finito, no mito do herói urbano das multitarefas que reivindica a si liberdade mas age como a própria máquina que constrói e projeta, que quando as circunstâncias demandam fortaleza e prudência, reagem ao primeiro estímulo e frequentemente recorrem à dormência programada. Em uma era onde existem artefatos que proporcionam facilidades e luxos, heranças estas construídas com muito sacrifício, os mesmos artefatos também proporcionam um ambiente favorável a um humano “alterado” e, ao mesmo tempo, mimado.

BIBLIOGRAFIA

- ARENDE, H. (2010). *A Condição Humana*, Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- ARRUDA, Beatriz et al. “Aumento De Farmácias No Brasil Gera Preocupação Em Especialistas.” AUN - Agência Universitária De Notícias, 19 June 2019, <https://bit.ly/3c3Uo24>
- ESPINA-JEREZ, B.; GOMEZ-CANTARINO, S.; SIM-SIM, M. (2019). Smartphone: It's Use for Stress Coping in Spanish Teenagers, *American Journal of Applied Psychology* 8(1). pp. 8-13.
- ELHAI, J. D., LEVINE, J. C., DVORAK R. D., HALL, B. J. (2016), Fear of Missing Out, Need for Touch, Anxiety and Depression are Related to Problematic Smartphone Use. *Computers in Human Behavior*, 63. pp. 509–516. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2016.05.079>
- INTERAFARMA. (2018). Mercado Farmacêutico Mundial: Rancking Dos Mercados Farmacêuticos. https://www.interfarma.org.br/guia/guia-2018/dados_do_setor#gasto_per_capita
- NISA, A.; SIDDIQUA, N. (2015). The Excess Use of Mobile Phone Among Young Children and Its Effect on Their Academics, *Journal of Mass Communication*, Vol. 12. pp. 75-100.
- ORTEGA Y GASSET, J. (2016). *A Rebelião das Massas*, Campinas: Vide Editorial.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1964). *Obras Completas, Tomo V: Ensimismamiento y Alteración (6th ed.)*. Revista Occidente, Madrid. pp. 293-314.
- ORTEGA Y GASSET, J. (1997). *Meditación de la Técnica: estudio y notas por Jaime de Salas y José María Atencia*, Madrid: Santillana.
- Revista Exame (2018, Julho). *Mercado de beleza e estética é um setor promissor no Brasil*. Disponível em: <https://bit.ly/2TDXu51>
- Saab, W. G. L. (2001). Um Panorama do Varejo de Farmácias e Drograrias no Brasil. *Área De Operações Industriais 2 - Ao2 Gerência Setorial De Comércio E Serviços*, n. 25. Disponível em <https://bit.ly/3c6eHL5>
- Sindicato nacional dos Editores de Livros. (2018). *Produção e Vendas Do Setor Editorial Brasileiro*. pp. 04-05. Disponível em <https://bit.ly/2X53NRx>
- Sociedade Brasileira De Dermatologia – SDB. Toxina Botulínica Tipo A (04 de Fevereiro, 2020). Disponível em: <https://bit.ly/2TWNtAr>
- The New York Times – Arts (Setembro, 2019). *Joker’ Takes Home Top Prize at Venice Film Festival*. Disponível em: <https://nyti.ms/2ZErzFr>

Victor Renato de Moraes Maia, 05/10/1982: Graduação em Engenharia Agrônoma por la UNICASTELO, 2006 (Brasil). Licenciado en Filosofía por la UFSC, 2017 (Brasil); Mestre en Investigaciones en Humanidades, Cultura y Sociedades por la UCLM, España. Profesor de Filosofía y Sociología en educación media en las escuelas E.E.B. Padre Nóbrega, Luzerna/SC y Colégio Superativo/UNOESC, Joaçaba/SC.



Recibido: 23/5/2020. Aprobado: 16/6/2020. Visto Bueno: 2/6/2020.

OTRAS TEXTURAS

**SE CONVOCA A QUIENES MEDITAN FILOSÓFICAMENTE
A PUBLICAR SUS INQUIETANTES Y NOVEDOSOS
PENSAMIENTOS, SIN TIMIDEZ, FRANCAMENTE,
EN FORMA ESCRITA, O EN FORMA GRÁFICA,
DE UN MODO PROVISORIO O TENTATIVO,
EN FORMATOS LIBRES Y CREATIVOS,
SIN ALGUNAS DE LAS EXIGENCIAS
QUE SON NECESARIAS EN OTROS
SECTORES DE ÉSTA REVISTA.**

**PERO
SIEMPRE
AL MÁS
ALTO NIVEL.**

A ELLO SE DEDICAN LAS SIGUIENTES PÁGINAS.

LA COVID-19

Y LA CRISIS DE UNA VISIÓN DEL MUNDO

Jaime Araujo Frias
jaraujof@unsa.edu.pe

“En épocas remotas, en lo más temprano de los tiempos, cuando éramos los bichos más vulnerables de la zoología terrestre, cuando no pasábamos de la categoría de almuerzo fácil en la mesa de nuestros vecinos voraces, fuimos capaces de sobrevivir, contra toda evidencia, porque supimos defendernos juntos y porque supimos compartir la comida. Hoy en día, es más que nunca necesario recordar esas viejas lecciones del sentido común” (Galeano, 2003, párr. 14).

La crisis sanitaria que experimenta el mundo por la COVID-19 no es más que una de las consecuencias de la crisis principal. La cual tiene que ver con un modo de pensar y de vivir suicida. De manera que, si no corregimos la crisis principal, la humanidad toda corre el riesgo de perecer.

Palabras clave: Crisis; Modernidad; Individualismo; Solidaridad; Naturaleza.

COVID-19 E A CRISE DE UMA VISÃO DE MUNDO

A crise de saúde que o mundo está enfrentando devido ao COVID-19 é apenas uma das consequências da crise principal. O que tem a ver com uma maneira suicida de pensar e viver. Portanto, se não corrigirmos a principal crise, toda a humanidade corre o risco de perecer.

Palavras-chave: Crise; Modernidade; Individualismo; Solidariedade; Natureza.

INTRODUCCIÓN

Estamos experimentando una crisis y por eso somos afortunados. La crisis que vivimos mundialmente no es la sanitaria ocasionada por la COVID-19. Esta es solo una de las consecuencias de la crisis principal. Al parecer lo que estamos experimentando es la crisis de un modo de pensar y de vivir llamado “modernidad”. Y, somos afortunados porque toda experiencia de crisis es una fuente de conocimiento y un estímulo para el pensamiento crítico. El momento ideal para tomar conciencia de qué es lo que estamos haciendo mal, y, por lo tanto, una oportunidad para pensar sobre las posibilidades de un mundo mejor.

Dos serán las preguntas que nos ayuden a reflexionar sobre ello: ¿qué es la modernidad? Y ¿por qué la modernidad está en crisis?

¿QUÉ ES LA MODERNIDAD?

Definiciones sobre lo que es la modernidad hay para todos los gustos. Para nosotros no se trata de gustos, sino de necesidad teórica. Porque son los problemas los que nos deben indicar a qué pensadores acudir para conocer y comprender del mejor modo un

problema y no al revés. Teniendo en cuenta este criterio nos apoyaremos en lo que han dicho al respecto dos pensadores latinoamericanos que tienen una perspectiva crítica sobre el mundo moderno: José Carlos Mariátegui y Enrique Dussel.

La invasión de América, escribió Mariátegui (1988: 163), “es el principio de la modernidad: la más grande y fructuosa de las cruzadas. Todo el pensamiento de la modernidad está influido por este acontecimiento”. Si bien nuestro autor no nos da una definición sobre lo que es la modernidad, nos sugiere que esta se inició en 1492 con la invasión de América. Y, además, nos advierte que todo el pensamiento de la modernidad está influido por dicho acontecimiento. Si es así, cabe preguntarnos ¿qué es lo que motivó la invasión de América?

La respuesta nos la sugiere Cristóbal Colón cuando exclama: “¡El oro es una cosa maravillosa! Quien lo posee es amo de todo lo que desee. Por medio del oro se puede llegar a abrir a las almas las puertas del paraíso” (Marx, 1973: 138). La invasión de América estuvo motivada por un fin muy concreto: la avaricia de lucro. Y como el fin es el origen y principio de todo pensamiento (Lledó, 2018), es razonable concluir con

Mariátegui, entonces, que todo el pensamiento moderno está influido por la invasión de América, cuya finalidad fue el lucro.

De acuerdo con Dussel (2008: 9) 1492 será el momento del “nacimiento” de la Modernidad como concepto, el momento concreto del “origen” de un “mito” de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de “en-cubrimiento” de lo no-europeo”. Ese mito de violencia sacrificial y de encubrimiento se ejerció contra todas las culturas que tenían modos de pensar y de vivir distintos e incluso contrarios al nuevo proyecto cultural que se inauguró con la invasión de América. Al cual luego se le denominará *modernus*, expresión latina que significa reciente, actual o nuevo. ¿En qué se basaba ese modo de pensar y de vivir que la modernidad destruyó y encubrió?

Ese modo de pensar y de vivir característico de los pueblos no modernos se fundaba principalmente en relaciones de solidaridad comunitaria, como por ejemplo el “ayni” y la “minka” en las culturas andino amazónicas. Este cuidado mutuo no solamente se practicaba con el prójimo, sino también con naturaleza, porque comprendían que la vida humana está ligada a la vida de la naturaleza, que cuidar la tierra es también cuidar del ser humano. De manera que todo intento de destrucción de la naturaleza es un intento de destrucción del ser mismo.

La modernidad para poder desarrollarse tuvo que destruir y hacer aparecer como inferior e irracional tanto las relaciones de solidaridad comunitaria como las relaciones de cuidado y respeto con la naturaleza. Y las sustituyó por relaciones basadas en el individualismo egoísta y en la dominación de la naturaleza, como condiciones necesarias para maximizar las ganancias. Sin un modo de pensar y de vivir individualista e insolidario, y sin constituir a la naturaleza como objeto al que se puede explotar y destruir en vista del desarrollo económico, era inviable el proyecto moderno.

¿Qué es, entonces, la modernidad? Es el punto de vista de un momento cultural de Europa que terminará imponiéndose –en principio por la violencia y luego a través de la educación formal– progresivamente a la mayor parte de los pueblos de la tierra. Esta visión del mundo se basa principalmente, por un lado, en considerar que las relaciones humanas superiores y racionales son las relaciones basadas en el individualismo; de ahí que la entidad fundamental de la política y del derecho moderno sea el individuo. Y, por otro lado, en suponer que la naturaleza es objeto bajo dominación del ser humano (Ávila Santamaría, 2019); de ahí que se la pueda –como decía Bacon– torturar para que suelte sus secretos.

¿POR QUÉ LA MODERNIDAD ESTÁ EN CRISIS?

Hay problemas que solo podemos saber de su existencia por sus síntomas. En el contexto de la COVID-19 que estamos sufriendo, algunos líderes políticos e intelectuales han esgrimido frases como “solos juntos saldremos de esta”, “solo la solidaridad puede salvar a la especie humana”, “es la hora de la solidaridad”. Y además, “detrás de la pandemia está la destrucción de la naturaleza”, “es la oportunidad de reconciliarnos con la naturaleza”, “es momento de repensar nuestra relación con la naturaleza”. Todo lo cual estaría indicando que las relaciones de solidaridad comunitaria y el cuidado y respeto de la naturaleza habían sido lo más racional.

Habían sido lo más racional porque como nos sugiere hoy la neurociencia cognitiva, lo que persigue el órgano encargado del pensamiento es un fin muy concreto: el de mantenernos vivos (Mora, 2018). Y en esta tarea de mantenernos vivos, se ha demostrado que más que cualquier otra especie el ser humano depende de sus semejantes (Kandel, 2019), es decir, de lazos de solidaridad comunitaria, pero también del cuidado de la naturaleza. Contrariamente este modo de relacionarnos entre seres humanos y con la naturaleza, la modernidad destruyó e hizo aparecer como irracional e inferior. Pero ahora resulta que es lo que puede salvar a la humanidad toda.

Si lo visto hasta aquí es cierto, entonces, la principal crisis que estamos experimentando no es la sanitaria, sino la crisis de una visión del mundo, de un modo de pensar y de vivir: la modernidad. La cual en cinco siglos ha puesto en peligro las posibilidades de la vida en la tierra. La COVID-19 es solamente una de las manifestaciones de este modo de pensar y de vivir. Sin embargo, señalar que la modernidad está en crisis no quiere decir que se puede desechar los grandes avances alcanzados por ella, por ejemplo, en ciencia y tecnología. Eso sería ingenuo. De lo que se trata, como sostiene Bautista Segales (2019), es de dejar de creer en su forma de vida basado en el individualismo y en la dominación de la naturaleza.

Dussel (2020) decía que no hay ninguna especie suicida sino la humana. No obstante, debemos aclarar que hay pueblos en la tierra, como por ejemplo los pueblos originarios andinos y amazónicos en América Latina, que no han sido alcanzados por la modernidad, que mantienen relaciones de solidaridad comunitaria y de cuidado y respeto con la naturaleza. Y en esto creo que el maestro estará de acuerdo con nosotros. En que la única especie suicida es la especie humana “moderna”. Es la única visión del mundo que, en nombre de la racionalidad y el progreso económico,

en poco tiempo está destruyendo las posibilidades de la vida humana en la tierra. Es un modo de pensar y de vivir suicida.

¿Por qué, entonces, la modernidad está en crisis? Porque su modo de pensar y de vivir basado en el individualismo y en la dominación de la naturaleza, que son los dos pilares en los que se sostiene, se está demostrando inviable. Mejor dicho, suicida. La viabilidad del proyecto moderno presupone la inviabilidad de la vida humana.

CONCLUSIÓN

Las invocaciones de solidaridad comunitaria y el interés por el cuidado de la naturaleza que hemos escuchados en estos días de crisis sanitaria –incluso de algunos Bancos– son epidérmicas. Permanecerá mientras dure la pandemia. De lo que se trata es que

se vuelva un modo de pensar y de vivir. Y eso no es posible si no empezamos a cuestionar el modelo ideal de vida presupuesto en el pensamiento moderno: el afán de lucro. El cual se sostiene en el individualismo y en la dominación de la naturaleza.

El reto que tenemos por delante es difícil, pero inevitable si no queremos perecer. Es difícil porque como nos recuerda Mark Twain: “Es más fácil engañar a la gente que convencerlos de que han sido engañados”. Lamentablemente llevamos cinco siglos viviendo en el engaño. Y, es inevitable porque nuestra vida está ligada a la vida de los otros y al de la naturaleza. De manera que, si no queremos perecer como especie humana necesitamos transitar a otro proyecto civilizatorio, como escribió Sabato (2004: 125): “con la urgencia que nos ha de dar los pocos metros que nos separan de la catástrofe”.

Para seguir leyendo sobre el tema:

Araujo Frias, J. (31/03/2020). “Los jodidos del derecho moderno”. *Iberoamérica Social*. <https://iberoamericasocial.com/los-jodidos-del-derecho-moderno/>.

Dussel, E. (2020). “Cuando la naturaleza jaquea la orgullosa modernidad”. *Sección Notas y Discusiones*. Blog nuestraAmérica. <http://nuestramerica.cl/ojs/index.php/blognuestramerica/article/view/111/146>.

De Sousa Santos, B. (17/05/2020). “Coronavirus: todo lo sólido e desvanece en el aire”. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/253465-coronavirus-todo-lo-solido-se-desvanece-en-el-aire>.

Referencias bibliográficas

Ávila Santamaría, R. (2019). *La utopía del oprimido. Los derechos de la naturaleza y el buen vivir en el pensamiento crítico, el derecho y la literatura*. México: Akal.

Bautista Segales, J. J. (2018) *Dialéctica del fetichismo de la modernidad. Hacia una teoría crítica del fetichismo de la racionalidad moderna*. La Paz: yo soy si Tú eres ediciones.

Dussel, E. (2020). *Estética de la liberación*. 2, video de youtube, 59:50, publicado por Enrique Dussel. Consultado el 6 de mayo de 2020, <https://www.youtube.com/watch?v=ewNYP9py2rE&feature=youtu.be>.

Dussel, E. (2008) 1492. *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del “Mito de la modernidad”*. La Paz: Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia.

Galeano, E. (2003) “Los valores sin precio”. Disponible en <https://www.pagina12.com.ar/diario/elpais/subnotas/16042-6312-2003-01-29.html>. Consultado el 10 de mayo de 2020.

Kandel, E. R. (2019). *La nueva biología de la mente. Qué nos dicen los trastornos cerebrales sobre nosotros mismos*. Barcelona: Paidós.

Lledó, Emilio (2018) *Sobre la educación. La necesidad de la literatura y la vigencia de la filosofía*. Barcelona: Taurus.

Mariátegui, J. C. (1988). *Obras completas. “La novela y la vida”*. Tomo IV. Lima: Biblioteca Amauta.

Marx, C. (1973). *El capital. Crítica de la economía política*. Tomo I. Buenos Aires: Cartago.

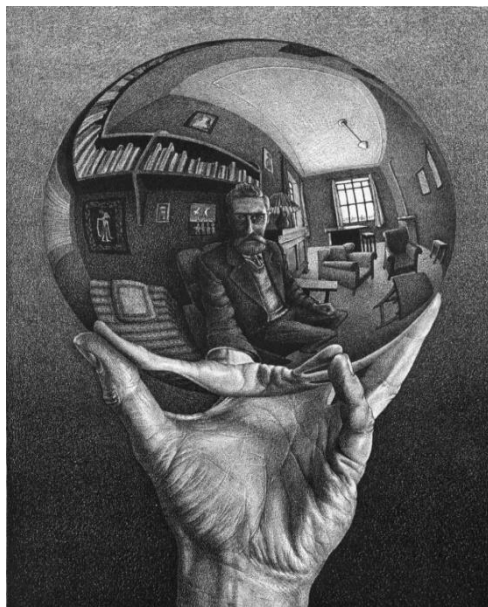
Mora, F. (2018). *Mitos y verdades del cerebro: limpiar el mundo de falsedades y otras historias*. Madrid: Alianza.

Sabato, Ernesto (2004). *Resistencia*. Buenos Aires: Seix Barral.

Jaime Araujo-Frias: Universidad Nacional de San Agustín. Egresado de la maestría en Derecho Constitucional y Derechos Humanos. Abogado. Bachiller en filosofía. Blogger en Iberoamérica Social: Revista-red de estudios sociales.



Recibido: 23/5/2020. Aprobado: 13/6/2020. Visto Bueno: 13/7/2020.



Mano con esfera reflectante. M.C. Escher

ADVERTENCIAS FRENTE AL AVANCE DEL NIHILISMO RECURSOS Y RESISTENCIAS DE UNA FILOSOFÍA PRÓXIMA EN TIEMPO DE CORONAVIRUS⁴⁶

Andrea Díaz Genis
diazgena@gmail.com

Se trata de conectarnos, como punto de partida, con la experiencia del coronavirus a partir de la idea de nihilismo activo en Nietzsche para buscar con él o a pesar de él, una vía de salida. Para posteriormente encontrarnos con la búsqueda de sentido a partir de la experiencia de resistencia íntima de la que habla Josep Esquirol, consiente de la importancia del cuidado de sí ligado al cuidado de los otros y de una resistencia política que nos advierte de los peligros del poder dominante y las debilidades a la que estamos sometidos los sujetos en tiempos de amenaza de Pandemia.

Palabras claves: Nihilismo, búsqueda de sentido, resistencia íntima y política, cuidado de sí y de los otros

RESOURCES AND RESISTANCES OF A PHILOSOPHY CLOSE TO THE TIME OF CORONAVIRUS

It is about connecting, as a starting point, with the experience of the coronavirus from the idea of active nihilism in Nietzsche to search with it or despite it, a way out. To later find the search for meaning based on the experience of intimate resistance that Josep Esquirol talks about, aware of the importance of self-care linked to the care of others and of a political resistance that warns us of the dangers of power dominant and the weaknesses to which we subjects are subjected in times of pandemic threat.

Key Word: Nihilism, search for meaning, intimate and political resistance, care for oneself and others

Llegó una cierta noche, la del coronavirus, que no es reparadora, puesto que está llena de insomnio, de miedos y fantasmas que nos recuerdan todos los mundos y las esperanzas perdidas. Es la noche que nos conecta con esa nada⁴⁷ de la que venimos escapando, o que no

queríamos enfrentar o mirar cara a cara. Esa nada no se llama solo Occidente (pues también se llama así, es decir, un proyecto de mundo colonizador que habita su propia decadencia desde hace muchos siglos), es la propia condición humana que cae una y otra vez en la cuenta de

⁴⁶ Una versión mucho más reducida de este artículo fue publicado en la Diaria Virtual bajo el título: Recursos y resistencias de una filosofía próxima en tiempos de coronavirus: Alojado en: <https://ladiaria.com.uy/articulo/2020/4/recursos-y-resistencias-de-una-filosofia-proxima-en-tiempo-de-coronavirus/>, visto el : 30/6/2020.

⁴⁷ Etimológicamente “nihil” significa “nada”.

sus grandes promesas incumplidas. Nihilismo⁴⁸, le llamó el filósofo F. Nietzsche, a esa noche oscura y no reparadora, y es posible de aplicarlo a la situación que ahora vivimos. No se trata solamente de lo que nos trajo acarreado la “muerte de Dios” según este filósofo, entendido como muerte de los absolutos donde ya no hay un supra-mundo o un supra-sentido al que recurrir que nos salve de ese encuentro con el vacío. También se trata de caer en la conciencia de que este tipo de animal, el humano, no ha sido capaz de sostener la vida de su cría, y a pesar de toda su razón, ciencia y tecnología (y no sólo a pesar de sino muchas veces con) ha puesto en jaque la vida toda sobre el planeta. **Somos los grandes depredadores de la vida.** Esa cría de lo humano, ahora, ha de meterse en su habitación ante un virus invisible, mientras laboratorios desesperados buscan una inmunidad, para cientos, miles y millones que podrían enfermarse y morir. Toda la soberbia del pequeño hombre cae en un segundo, ese ser, que ha develado ser peor en lo humano que en lo animal, se encuentra envuelto en una vida que puede prescindir de él en un abrir y cerrar de ojos.

Nihilismo es tener conciencia de esa farsa de los grandes meta-relatos, de todas esas historias que nos contaron para vencer los miedos de la interminable noche a la intemperie y con miedo. Ahora que dudamos por enésima vez del mañana, del futuro, del progreso racional (puesto que no hay nada más irracional que atacar las fuentes de la vida que son la propia naturaleza y el ser humano), se oscurece más la noche, y a todo parece faltarle el valor, “todo es igual”, dice el nihilista, “nada parece merecer la pena”.

Por lo menos, los místicos, decía F. Pessoa a través del heterónimo de Bernardo Soares, jugaban con el misterio y pudieron haberse “vaciado del vacío del mundo”. Escuchemos estas hermosas palabras. Dice Pessoa:

*“Siempre seré, bajo el gran palio azul del cielo mudo, paje de un rito que no comprendo, vestido de vida para realizarlo y ejecutando, sin saber por qué, gesto y pasos, posturas y maneras, hasta que la fiesta acabe, o mi papel en ella, y pueda ir a comer exquisiteces en los puestos que están, dicen, allá abajo, al fondo del jardín”*⁴⁹

En la noche más oscura del nihilismo, caemos en la cuenta de que no hay mística ni misterio puesto que no hay Dios ni absolutos, no hay ni fiesta, ni jardín

ni siquiera hay frente ni fondo, puesto que no hay verdad absoluta a la que atenernos. Sólo caída.

El tema es precisamente cómo construir una vida sin caer en la desesperación o lo que es peor, en la indolencia. Hasta aquí el nihilismo más pasivo, rotundo y negativo, que hemos de superar de alguna manera, sin caer en la trampa del reencantamiento del mundo que intenta inventar nuevos Dioses⁵⁰.

Esta es nuestra postura: ocurre que nadie nos va a dar el sentido, el sentido debe construirlo y forjarlo el humano en su comunidad junto a los otros. Es inmanente no trascendente, aunque debe partir de ideas fuerza que empujen hacia adelante, tiene que ver con afirmar la vida a partir de la conciencia de la finitud y precariedad (en algunos aspectos, esto nos dirá Nietzsche a través de su idea de nihilismo activo).

Dado que nosotros mismos somos los sepultureros de Dios, démosle por fin un buen entierro, mas si hubo Dios, ideales, absolutos, utopías, quiere decir que el ser humano, gran inventor y artífice de ficciones, puede retomar y retornar la fuerza que proyectó en su ilusión. Si no hay verdad, tampoco hay mentiras, y podemos vivir a sabiendas de que todo es interpretación, lo que no implica que cualquier interpretación es válida o aceptable.

¿Qué nos protegerá de la gran noche indolente donde todo es igual y nada vale la pena? Nosotros mismos con los otros.

¿Cómo construir esa protección en la belleza, en lo simple y cotidiano, ese lugar cálido que sostiene, ese hogar físico y espiritual que cobija?

Y quiero decir ahora que ese sentido del que hemos de partir, lo hemos de encontrar en lo próximo. Hay una resistencia íntima posible y viable en lo próximo, en lo cotidiano, donde se comienza a jugar la batalla contra el nihilismo y donde se dan los pequeños pasos que superan abismos⁵¹.

Si bien el ser humano es el gran depredador, la gran amenaza es también la gran esperanza para sí mismo y el resto de los seres que habitan el planeta. No se trata de que lo malo es la enfermedad y la muerte. que forman parte de la vida, lo malo es matar premeditadamente al otro, enfermarlo o simplemente no dejarlo vivir. Incluso arrogarse el derecho de decidir quiénes tienen el derecho a vivir, y quiénes a morir (“necropolítica” le llama Achille Mbembe)⁵².

⁴⁸ El análisis sobre el nihilismo está basado en F. Nietzsche, ver *La Voluntad de Poder (2000)*, Madrid: Edaf.

⁴⁹ Fernando Pessoa (2013), *Libro del desasosiego*. Barcelona: Acanalado, p. 178.

⁵⁰ Todo esto pensando desde el contexto de la filosofía nietzscheana. Para profundizar en este punto ver Andrea Diaz Genis (2008), *El eterno retorno de lo mismo o el terror a la historia*, Montevideo: Editorial Ideas.

⁵¹ Ver en este sentido el libro de Josep María Esquirol (2015): *Resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, Barcelona: Acanalado.

⁵² Mientras mencionamos esto, sigue muriendo personas en el Mediterráneo, huyendo del hambre y la desesperación sin ser rescatados, sin derechos, incapaces de ser llorados como dice Butler, abandonados para morir, simplemente no refugiados. Según Acnur, hay **70,8 millones** de personas en todo el mundo se han visto obligadas a huir de sus hogares por situación de extrema violencia política, guerra, hambre, etc. Entre ellas hay casi **25,9 millones** de personas refugiadas, más de la mitad **menores de 18 años**. Los Muertos desde el 2014 en su travesía hacia a Europa son más de 20000. Consultado en <https://news.un.org/es/story/2020/03/1470681>, Acceso el 22 de abril de 2020

¿Dónde debemos refugiarnos, sino en nosotros mismos? decían los filósofos antiguos⁵³. Y hay que aprender a estar con nosotros mismos, la cosa más difícil, hemos de aprender a habitar ese refugio en nosotros mismos. Uno de los grandes problemas del hombre, ya lo decía Pascal, es no saber habitar su propia habitación. No saber vivir sin fuga. No haber aprendido el goce de habitar en el sí propio (y no sólo me refiero a habitar su ser, sino en su hogar mayor, su vida sobre el planeta).

Y preguntarnos desde el fondo, ¿qué nos puede inmunizar, en el sentido de proteger desde dentro?, ya no de la muerte y la enfermedad frente a lo que no hay, ni puede haber inmunidad absoluta, dado que forman parte de la vida. Y encontrar la defensa en el alcohol en gel o el tapabocas, la distancia con el otro o mucho mejor en la vacuna, sino también en una fortaleza que nos nutra desde dentro y nos permita desplegarlos transformados hacia afuera.

Pues no se trata solo de sobrevivir a un virus y luego de otro virus y así ad infinitum (no le quito importancia a esto), sino de poder habitar en nosotros mismos y con los otros, de hacer de este hogar en el que habitamos un mundo vivible.

Instauremos una filosofía de lo próximo y preguntémonos ¿qué nos salva hoy del frío metafísico de la grande ausencia y el vacío de sentido?

Lo próximo, esa tarea que involucra lo que amo y a los que amo.

Ese plato, esa comida caliente, es fuego interior y exterior que nos sostiene, ese jardín que cultivamos día a día. Y esto no requiere de grandes construcciones o grandes promesas.

Un sostener que, para ser tal, no puede ser sólo individual. Todo lo que es a favor de mí debe ser en favor de los otros, si esos otros están bien, lo estamos todos. Si yo no estoy bien, provocho mal en los otros y en mí.

Un estar juntos, aunque estemos solos y aislados. Reconstruir el vínculo perdido con nosotros, con los otros y con el mundo.

La vida se ha construido desde la huida, entre otras cosas, habíamos estado hipotecados, estamos prestados al consumo, consumidos en un tiempo productivo transformable en dinero, enajenados, perdidos de nosotros mismos, de los otros y del mundo.

Repitamos: “Somos un nosotros lleno de otros, si los otros no están bien, yo tampoco”.

No hay cuidado de sí sin cuidado de los otros, el cuidado de los otros, no puede implicar el descuido de mí, ya lo sabían los antiguos⁵⁴.

Y la pregunta que no deja de retumbar en mis oídos **¿por qué hemos llegado hasta aquí, y en qué nos hemos descuidado tanto?**

Pues no solo hemos matado a Dios, como decía Nietzsche, nos hemos matado a nosotros mismos y hemos puesto en riesgo la vida toda.

El virus, no es la muerte ni la enfermedad. Ni siquiera es la soledad más fría de la noche más fría. Es lo que intentamos separar, aunque permanece unido y enamorado. Yo soy el otro y soy naturaleza también.

Afuera hace frío, pudiste o puedes construir un hogar que sea refugio de todos.

Ese hogar es la vida del planeta un punto ínfimo en la pluralidad del universo existente.

Esa es nuestra tarea y está incumplida.

VIVIR ES RESISTIR⁵⁵

Hay que recordar que también vivir es resistir no solo íntima y privadamente, sino también pública y políticamente⁵⁶.

Se trata entonces de no caer tampoco en un absoluto pesimismo, que me deje sin posibilidad de reacción a las amenazas del momento presente. Para ello debemos recordar que:

- 1) La Covid 19 es un virus y no puede ser, bajo ninguna circunstancia, un pretexto para imponer una especie de dictadura policíaca y militar.
- 2) Debe indicarse modos de cuidarse razonables y no de propagar el miedo irracional al contagio o a la enfermedad. Claro que esa situación implica una distancia con el otro para cuidarme, pero también es una forma de reivindicar el valor del otro, su necesidad, dado que no soy sin el otro, sin su ayuda, sin su apoyo, sin su trabajo, sin su cobijo. Es insostenible una soledad que me separe del otro absolutamente, el otro, aunque no esté próximo, es el que me acompaña en el autocuidado y también me cuida. Hay una orden de una cierta distancia razonable, pero una orden de distancia absoluta es imposible y absurda. En su extremo, no es susceptible de ser contagiado el que está muerto, aunque muerto y todo, también amenaza.
- 3) El coronavirus no puede ser una carta en blanco que permita la supresión de la libertad a título de una protección que no tiene derecho a réplica o cuestionamiento. Queremos recordar que existe el derecho a desobedecer (ya lo decía Thoreau), si una orden deja de ser razonable. A esto no solo se le llama desobediencia civil, sino sensatez, que se supone que es una cosa bien repartida en el mundo. El confinamiento no nos impide pensar por nosotros mismos.

⁵³ Sobre la importancia de una relectura de la filosofía antigua para la formación de lo humano ver: Andrea Díaz Genis (2016), *La formación humana desde una perspectiva filosófica. Cuidado de sí y de los otros. Autoconocimiento*, Buenos Aires: Biblos.

⁵⁴ *Ibidem*, nota 9.

⁵⁵ Esta parte supone partir de muchas de las críticas ofrecidas por Mónica Galindo en la *Sopa de Wuhan*, 2020.

⁵⁶ Hoy no es tan fácil distinguir el espacio público del espacio privado. La resistencia política se produce en el espacio íntimo del hogar.

4) El agente siempre es cada sujeto, cada familia. Somos el agente de nuestro propio cuidado, que es también cuidado a los otros, no de los otros.⁵⁷

5) No estamos, a partir de la Covid 19, solo representados como “vivos” a partir del trabajo imprescindible o el tele trabajo. Habitamos otros espacios, lugares y tiempos que no son sólo los de la productividad, también son los del goce, la diversión, la alegría y el tiempo libre.

6) Tampoco la Covid nos puede anular en la capacidad crítica acerca de los otros elementos sociales, políticos y culturales, que están presentes y siguen estando presentes y que debemos seguir elaborando conceptualmente.

7) La Covid, a partir del confinamiento, nos desvincula de lo real, de la calle y de la asociación con el otro, instrumento fundamental para la lucha, transformación social y parte del sentirnos vivos. Debemos buscar otras formas de protesta, de resistencia y asociación. Hay otra calle posible, pero necesitamos aguzar la inteligencia para entender que el espacio virtual como otro espacio de lo público también es un espacio lleno de trampas, virus, falsedades y tergiversaciones, lugar de manipulaciones extremadamente potentes. De obediencias programadas que aún no somos capaces de analizar o comprender, de violencias implícitas, etc.

8) El coronavirus nos ha dejado pegados a una vida virtual y a una realidad construida predominantemente por los medios de comunicación o en los espacios virtuales. Hay que buscar en esos mismos medios, formas alternativas de construir realidad y de ofrecer resistencia desde la pluralidad de visiones. Recordar que estamos en la “máquina” que ha sido programa por alguien y con ciertos objetivos o intenciones, y que esto no es neutral.

9) Nunca puede tornarse como legítima la prohibición de la protesta social. Hemos de buscar

otras formas de ser creativos en la protesta, para no bajar la guardia y para rechazar toda forma de militarización de la vida social so pretexto de seguridad. Si lo más peligroso es ahora reunirnos, busquemos formas creativas de reunión que no nos pongan en peligro.

10) El coronavirus puede instalarnos en un aislacionismo centrado en la soberanía nacional que no es buena estrategia, hay que recordar que somos uno, seres plantarios y que el virus no tiene fronteras y lo que le pasa a unos nos pasa a todos. No perdamos empatía y solidaridad con los otros de otras naciones, de esto salimos juntos. Cuidémonos de los fascismos que dejan entrar el virus del miedo y la intolerancia que pueden contagiarse aún más rápido que el coronavirus.

11) No hay otra normalidad, pues no hay normalidad. La anormalidad que ha de ser rechazada como nueva normalidad es la que permite habilitar la exclusión del otro visto como amenaza o peligro y no como compañero de lucha. Debemos estar advertidos de una anormalidad como nueva normalidad que pueda someternos y quitarnos derechos, tornarnos más frágiles a la hora de poder poner límite a los abusos que vienen del poder dominante.

Quiero terminar esta reflexión con esta excelente litografía de Maurits Cornelis Escher, artista holandés de renombre internacional. Es su autorretrato reflejado en una esfera de cristal.

En el contexto del artículo quiere simbolizar un aislamiento que pueda ser oportunidad para entrar en un proceso de autoconocimiento (expreso aquí el deseo del que el habitar en sí mismos en una habitación propia intente ser una buena experiencia, algo que nos dé provecho). La búsqueda de protección simbolizada por la esfera, implica esa resistencia íntima a la que apelamos, esa inmunidad desde dentro que se proyecta a un afuera, que no es solo personal, sino que también es política.

Bibliografía

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

Pessoa Fernando (2013), *Libro del desasosiego*. Barcelona: Acentilado

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

Esquirol Josep María (2015): *Resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*, Barcelona: Acentilado.

Díaz Genis Andrea (2016), *La formación humana desde una perspectiva filosófica. Cuidado de sí y de los otros. Autoconocimiento*, Buenos Aires: Biblos

Agamben, Zizek y otros (2020), Sopa de Wuhan, La Plata: ASPO, Editorial.

Andrea Díaz Genis: Doctora en Filosofía por la UNAM México (mención honorífica). Su última obra publicada: *La formación humana desde una perspectiva filosófica. Inquietud de Sí, cuidado de sí y de los otros, autoconocimiento, Buenos Aires, Argentina, Biblos, 161pp. 2016, que obtuvo el Premio Nacional de Letras (MEC 2015). Profesora titular y Directora del Dpto. de Historia y Filosofía de la educación. Coordinadora de la Red temática sobre Laicidad de la UdelaR.*

Recibido: 28/5/2020. Aprobado 22/6/2020. Visto Bueno: 7/7/2020.



⁵⁷ Importante son las reflexiones de Harari al respecto, consultado en https://elpais.com/elpais/2020/04/06/planeta_futuro/1586170713_492779.html. El 22 de abril de 2020.

ESTUDIO DE CASO SOBRE EL VIH DESDE ELEMENTOS SANITARIOS Y FILOSÓFICOS

Consuelo Cruz Riveros

conssu@gmail.com

Javier Huiliñir Curío

jhuilnir@filosofia.ucsc.cl

La historia de la humanidad ha sido testigo de las diferentes relaciones establecidas entre personas e Instituciones, sin embargo, los roles y simbolismos que se han construido durante el tiempo desencadenan discursos que no necesariamente han ido en protección del ser humano. Por lo tanto, el objetivo del siguiente artículo es reflexionar sobre las personas con el Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH) y su contexto histórico desde una perspectiva dual, mediante el análisis de elementos teóricos sanitarios y filosóficos, basándose en el análisis del *film Dallas buyers club* (El club de los desahuciados) dirigida por Jean – Marc Vallée. Esta película exhibe la vida de Ron Woodroof, electricista y vaquero estadounidense quien se contagia de VIH en un período, donde la enfermedad era aún incipiente respecto al diagnóstico y tratamiento. El protagonista realizará una transformación del rol masculino impuesto por la sociedad, a la de un sujeto enfermo, invisible y estigmatizado al ser portador del VIH. Tras visualizar la imposibilidad de recibir tratamientos, se convierte en un activista creador del “Club de los compradores de Dallas”.

Palabras claves: VIH, cuerpo, interacciones de género, relaciones de poder y transformación.

VIH CASE STUDY FROM HEALTH AND PHILOSOPHICAL ELEMENTS

The history of humanity has witnessed the different relationships established between people and institutions, but, the roles and symbolisms that have been built up over time trigger discourses that have not necessarily gone in the direction of protecting the human being. Therefore, the objective of the following article is to reflect on people with the Human Immunodeficiency Virus (VIH) and its historical context from a dual perspective, through the analysis of theoretical health and philosophical elements, based on the analysis of the film *Dallas buyers club* directed by Jean-Marc Vallée. This film features the life of Ron Woodroof, American electrician and cowboy who gets VIH over a period of time where the disease was still in its infancy with respect to diagnosis and treatment. The protagonist will carry out a transformation of the male role imposed by society to that of a subject who is sick, invisible and stigmatised as a carrier of VIH. After viewing the inability to receive treatment, he becomes an activist creator of the "Dallas Buyers Club".

Keywords: VIH, body, gender interactions, power relationships and Transformation.

INTRODUCCIÓN

La película *Dallas Buyers Club* (El club de los desahuciados) exhibe la historia del vaquero de Texas Ron Woodroof, durante los años 1985 a 1992. Él tiene 37 años y a raíz de un accidente laboral (producto de estar reparando una caja eléctrica) recibe una carga eléctrica, haciendo necesario el ingreso a un hospital. Tras realizarle la evaluación inicial se anexan exámenes de sangre, reportando que es VIH positivo. Esta noticia genera en él un estado de negación. Luego, al estar inquieto, buscará información, visualizando la posible situación que produce el contagio.

La noticia del diagnóstico del virus, se produce en un momento histórico donde existía poca información sobre los mecanismos de contagios, tratamientos, complicaciones y pronósticos que presentaban las personas diagnosticadas. Por lo tanto, la película propone un discurso histórico-social que envuelve al VIH. En efecto, la historia del VIH comienza el año 1978 con los primeros pacientes que presentaban una extraña enfermedad dermatológica (Sarcoma de Kaposi) habitualmente no generaba mayores complicaciones, pero la característica de estos pacientes es que luego de 8 a 24 semanas fallecían,

presentándose así, los primeros casos (Grandinetti, 2011, p.32).

En el año 1981 comienzan a visualizarse más casos que tienen como característica principal un sistema inmunitario disminuido. Algunos pacientes presentan el Sarcoma de Kaposi, otros, neumonía e incluso Cándida Albicans en la boca. En las características de la población se consideró las 4 H Herínomanos, Haitianos, Hemofílicos y Homosexuales. En los primeros años, cuando aún no se consideraba una enfermedad previa a la detección del virus, fue llamado el “cáncer gay” o “peste rosa”, posteriormente es denominada como inmunodeficiencia relacionada a homosexuales (Miranda & Nápoles, 2009). Fue en el año 1982 cuando la *Food and Drug Administration* (Agencia de Medicamentos y Alimentación) (FDA) propone denominar Síndrome de Inmunodeficiencia Adquirida (SIDA) a la nueva enfermedad; la identificación del virus es realizada el año 1983, pero es sólo hasta el año 1986 cuando recibe el nombre de Virus de Inmunodeficiencia Humana (VIH) (Grandinetti, 2011, p.44).

1. ANÁLISIS DEL CONTEXTO SOCIAL

El contexto social en que se inscribe la película, realiza un cuestionamiento al concepto de familia y el ámbito privado de las personas. A partir del año 1968 comienza la revolución sexual (por la utilización masiva de anticonceptivos) y contraculturalmente ascendente con los años, planteando una nueva mirada cultural respecto a la libertad para expresar nuevos valores y formas de vida, enfatizando en el amor libre, consumo de drogas, al anticonsumismo, simplicidad voluntaria, desapego del poder, vida comunitaria, nueva espiritualidad, naturismo y pacifismo (Grandinetti, 2011, 40).

Esta revolución sexual y de cambios sociales, analiza como posible causal al VIH, pero no es la única determinante documentada. En esta vorágine social, Ron Woodroofs (protagonista principal) llega al recinto hospitalario para comenzar un tratamiento con la Dra. Eve Saks. Lamentablemente en la consulta de la doctora no existen fármacos para el tratamiento de VIH. Por consiguiente, ocurren una serie de acciones que desencadenan la visión de un cuerpo que pasa desde un hombre con desborde de masculinidad a un cuerpo imperfecto portador de un virus que socialmente era atribuido a personas homosexuales, drogadictas, travestis, cuerpos imperfectos de un submundo escondido y oscuro (Toro, Walters, & Sánchez, 2012, p.23).

Ron, al formar parte de esta categoría social, está más vulnerable y desamparado en términos legales. Existiendo una marginación social, producto de la estigmatización y discriminación al estar contagiado de VIH, y por otro lado, ser objeto de experimentos de farmacéuticas apoyadas por las

políticas gubernamentales. Pero, él toma la decisión de ser un activista al visualizar la baja probabilidad de tratamientos. Esta transformación, buscará generar cambios en el tráfico de fármacos (por compra a un funcionario) hasta la lucha con la FDA para la autorización de nuevos medicamentos, como el Péptido T.

Inserta en las Instituciones del Estado y que sufre un quiebre moral frente al VIH/SIDA, están presentes los establecimientos de salud y la FDA. A pesar de los grandes avances que antecedieron el descubrimiento del virus (descubrimiento de la penicilina, los anticonceptivos y el acceso a terapias con hemoderivados y transfusiones de sangre como tratamiento), el gobierno de Ronal Reagan instala una paranoia cultural en torno al VIH/SIDA, desencadenando junto con el perfil de las personas contagiadas (las 4 H), el cese de las investigaciones para nuevos tratamientos. Ante este escenario político-social, Ron Woodrood, interpelará públicamente a la farmacéutica por pagar al gobierno y dejar que administren, y experimenten con sus fármacos. Producto de la investigación realizada con AZT, en los pacientes con VIH/SIDA y tras la muerte de 19 pacientes del grupo que recibía el placebo, se decide suspender la investigación. Pero en el año 1987 es aprobada en tiempo récord para el tratamiento otorgado por el Estado, generando una inflación de los precios del fármaco con ganancias millonarias. Sin embargo, en Europa los resultados fueron recibidos con cautela, por lo tanto, siguieron desarrollando diversas investigaciones en este ámbito. El año 1994, la investigación “Concordia” evidenciará la necesidad de anexar otros fármacos a la AZT, porque sola no resultaba beneficiosa. Además, entre los años 1980 y 1986, las manifestaciones realizadas por enfermos de VIH fueron más intensas; luchando y exigiendo la promoción de investigaciones y avances efectivos en el tratamiento (Grandinetti, 2011, p. 54).

2. POSICIÓN DE GÉNERO DE LOS PERSONAJES

El personaje principal Ron Woodrood es una representación del hombre como centro de la sociedad. Dentro de sus características es posible visualizar en las primeras escenas de la película, como un cuerpo masculino, heterosexual, sin un autocuidado, que presenta como objetivo principal la búsqueda del placer por medio de las drogas, alcohol y relaciones sexuales, donde las emociones son algo insignificante y carente de sentido. Además, al existir un consumo excesivo de alcohol y drogas, tiene posturas agresivas, de un hombre que está convencido de ser un ejemplo de masculinidad, despreciando, burlándose y realizando malos tratos a las personas que él identifica como maricones.

Este cuerpo masculino está inserto en medio de relaciones de poder que reflejan los roles

construidos por la sociedad entre hombre y mujeres, pero también es posible observar entre hombre-hombre, subcategorías donde el cuerpo masculino es visualizado frente a otros y los logros obtenidos en el rodeo.

Durante el transcurso de la película ocurre un giro, puesto que, este cuerpo masculino tras ser diagnosticado con VIH, sufre una transformación y no presentará una posición de dominación, al relacionarse con otros cuerpos (muchas veces invisibles y estigmatizados por él y la sociedad) en los que se encuentran personas enfermas, discapacitadas, homosexuales, transexuales y transgéneros.

Respecto a los personajes secundarios, la figura de Rayon resulta significativa. Es la amiga y socia de Ron. Es transexual y en primera instancia fue maltratada verbalmente por Ron (importante recordar que en los años que la película fue recreada los homosexuales, transexuales y transgénero, eran estigmatizados y categorizados como un grupo de “mal vivir”, por lo tanto, merecían como castigo enfermedades e incluso maltratos). En las primeras escenas del *film*, recuerdan las circunstancias por las cuales Rayon se encuentra en el hospital cuando la investigación por AZT permite que ella genere un negocio al vender parte de la dosis del fármaco, sin embargo, posteriormente ocurrirá un cambio para el inicio de la venta de fármacos traídos por Ron. También, existen un segundo elemento en este personaje y hace referencia a la visualización de este cuerpo masculino-feminizado, renegada y despreciada por su familia.

Por lo tanto, los personajes simbolizan las conceptualizaciones de cuerpos visibles e invisibles que han sido construidos por la sociedad norteamericana, extrapolándose esta forma de concebir a las personas a otros territorios, pero podemos interrogarnos a nivel personal y social ¿las minorías sexuales son sujetos de derecho? ¿las minorías sexuales representan una categoría o se construyen en las relaciones de poder? ¿Cómo comprenden los diferentes territorios el concepto de cuerpo en el siglo XXI? ¿Existe discriminación social ante las minorías sexuales?

3. INTERACCIONES SOCIALES Y DE GÉNERO

Las interacciones de género y sociales apreciadas en los personajes invitan a reflexionar en la construcción socio-cultural del rol del hombre en la sociedad. Ron y Rayon, responden al rol impuesto en base a su concepción biológica como punto de partida. En este sentido, la RAE define el concepto de cultura como: “[...] conjunto de modos de vida y costumbres, conocimientos y grado de desarrollo artístico, científico, industrial, en una época, grupo social; Conjunto de conocimientos que permite desarrollar un juicio crítico” (RAE, 2019, p.211).

Ron, cumple con las ideas estereotipadas y prejuiciosas, haciendo posible, que este hombre pueda gozar de los beneficios otorgados en base a la posición de poder socialmente otorgado por el hecho de ser hombre. Lo anterior, es reflejado en sus conductas sociales, construcción de amistades, vinculaciones afectivas (parejas) y grupos en general, es decir, imperan las concepciones creadas de hombre – mujer y cuerpos en base al rol impuesto por el sexo.

El contexto histórico expuesto en la película, transmite como las Instituciones educan a la población en materia de género, haciendo hincapié en las conductas consideradas como apropiadas y no apropiadas, las que pueden desencadenar actitudes violentas y de marginación, sin realizar cuestionamientos profundos ante estas actitudes, más bien, existe una naturalización y mirada patriarcal en ellas. En este sentido, la película visibiliza a “los maricas” y enfermos de VIH, para construir una nueva mirada respecto a estas instalaciones culturales de género y posibilitar mejoras para no discriminar, independiente de la condición sexual de la persona.

Al hablar de discriminación, la RAE utiliza la siguiente definición: “excluir, dar trato desigual a una persona o colectividad por motivos raciales, religiosos, políticos, de sexo, edad, condición física o mental” (RAE, 2019, p.433). La discriminación está explicitada en la condición sexual de la persona/cuerpo poseedor de una enfermedad, evidenciando la primacía que ejerce en la concepción de los individuos (hombre o mujer) su condición biológica, impulsora de representaciones que caracterizan a determinados grupos y relaciones entre el individuo y la sociedad, en base a las diferencias que se presentan desencadenando una categorización sustentada en las diferencias y similitudes.

A partir de la discriminación surge la violación de los derechos humanos, sustentados en las relaciones de poder ejercidas en base a la orientación sexual, condiciones físicas y económicas. La ONU al respecto señala lo siguiente:

“[...]Derechos inherentes a todos los seres humanos, sin distinción alguna de raza, sexo, nacionalidad, origen étnico, lengua, religión o cualquier otra condición. Entre los derechos humanos se incluyen el derecho a la vida y a la libertad; a no estar sometido ni a esclavitud ni a torturas; a la libertad de opinión y de expresión; a la educación y al trabajo, entre otros muchos” (Barrera, 2019, p.44).

Por último, las relaciones de género pueden ser consideradas también dentro de las relaciones de poder (esto no se explicita en la película), pero en el período previo al diagnóstico de VIH son mostradas como objetos de satisfacción sexual de Ron. El protagonista en las escenas iniciales visualiza el acto

sexual bajo las galerías del rodeo con dos mujeres. Además, hay una segunda escena donde nuevamente el protagonista recuerda el posible momento de contagio con una mujer adicta a la heroína. Este cuerpo masculino, despojado de emocionalidad, desbordado de evidencias es objeto de estigmatización por parte de sus amigos.

4. REFLEXIONES FINALES

Las problemáticas anexadas al diagnóstico de VIH/SIDA están directamente relacionadas con el concepto de poder y a la gubernamentalidad.

Las relaciones de poder son sustentadas desde la teoría de masculinidad hegemónica formulada en la década de los ochenta por Cornell (1987). Los cimientos son establecer a la masculinidad más que un producto, como un proceso cultural que regula las relaciones de poder, los roles y los cuerpos, obteniendo la dominación masculina (Toro, Walters & Sánchez, 2012, p. 30).

Cuando hacemos referencia al término poder, surge la conceptualización realiza por Weber, citado por Urra y Sandoval, definido como “la oportunidad que tiene un individuo en una relación social para alcanzar su propio bienestar en contra de la resistencia de otros” (Urra y Sandoval, 2018, p. 55). En contra posición a esta definición, el filósofo francés Michel Foucault define poder como:

“[...] una relación de fuerzas, en la sociedad en un momento determinado. Destacando con aquello, una visualización de poder no focalizado en un individuo sino a las relaciones ejercidas en todas partes, influyendo como resultado no tan sólo la represión en diferentes ámbitos sino también en los efectos de lo que se considera como verdad y en los conocimientos” (Ibarra, 2018).

En relación a lo reflexionado por Foucault, podemos destacar que dentro de éstas relaciones los diferentes ámbitos estarían supeditados a ella, es decir, las relaciones de género y orientación sexual, según condiciones del cuerpo, raza y disposición económica. La dinámica producida en vínculo con la sociedad posibilita subcategorías que perpetuarían con la ayuda de diferentes Instituciones y relaciones de subordinación. Las relaciones establecidas bajo el marco de las relaciones de poder abordan, por lo tanto, diferencias biológicas y representaciones socioculturales de las funciones del hombre o la mujer en la sociedad, donde un grupo vale más que el otro en base al rol establecido. Bajo este precepto condicional, de acuerdo a sus cuerpos y poder adquisitivo, algunas personas dominan y otras son dominadas. El resultado obtenido, exclusión de la dinámica social y límites de desarrollo en relación al rol y categorías desempeñadas en la sociedad.

El concepto de gubernamentalidad (conceptualización de Foucault) ejercida por diferentes Instituciones al ejercer relaciones de poder con los sujetos que forman parte de ella. Culturalmente se traspasa dentro y fuera de estas mismas Instituciones el aprendizaje que debemos tener sobre ellas, desencadenando con ello de forma aprendida, la visualización de cuerpos visibles e invisibles.

Para la conceptualización de cuerpo también encontramos el ámbito jurídico que concibe al cuerpo como “una suerte de conmigo que aborda una especie de cosa que pertenece conformada por otra parte que forma parte del yo, apuntando a la subjetividad de quien lo habita” (Zuñiga, 2018, p.18).

Al referimos a cuerpos visibles, no se puede esperar más que una imagen de masculinidad de un hombre que representa: fortaleza, dominio, fuerza, desconexión de la emotividad y el privilegio otorgado por el sexo. Surge, por lo tanto, un tema relevante que hace referencia a la imagen corporal que deben presentar y que es aceptada por la sociedad, para cumplir con el modelo hegemónico. Al no cumplir con dichas imposiciones son categorizadas como cuerpos incompletos y, por tanto, subordinados. Estos cuerpos se presentan débiles, con impedimentos físicos, baja estatura, enfermos, sensibles y todo aquel que no sea heterosexual, cabe destacar que, dentro de ellos también se encuentra la mujer, formando estos un segundo grupo, los cuerpos invisibles.

La relación de poder, desde el ámbito jurídico es establecido con el cuerpo como indica Foucault: “la modernidad da paso a una curiosa transmutación del poder estatal en relación con la regulación de la vida humana” (Zuñiga, 2018, p. 35), donde no es posible quitar la vida a un individuo, sin tener dominio sobre su vida (punto importante a destacar sobre la decisión que toma Ron al momento de negarse a la administración de AZT). Rayon y en primera instancia las personas diagnosticadas con VIH son calificadas en una especie de exilio de la matriz heterosexual y, por lo tanto, sujeto invisible, parte de un ámbito oscuro de la sociedad; sujetos a los cuales el trato desigual y las manifestaciones de discriminación en los diferentes ámbitos, llevaron al Estado y las Instituciones que la conforman a vulnerar los derechos con fines económicos, tras las primeras investigaciones del VIH/SIDA, autorizadas por la FDA.

Por lo tanto, las manifestaciones de discriminación producto de las relaciones de poder establecidas y perpetuadas en la actualidad en los diferentes ámbitos de la sociedad (educación, economía, el contexto jurídico, sanitario y publicitario, entre otros), promueven la aceptación de conductas patriarcales y desiguales, estableciendo categorías de personas basadas en dos grandes focos: el sexo. Un sistema de verificación de la población, y las condiciones del cuerpo, de acuerdo al ciclo vital,

enfermedad, productividad y reproductividad. A pesar de los avances tecnológicos o la promoción que han tratado de crear los diferentes movimientos sociales (movimiento feminista y de personas enfermas [como el VIH/SIDA]), no ha sido posible lograr una visualización del ser humano como parte de, sino que desde la mirada capitalista ha ahondado en insistir, educar y lograr una aceptación por parte de la sociedad. La visión de la persona como objeto de reproducción y producción, pudiendo con tal fin despojar de dignidad y derecho. Lo anterior, reflejado con la canción “Sincero positivo” creada por la agrupación musical chilena ILLAPU en el año 1995, tema que dice en su inicio: “Ya no basta moralizar, Ya no basta pontificar, porque para fin de siglo, millones perecerán”.

Desde el ámbito sanitario el VIH/SIDA, sigue manifestando en relación al sexo, grandes desigualdades, con foco en los problemas de acceso, desequilibrio en las decisiones de control de las decisiones sexuales y reproductivos, donde las mujeres diagnosticadas son estigmatizadas como vectores de contagio, cuando son madres y su cuerpo ya no les pertenece. Por otro parte, las relaciones de poder las sitúa en una posición donde el contagio a pesar de producirse por culpa de sus parejas (hombres) son estigmatizadas como prostitutas y fuentes de contagio del VIH. Muchas veces perpetúan vulnerabilidad al ser abandonadas por sus familias, siendo la pobreza con rostro cada vez más femenino, el perfil actual del VIH/SIDA, es decir, personas con rostro cada vez más femenino, joven y pobre.

Bibliografía citada:

1. Álvarez Escobar, M. C., Torres Álvarez, A., Torres Álvarez, A. Y., & Alfonso de León, J. A. (2010). El sida en la mujer: ¿fatalidad o vulnerabilidad? *Rev. Médica electrónica*, 32(5). Recuperado el 11 de mayo 2020, de http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1684-18242010000500009
2. Barrera Bárbara. Universidad de Chile, 2019. Recuperado el 11 de mayo 2020, de <https://www.uchile.cl/noticias/159016/10-preguntas-y-respuestas-para-entender-que-son-los-derechos-humanos>
3. Grandinetti, J. (2011). Quedarse afuera. Algunas reflexiones en tono al cuerpo y lo abyecto. Presentado en IX Jornadas de Sociología, Buenos Aires, Argentina. Recuperado 12 de mayo 2020, de <http://cdsa.aacademica.org/000-034/126.pdf>
4. Ibarra, J. (2019, abril 8). Foucault y El Poder. Recuperado 23 de mayo de 2020, de https://antroposmoderno.com/antropologia/articulo.php?id_articulo=1218
5. Martín Hernández, R. (2010). El cuerpo enfermo: arte y vih/sida en España [Tesis]. Recuperado 12 de mayo, de <https://eprints.ucm.es/12010/>
6. Miranda Gómez, Osvaldo, & Nápoles Pérez, Mailyn. (2009). Historia y teorías de la aparición del virus de la inmunodeficiencia humana. *Revista Cubana de Medicina Militar*, 38(3-4) Recuperado en 22 de mayo de 2020, de http://scielo.sld.cu/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0138-65572009000300007&lng=es&tlng=es.
7. RAE. (actualizado el 2019). Discriminar. Recuperado en 22 de mayo de 2020, de <https://dle.rae.es/discriminar?m=form>
8. RAE. (actualizado el 2019). Recuperado en 22 de mayo de 2020, de <https://dle.rae.es/cultura?m=form>
9. Toro-Alfonso, José, Walters-Pacheco, Kattia Z., & Sánchez Cardona, Israel. (2012). El cuerpo en forma: masculinidad, imagen corporal y trastornos en la conducta alimentaria de atletas varones universitarios. *Acta de investigación psicológica*, 2(3), 42-857. Recuperado el 12 de mayo de 2020, de http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2007-48322012000300007&lng=es
10. Urra-Medina, E., & Sandoval-Barrientos, S. (2018). El análisis del discurso crítico en las investigaciones de salud. *Enfermería universitaria*, 15(2), 199-211. Recuperado el 12 de mayo de 2020, de <https://dx.doi.org/10.22201/eneo.23958421e.2018.2.65176>
11. Zúñiga Añazco, Yanira. (2018). Cuerpo, Género y Derecho. *Apuntes para una teoría crítica de las relaciones entre cuerpo, poder y subjetividad. Ius et Praxis*, 24(3), 209-254. Recuperado el 12 de mayo de 2020, de <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-00122018000300209>

Para seguir leyendo:

- Álvarez Escobar, M. C., Torres Álvarez, A., Torres Álvarez, A. Y., & Alfonso de León, J. A. (2010). El sida en la mujer: ¿fatalidad o vulnerabilidad?
- Martín Hernández, R. (2010). El cuerpo enfermo: arte y VIH/SIDA en España.
- Grandinetti, J. (2011). Quedarse afuera. Algunas reflexiones en torno al cuerpo y lo abyecto.

Consuelo Cruz Riveros: Enfermera. Docente de la Carrera de Enfermería en la Universidad Santo Tomás (UST), Sede Antofagasta - Chile. Estudiante del Doctorado en Psicología, Universidad Católica del Norte (UCN). Líneas de interés: salud y relaciones interpersonales entre profesional - usuario.

Javier Huiliñir Curio. Estudió Licenciatura en Filosofía en la Universidad Católica de la Santísima Concepción (UCSC), Chile. Líneas de interés: filosofía moderna (siglos XVII y XVIII), Teoría del Conocimiento y Antropología Filosófica.

Recibido: 28/5/2020 Aprobado: 22/6/2020. Visto Bueno: 6/7/2020.

Dardo Bardier

¿OJO POR OJO, O DAR LA OTRA MEJILLA?

Revisando revistas viejas, encontré el artículo **Torneos computarizados del Dilema del Preso que sugieren cómo evoluciona la conducta cooperativa**, en la columna *Temas Metamágicos*, de Hofstadter, D., en *Investigación y Ciencia* N°82, de julio 1983, en su página 108 y siguientes.



Me llamó la atención, pues se relaciona, un tanto, con las leyes del *ojo por ojo* y la de *dar la otra mejilla*.

Empieza en estilo un poco lúdico, por dicho *Dilema del Detenido*: A dos acusados no comunicados entre sí, se les presenta un convenio. Si cada uno se declara inocente, hay pruebas como para que los encierren 2 años a cada uno. Si uno declara (sin el otro saberlo) admitiendo su culpabilidad y dando pruebas de la culpabilidad del otro, quedará en libertad, y el otro, si sigue negando, 5 años. Si ambos se declarasen culpables, entonces, 4 años para cada uno.

El dilema es que, confesando su culpabilidad, si el otro sigue en negativa, sale libre. Pero, si el otro también confiesa, entonces a ambos le caen 4 años de pena. ¿Se calla y arriesga de 2 a 5 años, o habla y sale libre, pero arriesga 4 años? ¿Qué lógica usar? Pero esto no es el centro del artículo.

El centro es que no existe una estrategia que sea superior en todas las circunstancias, ¿o sí la existe? “¿Puede brotar la cooperación en un mundo de egoístas redomados?” Para resolver esto, en 1971, Axelrod R., envió invitaciones a investigadores duros de la *Teoría de los Juegos* para que presentaran estrategias en programas de ordenador. Recibió 14 y agregó la suya. Y las puso a prueba 200 veces a cada uno contra cada otra. Eso revelaría una trayectoria aparentemente cooperante o defraudadora. Hubo un ganador, el llamado **Tit for Tat** (*Tal para cual, cuerda corta, u ojo por ojo iniciando amistoso, etc.*) que tiene sólo dos premisas: -1- *Cooperar en la primera jugada.* -2- *En las siguientes hacer lo mismo que el otro jugador en la jugada precedente. A pesar de lo cual se le considera ‘cumplidora’.* Estamos en un inicio amistoso y un seguimiento ojo por ojo. Aceptar un cachetazo, pero al segundo dar una respuesta con un cachetazo parecido.

Se hizo un segundo torneo, con 62 programas mejorados, sobre modos de comportamiento cooperante o no. Una persona contra otra persona que, por lo demás, no se conocen. Se trata de averiguar si conviene o no cooperar y cuándo. “*En sentido colectivo, mejor sería para ambos cooperar siempre.*” Pero para la serie de experimentos se parte de un individualismo cerrado: “*Ambos son el colmo del egoísmo*”. Se supone que sólo hay dos opciones: cooperar o defraudar (en el mundo real hay muchas más opciones). Se ensayaron profusamente las 62 estrategias, pero de nuevo se concluyó que “*No hay una estrategia que sea superior, en todas las circunstancias, a todas las estrategias restantes.*” Sin embargo, los experimentos dan, casi siempre, que lo mejor es adoptar la estrategia “*Tit for tat*”. Hay otra estrategia también muy eficaz, que se diferencia nada más en que “*tolera dos defecciones antes de enloquecer de rabia.*”, o sea, ofrecer las dos mejillas antes de responder. En definitiva “*Sea cumplidor y capaz de perdonar.*” Pero, se comprobó que, **si todos son cumplidores, es fácil defraudarlos**. Las experiencias dieron que “*Es más rentable la política de cooperación, todo lo frecuentemente que las circunstancias permitan.*” “*Ser no-cumplidor puede parecer al principio prometedor, pero a la larga puede destruir el ambiente mismo que le es*

imprescindible para su propio éxito. “*El éxito del otro es prerrequisito del éxito propio.*”

Lo que empezó siendo una investigación sobre la escala personal, no tiene modo de proseguir sin reconocer que necesariamente implica la escala colectiva: “*Tit fore tat jamás vence en los encuentros individuales y, no obstante, ambas partes logran para sí buenos resultados.*” Y se constata que, “*Una vez que la cooperación ha quedado asentada, ya es permanente.*” Es decir, es una estrategia personal que obliga a pasar de lo personal a lo colectivo. Ergo, este es el corazón de las virtudes y de los fallos de esa estrategia.

Y sí, hay varias fallas:

*La investigación realizada supuso que los defraudes serían de mediana gravedad. Los cachetazos serán de mediana fuerza. No son tan leves que no se noten (una caricia), ni tan fuertes como para liquidar al contrincante. Existen cachetazos que ni se notan. Pero, también existen *Concursos de Bofetadas* en donde algunos son noqueados y salta la sangre.

*Omite considerar el problema según sus diversas escalas (dialéctica según Sócrates) y pretende explicarlo todo unilateralmente por el comportamiento de una sola de ellas, la personal. Y ello, no es adecuadamente realista.

*Supone que cada cual tiene y considera que su yo termina dramáticamente dónde empieza el del otro. Es un yo muy exclusivista. El concurso está hecho por y para un mundo de individualistas cerrados. Otro resultado muy distinto había surgido si cada cual tuviese un yo inclusivo, que cuida de su persona, pero también cuida de su grupo y comunidad, así como de su propio organismo. En un ambiente más colectivo, más altruista o generoso, con más conciencia de lo social, la presión por defraudar no sería tanta, especialmente si hay leyes y costumbres que disminuyen las ocasiones de **la decisión impune**, madre de todos los delitos. Cada cual incorpora algo de

la comunidad, de lo contrario no podría manejarse en ella.

*Pero, más grave aún es la completa omisión de la comunidad como unidad real, pues a muchos sólo les parece real su yo individualista. Quizá delinquen porque ni idea tienen de lo colectivo, y si tienen alguna, es de que les es muy injusto: - *¿Por qué esa posible víctima siempre goza de algo que yo no he gozado nunca? ¿Por qué las leyes y los aparatos policiales y judiciales protegen al permanentemente fuerte y rico y no me dan la razón de que, siendo por una vez el más fuerte, me puedo aprovechar y compensar la situación? Después de todo, es lo me parece que casi todos hacen. Y el legislador, el fiscal y el juez, todos están de acuerdo en apoyar al que ya tiene algo y castigar al que roba, con los mismos criterios individualistas que me castigan todo el tiempo. Si ellos creen que yo estoy separado de la sociedad, es que ellos también son individualistas.* -

*En el comercio compro algo y lo pago con dinero o especies. Pero en el trato humano, en la colaboración cotidiana, me dan algo bueno y lo agradezco. Las “*gracias*” no están en el circuito del dinero, ni en del ojo por ojo. Un conductor desconocido me cede cordialmente el paso (“*manejo cortés*”), y además, de agradecerse con un gesto, me da motivos para que, en otra oportunidad, yo ceda el paso otro conductor desconocido en problemas. Es decir, no sólo me ha hecho un favor a mí, sino que ha hecho un gran favor a la adecuada colaboración entre humanos. Su gesto personal ayuda a la comunidad.

Nada de esto fue considerado en la investigación. Pero, lamentablemente, tampoco es muy frecuente considerarlo en el trato social cotidiano.

Quizá sea posible meditar de modo novedoso el trato entre las personas.

Recibido: 25/5/2020. Aprobado: 12/6/2020. Visto Bueno: 9/7/2020.

Jorge Rasner

LA CONQUISTA DE INDIAS COMO TERRENO PARA UN DEBATE EPISTEMOLÓGICO

Palabras clave: conquista de Indias; etnografía; epistemología; Francisco Ximénez

1 – EL DESCUBRIMIENTO DEL OTRO

Enrique Dussel (1994) sugiere considerar el proceso de conquista y colonización de América, iniciado en 1492, como un encubrimiento de la diversidad de un “otro” originario. Y sugiere, asimismo, que el proceso civilizatorio que se desencadenó y perpetró a continuación tuvo entre sus propósitos centrales encajar a este otro en los moldes de un desarrollo histórico lineal que tiene a la civilización europea occidental como la cumbre de su evolución.

Este proceso puede ser visto a través de muchos ojos distintos, y en anteriores columnas de esta misma revista traje otras miradas. En esta ocasión intentaré tomar uno de los jalones de este proceso de descubrimiento a través de la mirada de un fraile evangelizador que vivió en Indias entre los siglos XVII y XVIII, de nombre Francisco Ximénez –a la vez cronista y etnógrafo de Indias, que fue construyendo un saber a partir del contacto con ese otro turbador.

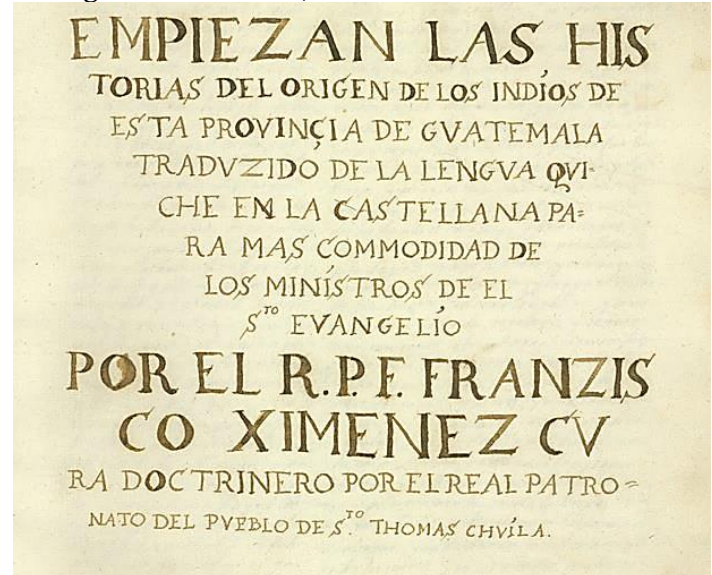
Denomino mirada constructora a aquella que produce a otro –a otro similar y a la vez diferente de sí- y le da en primer lugar consistencia, volumen, realidad; y, en segundo lugar, lo ubica en un espacio epistemológico, en el contexto de una taxonomía que comenzará por hacerlo comprensible, manejable, utilizable, incluso previsible.

2 - ¿LA CONSTRUCCIÓN COMO ENCUBRIMIENTO?

Señalé anteriormente que la mirada de Ximénez es sólo una mirada entre tantas posibles, pero muy significativa, porque este proceso de construcción está claramente influenciado por una distancia hacia lo que emerge como radicalmente novedoso, e incluso inesperado, que frecuentemente sume a quien lo realiza en el desconcierto y ocasionalmente en la confusión. No obstante, y al menos en este caso, el desconcierto no impidió a Ximénez que fuera ensamblando piezas heterogéneas para construir conocimiento genuino a partir de una realidad compleja.

Casos como el que ilustra este tipo de choque cultural entre el conquistador y el conquistado, sometedor y sometido, evangelizador y sujeto de evangelización –del cual se llega incluso a dudar si razona y cómo lo hace- impone, por el contrario, la necesidad de desplegar todo tipo de presuposiciones, atribuciones, interpretaciones en base a analogías y similitudes –tanto sensatas como fantasiosas- que se irán corroborando o desechando durante el propio proceso de construcción de un conocimiento sobre ese otro. Esta interacción claramente asimétrica se torna,

en estas condiciones, un proceso arduo que no muchos se deciden a encarar, de allí el valor que atribuyo a los “etnógrafos de Indias”, como es el caso de Ximénez.



<https://www.wdl.org/es/item/19995/>

3 - FRAY FRANCISCO XIMÉNEZ

No son precisas las noticias biográficas que pueden obtenerse de Ximénez. Nace en Andalucía en 1666. Sabemos que, en 1688, ya fray Francisco Ximénez de la orden de Santo Domingo, con apenas veintidós años llega a Guatemala “en una barcada de religiosos”. Desempeñó el curato del pueblo de Santo Tomás Chuilá, hoy Chichicastenango, donde entonces se conservaba, y aún se mantiene, la antigua tradición de los indios de la etnia *quiché*. Su deceso está fechado entre 1723 y 1730, unos dicen en España, otros en Guatemala. Lo cierto es que este clérigo aprende en Guatemala las lenguas quiché, cachiquel y zutuhil. Durante su estadía en Chichicastenango fue informado por un grupo de locales sobre la existencia de un texto sagrado quiché llamado *Popol Vuh*. Tal parece que el libro estaba ubicado debajo del altar del templo, y le es revelado a Ximénez su paradero clandestino o cuando menos secreto. El dominico no destruye el texto, por el contrario, lo traduce y lo hace público. Probablemente, y gracias a ese espíritu etnográfico que lo caracterizó, intentó aprender y comprender el orden cultural de los indígenas. Registró no sólo aquellos datos manifiestos: sus edificios construidos de tal o cual manera, costumbres culinarias, las creencias, ritos y celebraciones que observan; sino, además y fundamentalmente, por qué lo hacen, por qué piensan como piensan, disfrutan,

penan y añoran. Esto es, a la descripción intenta sumar una explicación que apunta a comprender en qué orden o estructura es posible inscribir aquello que se manifiesta. De alguna manera, Ximénez asume (cosa poco frecuente entre *conquistadores*) que aquello que expresan los pueblos originarios del Nuevo Mundo a través de los signos y manifestaciones exteriores, lejos de ser rituales pueriles o carentes de sentido, comportamientos meramente “desviados” respecto de lo que la ideología del *conquistador* considera correcto, están investidos de significado y representatividad.

4 – ETNÓGRAFO ANTES DE LA ETNOGRAFÍA

Sospecho que fue la actitud de Ximénez, quien sin resignar su rol de agente “civilizador” no obstante consintió en acercarse tímidamente a la diversidad de ese otro, la que presumiblemente logró inspirar confianza entre los indígenas e hizo posible que le revelaran aspectos propios de su cultura. Entre otras cosas, le dieron a conocer el paradero de un manuscrito que recogía diversos aspectos de la cultura quiché. Ximénez se interesó vivamente en el hallazgo y se dedicó con ahínco a estudiarlo y traducirlo al castellano. Lo que, incidentalmente, subraya la importancia de cómo se mira, y a partir de esa mirada, cómo se es visto, y cómo ese proceso permite que se construyan los unos a los otros.

Creo, por tanto, que sólo así comprenderemos por qué fue él y no otro quien “descubrió” el *Popol Vuh*, pasado ya el siglo y medio de colonización en tierras de la actual Centroamérica.

Pero, ante todo, se debe descartar el hallazgo del *Popol Vuh* por mera casualidad. Y esto porque el tenor de los descubrimientos está íntimamente asociado al tenor de las búsquedas y a cómo se valoran los hallazgos. De esa actitud dependerá en gran medida que lo nuevo no pase desapercibido, o se descarte rápidamente como algo incongruente o incluso peligroso.

Si la mirada hubiese provenido de quien está detrás de un indio por su utilidad, para que trabaje en la *encomienda* sustituyendo a otro que murió de hambre, enfermedad o cansancio, y le obligue a hacer lo propio, extrayendo todo el mineral, el grano o la

caña que es capaz de extraer antes de caer a su vez exhausto o muerto, poco le habrá importado qué cree, siente o piense ese indio y por qué, basta con que obedezca disciplinadamente. Tampoco al cura o al fraile ordinarios les importará lo que ese indio crea o sienta respecto a los nuevos dioses que le imponen, siempre y cuando esté dispuesto a abjurar de los antiguos credos y repita el nuevo, así lo entienda o no.

Por tanto, creo muy poco probable la simple casualidad del hallazgo, como si se dejaran por ahí textos considerados sagrados del mismo modo que se olvida una prenda de vestir, aun si se es miembro de una cultura expoliada, devastada moral y materialmente. Sencillamente sucedió porque a Ximénez sí le importó, tanto buscar como encontrar. Como sea, Ximénez valoró –estimo que por las razones antedichas- en mucho el hallazgo, aunque se dice que la primera traducción del *Popol Vuh* que realizó no resultaba enteramente comprensible y permanecían oscuros sus significados dada su literalidad y estricto apego a la redacción original en lengua quiché latinizada. Sin embargo, realizó una segunda traducción, revisada, que la volvió menos literal y de más agradable lectura, la cual incluyó en el primer tomo de su extensa “*Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala*” que terminó hacia el año 1722. En ella Ximénez (1965) registra y construye sobre ese *otro*, diferente y opaco, y por ello mismo inquietante; pero también se explayó sobre la puja que libraban clérigos y colonizadores por su posesión y control.

Estimo que el hecho de que Ximénez buscara aprender la cultura nativa (lo que incluye, desde luego, sus idiomas) lo posiciona en una actitud diferente respecto a otros cronistas y observadores de las costumbres de los pueblos originarios de la tierra que los *conquistadores* denominaron Indias. Lo posicionará, a mi entender, como un etnógrafo de Indias, dado que procurará llevar a cabo lo que recién desde la segunda mitad del siglo XIX algunos científicos sociales denominan la comprensión del otro como diferente, con todos los matices y debates que ello implica. -

Referencias bibliográficas

Dussel, E. (1994): 1492. El encubrimiento del otro. La Paz. Plural Editores, Fac. de Humanidades y Ciencias de la Educación.
Ximénez, F. (1965): Historia de la Provincia de San Vicente de Chiapa y Guatemala. 4 tomos. 2ª ed. Guatemala. Min. De Educación.

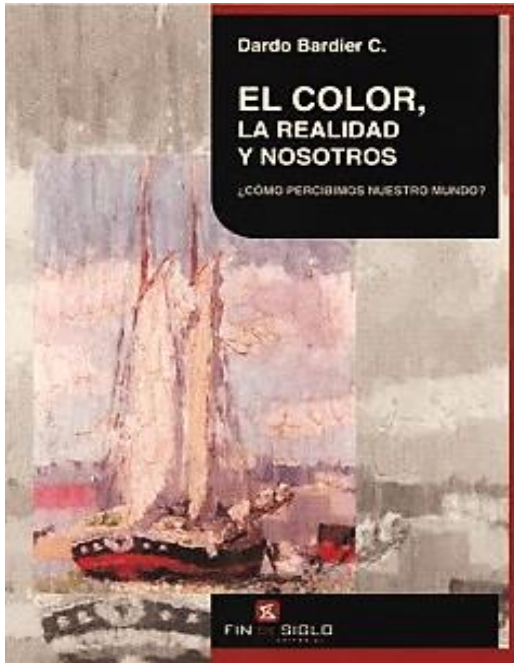
Magíster en Historia; Licenciado en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Prof. Agdo. en Facultad de Información y Comunicación, FIC – UDELAR. Prof. Adj. en Facultad de Ingeniería, FING – UDELAR. Coordinador Académico del Departamento de Teoría de la comunicación (FIC). Coordinador Académico de la Maestría en Gestión de la Innovación (FING). Dicta cursos de grado y posgrado en diversos servicios universitarios del país y del exterior.



Recibido: 5/6/20. Aprobado: 12/6/2020. Visto Bueno: 6/7/2020.

Aída Cochiararo

EL COLOR, LA REALIDAD Y NOSOTROS ¿Cómo percibimos nuestro mundo? Dardo Bardier, Uruguay: Ed. Fin de Siglo, 2018, 184 p.



Muy instructivo trabajo de reflexión sobre los cambios que se producen en el mundo y la forma subjetiva y particular que tenemos los seres humanos de vincularnos con esa realidad a través de uno de nuestros sentidos: la vista. Por sobre todo lo que impacta nuestro sentido, que es el color con el que percibimos el mundo que aporta datos a la concepción del cambio como la esencia del ser.

Partiendo de esa concepción nos adentramos a un fructífero análisis de diferentes conceptos de realidad que se parecen mucho entre sí, pero que tienen sutiles diferencias.

Y nos internamos casi sin darnos cuenta en el interesante concepto de movimiento universal: *“si se mueve una partícula en el universo la quietud es imposible, aunque los movimientos de grandes tamaños, no se perciben y parezca que hay quietud.”*

Viene a colación en épocas de pandemia y cuarentena la idea de que *“Si yo empujo a mano un muro, por lo común no se mueve ni una pizca. No*

hago la diferencia. Si nos juntamos muchos, quizás la movamos. Juntos podemos hacer la diferencia. Porque juntos hemos cambiado la escala de nuestros actos.”

En Filosofía solemos buscar referencias a la historia tanto de la humanidad como de cada uno de los seres humanos, por lo cual leyendo este libro accedemos a una muy buena descripción del surgimiento del color en la evolución de los antepasados de los homínidos. Así como de la forma en que cada uno de nosotros desde que nace comienza a ver. También se puede encontrar consejos para estimular la percepción de los colores en los niños.

Aunque no lo dimensionemos claramente en una primera aproximación, el color parece algo insignificante y sin embargo es vital para la supervivencia en muchos aspectos, porque del color depende que un alimento pueda ser consumido y no afecte la salud o nos envenemos.

La economía, la publicidad pueden ser utilizada para manipular a las personas con el uso de los colores. Lo que lleva a analizar la normativa imprescindible para identificar colorantes en etiquetas de los alimentos, en varios países como Chile, Argentina y Uruguay.

Y, pasando de lo micro a lo macro, se analiza la forma detallada y precisa en que se perciben los colores hasta reflexionar sobre la Estética de los Colores de una ciudad, de un barrio, de un país.

Finalmente, la relación intrínseca entre el ser humano y la arquitectura, que lleva a una postura antropológica, social y cultural.

Un libro que por momentos está orientado a un público selecto que logre comprender y adentrarse en el apasionante mundo de los colores, y que en algunos capítulos se vuelve fácil de entender y de disfrutar por cualquiera que acceda a él.



Aída Esther Cocchiararo Leites: nacida en Paysandú el 1 de enero de 1962, madre de 3 hijos, profesora de Filosofía, egresada del IPA. docente de UTU y secundaria durante 30 años, Militante sindical, social y política. Actualmente, dedicada a la actividad teatral como directora de teatro, actriz y dramaturga.

Recibido 20/3/2020/ Aprobado 13/6/2020. Visto Bueno: 6/7/2020.

Cada vez que veo un film o vuelvo a verlo por circunstancias como las actuales, me produce un placer estético que me proyecta casi inevitablemente a comunicar conceptualmente la experiencia.

Ocurrió en este mayo de confinamiento con el film "La vie en rose" que relata la vida de la cantante parisina Edith Piaf.

Esta columna no es un análisis de películas puntuales, sino que brinda la oportunidad para compartir algunos conceptos en relación con la cultura cinematográfica, en el doble sentido de un saber adquirido por la experiencia de películas y de una acción de cultivar el placer cinematográfico.

Ella abarca al mismo tiempo la memoria y la capacidad de juzgar adquirida al contacto de una técnica artística (teckné) frecuentada durante nuestro esparcimiento como hombres libres (scholé)

La cinefilia no se reduce al discurso erudito sobre el cine y sobre ciertas películas vehiculizado por los medios y las publicaciones.

Existe una cinefilia ordinaria, que no sale del marco de la conversación amistosa e íntima, la del aficionado del cine ordinario.

Allí nos instalamos hace buen tiempo.

La cinefilia es realmente una cultura artística, la conjunción de un saber compartido y de una actividad de intercambio, generada por la afición a una técnica artística.

La historia de la cinefilia es inseparable de la emergencia de una industria internacional del cine y de un esparcimiento masivo, es decir que interesa a ricos y pobres, a hombres y mujeres, a jóvenes y viejos.

Es la palabra la que da la justa medida de la afición a un arte como lo evoca irónicamente Platón en su tipología de los aficionados al espectáculo en la Atenas antigua, a través del sostén que el cuerpo aporta a esa palabra y al acercamiento que espontáneamente establece, en el exterior de la familia, entre los extranjeros.

"Nosotros ancianos", que sentimos placer en oír recitar "de bella manera" la *Iliada* y la *Odisea* o uno de los poemas de Hesíodo, hace decir Platón, en el siglo IV a.c. al ateniense de Las Leyes.

El gesto del ateniense de cuenta de la forma de existencia particular del público artístico. Este público no existe

sino porque yo me hago miembro de él, porque le presto mi cuerpo reivindicando por mi toma de palabra mi afiliación a la comunidad de placer que él constituye el público de los apasionados a un arte es ese objeto particular que yo hago existir hablando en su nombre, la imagen agradable de los seres humanos que comparten mi placer, ya se trate, dice el ateniense de los pequeños que ríen "*al que muestra las marionetas*", de los jóvenes aficionados a las "*comedias*", o de las mujeres que, seguidas por "la mayoría del público" prefieren las "*tragedias*"(1)

Estudiar la cinefilia, no es estudiar a individuos, ni estudiar a colectivos, sino el pasaje incesante de uno a otro, por intermedio de las películas, el intercambio que hace de una emoción compartida colectivamente.

Es permitir experimentar esa fuerza de los "lazos débiles"(2)

El intercambio cinéfilo no se hace solamente en el seno del círculo familiar y amistoso, también pasa por el intercambio con extranjeros, por la conversación pública mantenida por los medios y sobre todo por el intercambio a distancia que facilita Internet.

Se debe observar igualmente la actividad pública de ritualización de las emociones personales que autoriza el espectáculo cinematográfico. Este sirve hoy no sólo para promover el placer cinematográfico sino la memoria obrera, el arte contemporáneo, la filosofía, etc.

Estudiar la cinefilia impone estudiar no sólo los usos privados sino sus usos públicos. En efecto es normal que las películas participen, debido a su calidad, en la construcción del espacio público, en los intercambios por los cuales los ciudadanos afirman su derecho de expresión y de control del bien público (3)

En fin, el placer promocionado por la calidad cinematográfica de la película se asocia al placer experimentado en profesar el "sentido de la humanidad" compartido entre los actores y el público.

Algunas reflexiones provocadas por "La vie en rose", una vez más, escuchando aquella canción cantada por el gorrión de París "Je ne regrette rien (no me arrepiento de nada)", frente a mi computadora, en confinamiento domiciliario, añorando la sala de cine que provoca una comunión radicalmente diferente con el film.

Notas

(1) Platón. *Les Lois*, Libro II,658a - [659c.París. La Pleiade](#), pp 680- 681

(2) *La force de biens faibles*, en Mark Granovetter. *Le marché autrement*. París. Desclée de Brouwer,2000

(3) Jürgen Habermas. *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. París. Payot.1997.

Recibido:29/5/2020. Aprobado: 12/6/2020. Visto Bueno: 12/7/2020.

TERAPIAS CONTRA EL COVID-19 (Reflexiones im-pacientes... Para Ricardo Roca)

... Y sí... si sintiera algún síntoma... si me hicieran el test y diera positivo... si estuviera en internación domiciliaria por eso... si estuviera internado en una sala común, o de cuidados intermedios o CTI, con o sin oxigenación, ventilación o lo que sea, más o menos grave o *in artículo mortis*... y sabiendo que no hay terapia garantizada... pero que sólo mueren algunos (preferentemente viejitos de 77 años, asmáticos, con una válvula biológica pero no la "original", con algún by-pass, con algún que otro problemita "preexistente", como yo)... y sabiendo también que muchos más se recuperan completamente;... en todos esos casos y en alguno que se me olvide, dejaría mi cuerpo "como un cadáver" ... (mala comparación en este caso, pero es que tengo alguna influencia jesuítica y un abogado amigo decía que el cliente debe ser como un cadáver en manos del abogado) ... para que me aplicaran una terapia con plasma cuando les pareciera que fuera útil para tratar de "salvarme" (¿?), ... y los dejaría *explorar y decidir* según su leal saber y entender; ... para mi beneficio propio, claro.

... Y si fuera necesario, *pretextaré* que también será para mayor gloria de *la ciencia* y el bien de toda *la humanidad*; ... y hasta aceptaré calladito y sin que eso me moleste demasiado (siempre y cuando no me joda) ... que sea también para beneficio de las personas y equipos tratantes e investigadores; ... incluidos los beneficios pedagógicos y experienciales que traerán estas prácticas, pruebas o ensayos a cada uno de ellos y a los estudiantes de medicina.

Esto, sin embargo, no sería suficiente. Cabe en lo posible que la plasmaféresis no sirva en mi caso. Y, en cambio, podrían resultar efectivas otras terapias: de anticoagulación, con antivirales, con hidroxycloroquina, con corticoides, con INH IL 6 Tocilizumab (¿?), interferón y otros actuales o futuros. De modo que, con no menos énfasis, manifiesto en uso de mis facultades mentales y en total libertad, mi irrenunciable voluntad y mi asunción de responsabilidad expresada respecto a la plasmaféresis, y de hacer extensivos esos consentimientos, aceptaciones, etc. a todos y cada uno de los tratamientos, procedimientos o medicaciones mencionados, y a cualesquiera otros que los médicos tratantes e investigadores consideren bueno para

mí;... y deseo que me sean aplicados en el momento y modo que entiendan pertinente, solos o en combinación, sincrónica o diacrónica.

Bueno, claro, esto porque -como seguramente todos los demás- quisiera *salvar mi vida*. Hasta el grado que, si no alcanzara lo anterior, ...si eso generara alguna inseguridad ética o jurídica en quienes me trataran, ante dilemas clínicos (análogos a los del campesino y su hijo que llevan su burro a vender al pueblo, con consecuencias nefastas para el pobre animalito; o como el problema de su congénere de Buridán), ...y ello llevara posibles indecisiones médicas que podrían serme fatales;... en ese caso, digo que estoy dispuesto a firmar mi *voluntad anticipada* y, desde ya y sin leerlos, todos los *consentimientos informados* que se quiera, y *deslindar de toda responsabilidad a esos equipos y todos sus integrantes*.

Y, claro: esta autorización abarca también y sin límites la aplicación de procedimientos que algunos creen eficaces, con tal que no sean dañinos, aunque no fueran aplicados por equipos médicos alopáticos, y siempre que no sean incompatibles con los tratamientos médicos indicados. Consiento, pues, en los tratamientos de medicinas alternativas, curaciones religiosas y demás acciones individuales o colectivas en pro de mi salud.

Todo esto porque *quiero* (valoro, deseo, amo, tengo la voluntad de) *salvar mi vida*. Es decir, prolongarla. Es decir, no morir de esto. Es decir, en última instancia: vivir, no morir.

Como me parece que igual terminaré muriendo de algo en algún momento (no sé si ahogado o de hambre en la abundancia, como los asnos mencionados)... por las dudas... querría asegurarme también en lo que eventualmente venga después de la *muerte*. *In artículo mortis* deseo confesar, pedir perdón, agradecer, pedir bendiciones, oraciones, indulgencias... y que sigan después; que, lo que siga, siga...

Ahora me resuena una frase evangélica... que me genera dudas... más que dudas... ¿Marcos, Mateo? ... No. Esos ponen condiciones.

Así que busco y encuentro la que pega; la de Lucas (17:33): "Todo el que procure salvar su vida, la perderá; y todo el que la pierda, la salvará".⁵⁸ O: "Quien pretenda conservar su vida, la perderá, y quien la pierda, la conservará".⁵⁹

⁵⁸ Versión de Reina-Valera, Sociedades Bíblicas en América Latina, 1960

⁵⁹ Versión de Juan Leal S.I., BAC 207, Editorial Católica, 1961.

¿O sea que si quiero salvar o conservar *mi* vida tengo que "perderla"? ¿O sea que todas las decisiones que por prudencia, precaución o miedo acabo de tomar podrían llegar a ser *un modo de perder la vida en vez de conservarla o salvarla*?

¿Entonces qué es *vida*? ¿Qué es *mi vida*? ¿Qué soy *yo*? ¿Quién soy *yo*? ¿Qué sentido tiene mi vida? ¿De qué hablamos cuando hablamos de conservar o salvar "mi vida"?

Y esto me hace parodiar a Raymond Carver: ¿no nos da vergüenza hablar de vida sin saber de qué estamos hablando? Claro: él habla de *amor*. Y da un *ejemplo de amor*.

Y me parece que todo lo que puse antes *no es un ejemplo de vida*. No es de eso de lo que hablamos cuando hablamos de *vida*.

Así que me da vergüenza todo lo que escribí. Lo borro. Lo tacho. Reniego de esos compromisos. Retiro

mi firma. Y no me avergüenzo de romper mi palabra. Al contrario: me enorgullece haber cambiado de idea.

Señores médicos: éstos que tienen en sus manos no son *cadáveres* (ni probables o futuros cadáveres). Cada uno es una *vida humana*, en un momento difícil. Y la *vida* de cada uno de ustedes está entera en su relación con *otras vidas*, y justo en sus *situaciones límites*, siempre *in-firmus* y, en este y tantos casos, en *peligro de muerte*. Esa *vida en relación* con vida que viven ustedes es lo que aplaudo: la decisión de *perder* la vida sólo individual, dedicándola a cuidar la *vida de otros* (siempre y, en especial, en sus momentos más difíciles). Haber perdido la propia vida por la de los demás, en la decisión de *ser* médico; y la ratificación constante de esa dura decisión que demuestran con su práctica cotidiana; eso es lo que aplaudo.

Mauricio Langon: Montevideo 01/01/1943. Prof. de Filosofía IPA. Inspector de Filosofía en Educación Secundaria. Docente en Universidades de Argentina y Uruguay. Integra la Directiva de la Asociación Filosófica del Uruguay y las Comisiones Nacionales de Bioética y de Ética de la Investigación. Áreas de trabajo: Pensamiento Latinoamericano; Filosofía de la Educación; Didáctica filosófica; Bioética. Premio Nacional Morosoli en Filosofía. Publicación reciente: *Memorias Alucinadas* (2018).



Recibido: 4/5/2020. Aprobado: 1/6/2020. Visto Bueno: 6/7/2020.

LO UNO, UNIÓN Y DESUNIÓN DEL MUNDO REAL. *Lo uno real allí y la cosa imaginada aquí.* Dardo Bardier. Uruguay. Editorial Rumbo. En prensa. 2020. 620 páginas.

ENTRE LAS GRIETAS DEL SABER



el riesgo con valentía y nos invita con este libro a emprender un viaje cuyo cometido es el saber del *uno*, de ese *uno* que está presente en lo existente.

En ese sentido, la nada, al menos vista por el autor de este libro, es una especie de herramienta mental que nos permite denunciar la falta de algo real en determinado sitio. Justo ahí inician las controversias, pues los propulsores de algunas de las filosofías de la India, en concreto los pertenecientes a la escuela *advaita*, tratan de no realizar separación alguna entre el ser y la nada, emitiendo el principio de no dualidad. El punto de partida en Bardier no es coincidente con ello, pues considera, siguiendo una tradición occidental, que el uno está fundado en el ser, a partir de una ontología que no admite interacción con el no-ser. Si lo real es diferente de lo que logramos concebir de manera realista, entonces la idea de lo real es justo eso: una idea-herramienta que, en este caso, nos permite entrever que hay algo que une todo lo existente. El gran mérito del excepcional trabajo de Bardier, o uno de varios, es que delinea el límite correspondiente a la dilucidación humana en aspectos como los descritos. Esto es así porque reconoce que “*lo real siempre supera con creces lo más completo, complejo, coherente, total, integral, entero, inclusivo y sinérgico que pensemos de él*”.

En consideración de que las representaciones realizadas por cualquier ente humano resultan incompletas y parciales, no hay cabida para afirmar que lo representado es similar a lo absolutamente verdadero. Lo concreto que es delineado por una representación no tiene todos los caracteres de lo real. Por ello, el saber tiene grietas, el conocimiento tiene vacíos insondables que, de manera recurrente, nos impiden aglutinar en la conciencia el completo contenido de lo real.

El contenido de *Lo Uno* se divide en dos partes: la primera aborda la noción de uno a lo largo de la historia, dedicando capítulos concretos a Heráclito, Parménides, Anaxágoras, Platón y Sócrates, Aristóteles, Euclides y Plotino. Si bien los primeros capítulos siguen un orden cronológico en el ámbito de la filosofía griega, Bardier analiza con el mismo rigor

En su libro *Uno*, el filósofo Dardo Bardier aborda la unión y desunión del mundo real, considerando que puede distinguirse entre lo *uno real* allí y la *cosa imaginada* aquí. Ese punto de partida permite delinear que existe una separación entre lo imaginado y lo existente, entre la representación y lo representado, puesto que lo que está a nuestro alrededor no es exactamente lo que objetivamos en nuestra mente mediante un concepto o nominalización.

Desde luego, como ya lo había advertido Schrödinger, quien es aludido al inicio de la obra, la unificación del conocimiento en un todo implica una tarea titánica que es poco factible de realizar por un solo individuo, en razón de que lo que conocemos de la realidad está incompleto. Visto así, aventurarse a desmembrar las teorías y los hechos conlleva el riesgo de ser visto como alguien fuera de lógica. Bardier corre

la noción de *uno* en algunas escrituras religiosas, principalmente en el Antiguo y el Nuevo Testamento contenidos en la Biblia.

Más adelante, el trabajo de Bardier nos presenta el vínculo entre la relación de igualdad de Leibniz y lo uno, aborda los principios matemáticos de Newton y se adentra en el pensamiento de Rousseau, sobre todo el establecido en sus reflexiones sobre el contrato social. Es digno de mención que cada uno de los capítulos aborda de manera sintética un mundo de contenido que bien podría merecer un libro por derecho propio, cuestión que habría vuelto interminable la osadía original de Bardier. Si bien puede echarse de menos la inclusión de algunos pensadores, resulta obvio que el autor tuvo que elegir una obra y no una labor enciclopédica. Las puertas quedan abiertas para la inclusión de otros enfoques y razonamientos; a partir de lo expuesto por el autor, las alternativas de reflexión son vastas y dignas de considerarse.

Siguiendo con la primera parte del libro, se plantean también algunos puntos de encuentro entre la noción de uno y algunas citas elaboradas por Kant. Con la misma seriedad, el texto se adentra en algunas obras escogidas de Engels y asevera distintos entrecruces con la noción de *uno*. Hablando de la unidad, Bardier aborda el principio de comunidad de los entes, de Whitehead, la lógica viva de Vaz Ferreira e incluso las diversas teorías de conjuntos y hasta la física cuántica. Además, Bardier reflexiona la noción de *uno* desde el punto de vista de la Mereología, entendida como el estudio de las relaciones entre las partes de algo entre sí y con el todo, en el campo matemático.

En el vasto recorrido que se realiza en la obra, no ha faltado la consideración a Bachelard y su filosofía centrada en el no. Bardier también distingue la Lógica Difusa que impera en algunos ámbitos y la analiza a partir del espectro de su concepción de *uno*. En el ámbito científico, el autor se adentra de manera directa en el libro *Entre el tiempo y la eternidad* de Prigogine, en la *Teoría del todo* de Hawking, en la pregunta sobre lo real de Khulmann y en las ideas en torno a la tolerancia y neutralidad de Fernanda Diab. A su vez, Bardier denuncia los límites de la que ha sido conocida como Filosofía en la Carne o cognición encarnada, planteando, además, algunos de los aportes que ofrece en este rubro la Neurociencia Cognitiva.

El vasto análisis derivado de la parte primera de la obra, nos permite conducirnos con mayor soltura

en la segunda parte, la cual se centra en la Ciencia de la Unidad, a la que se alude como necesaria y fundamental. Con mayor énfasis propositivo, esta sección del libro inicia distinguiendo varios términos que podrían asociarse con la idea de *uno*, por ejemplo, la unidad, lo único, la unicidad, entre otras. En el vigésimo noveno capítulo, Bardier propone ajustar la noción de *uno*, para lo cual determina algunas de sus características. De ahí se desprende la opción de concebir con mayor realismo las unidades que Bardier entiende como reales. Con los elementos previos, el autor nos lleva de manera diligente a encontrar la distinción y la beligerancia entre la concepción exclusivista de las cosas y las unidades inclusivas reales.

Cercano al final de su texto, Bardier cuestiona de qué manera está unido lo uno y enseguida ofrece claves para investigar las leyes de unidad, así como la manera de operar lo uno. En ese sentido, el autor asume y reconoce el carácter no explorado del ámbito en el que se adentró, actitud que es de agradecer puesto que estimula a nuevos investigadores a que continúen el manifiesto humano que procede de la osadía de tratar de comprender lo real que está allí, a pesar de lo que nuestra imaginación, siempre limitada y distorsionante, nos ofrece.

Con el trabajo de Bardier comprendemos que lo uno es unido, que sigue ciertas leyes y que es cambiante, no estático. Los humanos, como entes que intentan conocer, no contamos con todos los recursos para controlar de manera intelectual este universo de posibilidades, pero eso no nos exime, como nos ha mostrado el pensador uruguayo, de decidírnos por esforzarnos hasta el punto en que el mismo límite nos ofrezca redención.

Héctor Sevilla Godínez: Profesor e investigador en la Universidad de Guadalajara. Doctor en Filosofía. Miembro de la Sociedad Académica de Filosofía de España. Ha publicado 11 libros, entre los que destacan *Espiritualidad Filosófica* (Barcelona: Kairós), *Filosofía Transpersonal* (Barcelona: Antrhopos), *La sombra del candelabro* (México: Colofón), *Apología del vacío* (Ciudad de México: Colofón) y *Contemplar la Nada* (Ciudad de México: Itaca). También ha realizado la coordinación de 3 libros colectivos sobre violencia, filosofía y educación. Cuenta con más de 100 artículos publicados en revistas indizadas de catorce países, sobre temas de nihilismo, mística y ontología.

Recibido: 18/6/2020. Aprobado 29/6/2020. Visto Bueno: 6/7/2020.

Estimado Dardo Bardier:

Al leer el artículo *La noción de uno en la Mereología y en la Filosofía en la Carne*, publicado en Ariel 24, me sentí impulsada a encontrar una definición para el sustantivo abstracto “parthood” Ese “-hood” –y mis disculpas por mi desvío lingüístico- remite a una esencia general, a una pertenencia a una totalidad. *Parthood* podría traducirse como ese conjunto de características que definen al conjunto de las partes en cuanto partes, la esencia de la “*parteidad*”.

Así que busqué referencias bibliográficas acerca de la posible historia de la noción de “parteidad”. Por “part-idad” no hay ninguna referencia. En “parteidad”, los buscadores de sitios web nos remiten a un intelectual español de principios del siglo XX llamado Augusto González Linares. Lo que quiero compartirle es que este naturalista español escribe de una ciencia matemática aún no definida en su momento y que debería basarse en categorías predicamentales esenciales, o sea, fundarse en la Metafísica. Y la nueva geometría que daría cuenta no sólo de cuestiones espaciales sino también temporales (recuperando nociones kantianas), dentro de esa nueva rama de la nueva Matemática con influencias filosóficas, ...” *no es otra cosa que esa ciencia señalada por Krause, cuyo asunto debería constituirlo necesariamente la pura forma del todo como todo y de sus partes interiores como tales; ser, en suma, la teoría de la todeidad y parteidad, que es el miembro superior y general de la verdadera Matemática ...*” página 277, fragmento 8.

Para leer el texto, se puede consultar las Obras completas en el sitio de google books:

https://books.google.com.ar/books?id=1HyzAwAAQBAJ&pg=PA277&lpg=PA277&dq=parteidad&source=bl&ots=XvpHehN2E3&sig=ACfU3Uo_RmYVvXxIgnRBfusrSmVQ9HQM1g&hl=es-419&sa=X&ved=2ahUKEwIU7K_W16zqAhXzGbkGHaeLB4AQ6AEwA3oECAkQAQ#v=onepage&q=parteidad&f=false

Saludos cordiales
Carola Sáenz

Estimada Carola Sáenz

Muchas gracias por tu muy valioso aporte. Investigar un tema tan grande como lo es la noción de **uno** a través de los tiempos, fue una tarea que excedía ampliamente a mis posibilidades y tuve que resignarme a no atender a todos los autores que hablaron de ella o que la usaron implícitamente con un contenido propio muy importante. ¡Quedaron afuera enormes pensadores y aún corrientes enteras del pensamiento filosófico! Por la misma razón debí atenerme a solamente algunas frases que consideré claves en los escritos de los pensadores que sí pude considerar. Y, aun así, no me era posible considerar todos los significados que esas pocas frases podrían tener. Y menos afinar con toda la precisión requerida el significado de algunas palabras que no están en el diccionario español y que, pocas veces, o ninguna, han sido traducidas. *Mereología* es una de ellas y significaría *lógica de la relación parte-todo*, por lo que a veces se traduce como *meralogía* y otras como *partelología*.

Parthood es otra, con la particularidad que los autores de los textos relacionados con la Mereología, usan esta palabra más frecuentemente que otras, por lo que investigué todo lo que pude su etimología en el inglés, incluso en diccionarios enormes especializados y no la encontré entera, sino sólo sus dos componentes. No existe en inglés y no existe en español, pero en las traducciones no se arriesgan y la ponen tal cual, como si fuese un nombre intraducible. O una nueva palabra de contenido iniciático. ¿Hay una dependencia idiomática, cultural, imperial? En definitiva, el sentido coincide con el que indicas.: *parteidad* o, mejor dicho, *inclusión* (que es un poco más amplio). Los autores y comentaristas en inglés apelan expresamente a la noción de *inclusión* (*en inglés, sin acento*) para explicar las *parthood*, pero no lo hacen frecuentemente, lo cual es muy extraño. ¿Porqué si en inglés tienen una palabra que ya existe, que es clara y adecuada, casi no la usan e inventan otra? Y los traductores, ¿Por qué si en español hay una palabra que la traduce adecuadamente prefieren copiar la palabra *parthood*? Seguramente habrá personas que entiendan esto mejor que yo.

Por otro lado, ni los autores ni los traductores notifican que existen precedentes, por lo cual, al no tener tu ingenio y dedicación, desconocía la existencia del aporte de Augusto González Linares. Lo leeré con fruición, pero lamentablemente no podré incluir una nota sobre él en el libro que estoy publicando.

El camino del conocimiento se enriquece con la presentación de nuevos temas.

Pero la primera rueda no fue la mejor rueda.

Saludos cordiales de
Dardo Bardier

CONGRESOS, SIMPOSIOS, CONVERSATORIOS:

El sábado 25 de abril de 2020, la Red Latinoamericana de Filosofía Medieval (RLFM) realizó su **primer Coloquio Nacional RLFM** en la República Oriental del Uruguay, dedicado a la investigación actual en Filosofía del Medioevo. El evento se realizó en modalidad *on line*.

En este link encuentran el video:

<http://www.redlafm.org/coloquiocol2020.html>



Del 5 al 9 de octubre se llevará a cabo el **X Colóquio Internacional de Filosofía e Educação: “Afirmar, inventar, re-existir: o que pode uma educação filosófica?”**, organizado por la Universidade do Estado do Rio de Janeiro [UERJ], Faculdade de Educação [EDU], Programa de Pós-Graduação em Educação [ProPED] y Núcleo de Estudos de Filosofias e Infâncias [NEFI]. El evento se dividirá en dos partes: la primer pro-fase será por medio de un encuentro online donde se decidirá sobre el encuentro presencial para el 2021. El plazo de inscripciones se extendió hasta el 5 de julio de 2020. Toda la información en el link: <http://filoeduc.org/10cife/index.php>

Invitación al **Simposio sobre Didáctica de la Filosofía** en el marco del **XX Congreso Internacional de la Asociación Filosófica de México: “Humanismo Incluyente, Diversidades, Filosofía y Bien Común”**; que se llevará a cabo en la ciudad de San Luis Potosí, SLP del 26 al 30 de octubre de 2020. La información y el registro de propuestas se hará mediante la página de la AFM, donde ya está abierto el registro para este simposio y otros. Link: <https://www.afm-ac.mx/>. Por más información: rpicosbovio@yahoo.com.mx



Invitación al **Simposio de Filosofía de la Liberación: “La Modernidad jaqueada: hacia una nueva edad del mundo”**. En el marco del XX Congreso Internacional de Filosofía (AFM) Humanismo incluyente, diversidades, filosofía y bien común. San Luis de Potosí, México, del 26 al 30 de octubre de 2020. Por informes dirigirse a: simposioafylslp@gmail.com

La Asociación Filosófica del Uruguay (AFU) invita a un **Ciclo de Conversatorios** para pensar acerca de los tiempos que transitamos. Se trata de generar reflexiones en dimensiones temporales: el ahora-presente y cómo lo vivimos, los posibles futuros, y también pensar acerca del pasado/antecedentes que posibilitan el hoy. El 1er Conversatorio tiene el propósito de “agitar, movilizar”. Los interesados en participar deben escribir a afuuguay@gmail.com.



El pasado viernes 26 de junio, el Grupo de Investigación Filosofía y Teoría Jurídica adscrito a la **Facultad de Filosofía de la Universidad Libre**, fue el anfitrión del encuentro titulado: **“Pandemia y Biopoder. Hacia el control total”**. Fue un evento virtual que se viene realizando en coordinación con los grupos de investigación: Kairos de la UPTC y Ápeiron de la Universidad de Cartagena. Por información para los próximos encuentros ir al link: <http://www.unilibre.edu.co/bogota/ul/noticias/noticias-universitarias/5019-pandemia-y-biopoder-hacia-el-control-total>

Se llevó a cabo el **II Conversatorio Pedagógico**, Organizado por el proyecto *Filósofos de la Vida*, que lleva adelante del Prof. Xabier Tobón, de Colombia. El tema fue **“Libertad y felicidad en la Educación”** y la charla estuvo a cargo del Prof. Diego Pereira Ríos de Uruguay. Para ver el video: <https://www.facebook.com/groups/1405378039531918/>



FORMACIÓN:



El Centro Educativo para la Creación Autónoma en Prácticas Filosóficas (CECAPFI), es un Centro que busca crear, desarrollar, aplicar y difundir las prácticas filosóficas en México y el mundo. El **Diplomado en Prácticas Filosóficas** tiene como objetivo ofrecer una perspectiva amplia de la práctica filosófica en donde el estudiante podrá conocer diversas propuestas tales como la consultoría filosófica, talleres de filosofía, filosofía para organizaciones, café filosófico, entre otras. Por consultas dirigirse a: contacto@cecapfi.com

Los jueves 5, 12, 19 y 26 de marzo se dictó el **Seminario “¿Qué es filosofía?”** Se organizó en dos grupos, uno por la tarde y otro por la noche. Por consultas acerca de próximos seminarios escribir al email: filosofiamontevideo@gmail.com



Las Jornadas de Filosofía **Mabel Quintela: diálogos sobre las prácticas**, se llevarán a cabo los días Lunes 13 de julio, 9.00 a 12.00 hs., martes 14 de julio de 15.00 a 18.00 hs. y miércoles 15 de Julio de 17.00 a 20.00 hs. Las mismas tendrán como tema: **“Enseñar y aprender Filosofía en el contexto actual”**. Organizadas por la Inspección de Filosofía, CES y la Asociación filosófica del Uruguay, AFU. La participación será vía ZOOM: I.D.5654498326. Los trabajos pueden ser reflexiones teóricas y propuestas o sugerencias prácticas. Interesados en exponer, enviar título y resumen de la presentación al correo de Inspección: insp.filosofia@gmail.com

La Facultad de Filosofía y Letras de la **Universidad Autónoma de México (UNAM)** sigue invitando a unirse al curso **“Estética latinoamericana de la liberación”** impartida por el filósofo Enrique Dussel, iniciada el miércoles 6 de mayo. Las clases quedan grabadas y pueden verse en: Canal de Youtube “Enrique Dussel” en https://www.youtube.com/channel/UC53VTi_y2vEHo4FQIMIFDaA. Por más información entrar al link: www.enriquedussel.com



ACTUALIDAD:

5º PREMIO DE ENSAYO PARA ALUMNOS
La UM premia a los mejores ensayos sobre el tema:
ARTE Y TIEMPO



5to Premio UM de Ensayo Humanístico. La Universidad de Montevideo convoca al concurso de ensayo. Las disciplinas convocadas para 2020 son Historia y Filosofía, el tema marco será **“Arte y Tiempo”** y podrán participar alumnos de 4º, 5º y 6º de bachillerato a cargo de un tutor. El plazo de entrega e inscripción del ensayo culmina el **jueves 13 de Agosto de 2020** a las 24 horas.

Por más información: <https://premioensayohumanidades.wordpress.com/>

El 24 de abril a las 17:00 hrs., se llevó a cabo el **CAFÉ FILOSÓFICO, Modalidad Virtual**, organizado por la ONG “Por los niños uruguayos” y dirigido por el profesor de filosofía Diego Pereira Ríos. El tema trabajado fue **“La crisis como experiencia y como oportunidad”**. Se trabajaron textos de varios filósofos que ayudaron a pensar en lo que vivimos dentro de esta pandemia mundial. El evento fue transmitido por Instagram y Facebook. Link: <https://www.facebook.com/ongelvagon/>



POSTERGACIÓN DEL V CONGRESO INTERNACIONAL DE LA SFU PARA EL 2021. Comunicado de la **Sociedad Filosófica del Uruguay**, del 26 de marzo de 2020. Link de la información: <https://sfu.org.uy/postergacion-del-v-congreso-internacional-de-la-sfu-para-el-2021/>

En el mes de abril, fue publicado en la plataforma Youtube el video titulado **“Principios de la Filosofía de la Imaginación”** que rescata el aporte de la filósofa uruguaya María Noel Lapoujade. El material recorre las ideas centrales de su libro **FILOSOFÍA DE LA IMAGINACIÓN** (Siglo Veintiuno Editores, México, 1988). Para verlo ir al link: <https://youtu.be/VvzeGOhjMoE>





Los jueves 11, 18, 25 de junio, y 2 y 7 de julio, se llevó a cabo el **Encuentro suramericano virtual de Filosofía y Educación: una mirada a la realidad educativa de la coyuntura Covid-19**, Organizado por el Instituto N°6 "Dr. Leopoldo Chizzini Melo" Coronda - Santa Fe, Argentina. Las exposiciones giraron en torno al tema *"La función de la Filosofía y la Educación en tiempos de Pandemia"*. Los encuentros se realizarán a las 19:00 hrs de Uruguay, y se socializarán por medio de la plataforma Jitsi Meet y se podrá ver también por Youtube. Los interesados dirigirse al email:

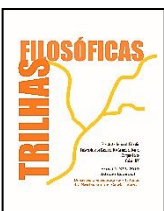
RNasimbera@gmail.com

El jueves 25 de junio a las 18:30 hrs. se llevó a cabo el **"ENCUENTRO SOBRE EL PENSAMIENTO DE RODOLFO KUSCH"**: *"Una mirada de la América profunda en épocas de pandemia"*. Organizado por el Departamento de Planificación y Políticas Públicas, el Seminario de Pensamiento Nacional y Latinoamericano, la Lic. en Educación (UNLA) y el Programa de Pensamiento Americano (UNTREF). Se transmitió en vivo por [YouTube.com/megafontvunla](https://www.youtube.com/megafontvunla)



La **Revista Académica Tema Livre** de Brasil, presentó el ciclo **"O debate da filosofia sobre a pandemia"**, con varias entrevistas a investigadores y expertos. Entre ellos: Prof. Dr. Robert Darnton (Harvard), Prof.^a Dr.^a Heloisa Paulo (Universidade de Coimbra) y Prof. Dr. Cezar Honorato (Universidade Federal Fluminense). Para acceder a las entrevistas ir al link: <http://revistatemalivre.com/mais/audio-html>

La Red Española de Filosofía está promoviendo el manifiesto **"En defensa de la reflexión ética y filosófica en las aulas"**, que invita a reflexionar acerca del rol de la filosofía en la curricula formativa de todos los niveles de escolarización en España. Se puede ver el video explicativo en <https://youtu.be/L6QBRjbKacc>. Para firmar el manifiesto entrar al link: <https://filosofiaparaninos.org/en-defensa-de-la-reflexion-etica-y-filosofica-en-las-aulas/>



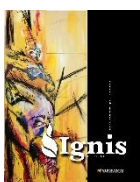
La **Revista Académica de Filosofía Trilhas Filosóficas**, de la Universidad do Estado do Rio Grande do Norte (UERN) Brasil, publicó en el primer semestre de este año 2020, un Número Especial en *"Commemoraicón a los 130 años del nacimiento de Gabriel Marcel"*, filósofo francés perteneciente a la corriente del existencialismo. Para acceder al número ir al link: <http://natal.uern.br/periodicos/index.php/RTE/issue/view/101>

LLAMADOS A PUBLICAR:



La **Revista Filosofía UIS** es una publicación semestral de la Escuela de Filosofía de la Universidad Industrial de Santander, Colombia, especializada en temas filosóficos y afines para la difusión de trabajos originales, avances y resultados de investigación realizados en las diversas áreas de la Filosofía. Abre la convocatoria de forma permanente para la recepción de textos. Link: <https://revistas.uis.edu.co/index.php/revistafilosofiauis/>

Convocatoria a enviar escritos filosóficos para la próxima publicación de **Holegon**, Revista de estudiantes de filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (PUCV), edición **XXII – 2020**. Todos los escritos deben ser enviados al correo de la revista: holegon.pucv@gmail.com hasta el 30 de septiembre del presente año.



Revista de Filosofía IGNIS, de la Corporación Universitaria Minuto de Dios, de Bello Colombia, invita a la comunidad académica y científica tanto nacional e internacional a postular sus artículos de investigación, revisión y comunicación. Por más información dirigirse a <https://revistas.uniminuto.edu/index.php/RevFilo>



***Telaraña.* 2019. Florida. Uruguay. Obra de Susana Burguez. Es una imagen que ha servido a algunos pensadores para proponer que la realidad sería una estructura con sus componentes, pero el problema es que, entremedio, hay aire real. y los hilos se curvan por la gravedad y el viento.**