



CONQUISTA
ATAGUALPAINGACIVIDAD
**II CONGRESO ARGENTINO
DE FILOSOFÍA
DEL NORTE GRANDE**

1 y 2 de octubre de 2015
San Salvador de Jujuy



UNJU - FHCS

Área de Filosofía



areadefilosofiafhycs@gmail.com



**ACTAS DEL II CONGRESO ARGENTINO
DE FILOSOFÍA
NORTE GRANDE**

Prohibida la reproducción total o parcial del material contenido en esta publicación por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, sin permiso expreso del editor.

Actas del 2do Congreso Argentino de Filosofía del Norte Grande, 2015 / Martín Abraham ... [et al.] ; compilado por Osvaldo Alejandro Di Pietro ; Leonardo Gustavo Carabajal. - 1a ed. - San Salvador de Jujuy : Universidad Nacional de Jujuy, 2016.
CD-ROM, PDF

ISBN 978-987-3926-10-5

1. Filosofía. 2. Actas de Congresos. I. Abraham , Martín II. Di Pietro, Osvaldo Alejandro, comp. III. Carabajal, Leonardo Gustavo, comp.

CDD 190

Diagramación: Matías Teruel
Ilustración de tapa: Eduardo Ruiz

2016 1ra edición

Queda hecho el depósito que previene la Ley 11.723
Impreso en Argentina - Printed in Argentina

En el año 2012, en la ciudad de Salta, al final de las XV Jornadas de Filosofía del NOA “La unidad de la razón en la pluralidad de sus voces”, se redacta y aprueba en asamblea el acta fundacional de la **Red Filosofía Norte Grande**. Esto fue resultado de varias reuniones, conversaciones y acuerdos previos entre las carreras y/o comunidades académicas de filosofía de las seis universidades que conforman el Norte Grande. Dicha red se logró a partir de la constatación de similitudes en las condiciones de producción del conocimiento filosófico en la región, y con la idea de abrir un espacio de reflexión y debate a partir de esas condiciones. Con todo, lo obtenido respetó las identidades previas, como por ejemplo las Jornadas del NOA o NEA. Por eso se siguen realizando dichos encuentros en los años pares y se decidió que en los impares se realice el Congreso de la “Red”, invitando también a participar al resto de la comunidad filosófica del país. Dichos encuentros están pensados como un espacio plural, horizontal y abierto a la búsqueda y al intercambio, y en cierto modo alternativo a otros espacios tradicionales.

El 1 y 2 de Octubre del 2015 se celebró en San Salvador de Jujuy, en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNJu, el *II Congreso Argentino de Filosofía de la Red del Norte Grande*. Presentamos a continuación las actas del Congreso. Esperamos que esta contribución permita fomentar el tránsito de la filosofía, continuando con la construcción de un camino de comunicación y diálogo para la “Red”.

Área de Filosofía

Gloria Elías, María B. Quintana, Leonardo Carabajal y Alejandro Di Pietro

EJES TEMÁTICOS

1-“GUBERNAMENTALIDADES NEOLIBERALES”

Coordinación: Alejandro Ruidrejo (Universidad Nacional de Salta) aruidrejo@yahoo.com.ar

Guillermo Vega (Universidad Nacional del Nordeste) guivega1978@gmail.com

2- EL SUJETO EN LA MODERNIDAD: CIENCIA POLÍTICA Y CULTURA

Coordinación: Susana Maidana: susanamaidana.filo@gmail.com

Cintia Caram: cintiacaram@gmail.com

3- LABIOÉTICA EN LA REVOLUCIÓN CONTEMPORÁNEA DEL SABER

Coordinación: Josefina Fantoni (UNSE) jfantoni@arnet.com.ar

Fernan Gustavo Carreras (UNSE): fgcarreas@yahoo.com.ar

Marcelo Barrionuevo Chebel (UNSE) mbarrioc@gmail.com

4- TEMÁTICA LIBRE SOBRE GÉNERO

Coordinación: Luis Barrios (UNJU)

5- “LAS MUJERES EN LAS CIENCIAS”

Coordinación: Rosario Sosa rosariososa@fibertel.com.ar

Daniela Bargardi, Beatriz Guevara, Natalí Saavedra y Gloria Guantay.

6- “CIUDADANÍA, SOBERANÍA Y ESTADO”

Coordinación: Dolores Marcos (UNT): lolamarcos.filo@gmail.com

María José Cisneros (UNT): mjcisneros76@gmail.com

Cintia Caram (UNT): cintiacaram@gmail.com

8- “LA VIGENCIA DEL PRAGMATISMO EN EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO”

Coordinación: Cristina Bosso – UNT cbossop@gmail.com

9-“LA COMPLEJIDAD COMO NUEVA FORMA DE RACIONALIDAD HUMANA”

Coordinación: Elba Riera de Lucena: rierae@gmail.com

Josefina Fantoni: jfantoni@arnet.com.ar

Bettina Siufi: bsiufi@gmail.com

10-“PROBLEMÁTICAS FILOSÓFICAS CONTEMPORÁNEAS: LA DESNATURALIZACIÓN DE LA UNIVERSALIDAD EN LOS VALORES CULTURALES”

Coordinación:

Federico Roda (UNJu) federicoroda@hotmail.com

Leonardo G. Carabajal (UNJu) inurbanus@hotmail.com.ar

11-”SER, SABER Y PODER EN LA EDAD MEDIA”.

Coordinación: Ruth Ramasco (UNT) rramasco@gmail.com

Gloria Silvana Elías (UNJu) gloriaelias@hotmail.com

12- “TECNOCIENCIA, DISCURSO Y MEDIO AMBIENTE”

Coordinación:

Alfredo Carbonel: freddycarbonel@yahoo.com.ar

Santiago Garmendia santiagogarmendia@hotmail.com

Agustina Garnica agustinagarnica84@gmail.com

Martín De Boeck, Estefanía Cajeano, Sebastián Díaz, Antonella Oviedo,

Allan Rush alanarthur.rush@gmail.com

13- “ARGUMENTACIÓN, ÉTICA Y MEDIOS DE COMUNICACIÓN”

Coordinación: Iván Lello (UNJu) y Alejandro Lopez (UNJu) alejandolopez@gmail.com

14-“NUESTRAS MEMORIAS: CONTRIBUCIONES A UNA HISTORIA DE LAS IDEAS DE NUESTRAMÉRICA”

Coordinación: Mario Vilca andino_1968@yahoo.com.ar

María Beatriz Quintana mariabeaq@gmail.com

16- “ARISTÓTELES: PROBLEMAS DE ONTOLOGÍA”

Coordinación: Marcelo Barrionuevo Chebel (UNSE) mbarrioc@gmail.com

17- “ESTÉTICA, TEORÍA CRÍTICA Y DECONSTRUCCIÓN”

Coordinación: Nair Gramajo (UNCa.- IINTAE) nairgramajo.anna@hotmail.com

Naím Garnica (UNCa-IINTAE-CONICET) naim_garnica@hotmail.com

18- “A PROBLEMAS POLÍTICOS, PREGUNTAS ÉTICAS... O ACERCA DE LAS CONDICIONES Y POSIBILIDADES DE UN GIRO ÉTICO A LA POLÍTICA”.

Coordinación: Elsa del C. Ponce elsaponcel@gmail.com

Román Gordillo gordilloroman@hotmail.com

19 – MESA TEMÁTICAS LIBRES

Coordinación: José Guzzi joseguzzi@hotmail.com

Arreglos Publicación en Actas: Lic. María Beatriz Quintana

ÍNDICE

Abraham Martín	13
Ajun Elyan Zubillaga Angélica, De Angeli Santiago	19
Ale María Soledad	25
Alonso Susana	33
Álvarez Miguel Á.	41
Avalos Jorge Luis Arias	49
Barrionuevo-Chebel Marcelo	61
Barrionuevo-Chebel Marcelo	69
Barrionuevo Teresa	79
Bellomo María Paula	85
Bosso Cristina	91
Bruce Beatriz	97
Bustamente Nicolás	103
Candioti Miguel	109
Carabajal Leonardo	117
Caram María Cintia	123
Caram Nahima	129
Casado Juan Carlos	137
Choque Ivan	147
Ciruelos Alejandra	157
Cosci Lucas	163
Cruz Gustavo R	171
De Marco Florencia	191
Di Pietro Noelia	197
Di Santo Laura B.	203

Díaz Morón Inti	211
Elías Gloria	219
Elías Gloria	225
Eljall Marta Liliana	231
Esteban Orlando A.	243
Fantoni Rosa Josefina	253
Fantoni Rosa Josefina	259
Fava F. Gschwind K	267
Figuroa Suarez F. Geréz Mariela	273
Fontana Marcelo	293
Foschi Laura	299
Garolera Carolina	305
Gavriloff Ivan Vladimir	313
Giardina José Luis	319
Granajo Nahir, Garnica Naim	327
Guzzi José	337
Herrero Susana	345
Hynes Catalina	359
Klocker Dante E.	375
Limardo Darío	383
López Alurralde Juan P.	391
Maidana Susana	401
Marcos Dolores	409
Martínez Raúl Armando	415
Mercau Horacio Héctor	423
Nieva Julio Alberto	437
Parra José Daniel	441

Pereyra Ignacio Javier	445
Placereano Ingrid	453
Ponce Elsa	459
Pres Paula, López M., Marchi P.	465
Quiroga Claudia Estela	471
Ramasco Ruth María	477
Riera Elba	485
Roda Héctor Federico	493
Rodríguez Buscia Juan M.	499
Rubinelli María Luisa	505
Rubio Juan Augusto	513
Salcedo Gutiérrez H.	519
Salum Arquez Ezequiel	531
Taboada María Beatriz	539
Torrente Carmen, Rodríguez M.	543
Valdéz Fénix Guadalupe	555
Valle Ana Lucía	563
Vargas Gabriel Rodrigo	571
Vera del Barco Fabián	577
Werwnitzky Daniel	585
Yuan María Sol	595
Zabala Bustos Natalia	607
De Boeck Martín Eduardo	613
Gordillo Eduardo Román	623

Sobre la inexistencia de paradigmas en ciencias sociales: indagando la situación cognoscitiva del conocimiento científico-social

Martín Abraham

FHyCS-UNJu

“... La ciencia y, sobre todo, la legitimidad de la ciencia y el uso legítimo de ésta son, en cada momento, objetivos por los que se lucha en el mundo social y en el propio seno del mundo de la ciencia. Se deduce de ahí que eso que llamamos epistemología está constantemente amenazado de no ser más que una forma de discurso justificativo de la ciencia o de una posición en el campo científica, o, incluso, una variante falsamente neutralizada del discurso dominante de la ciencia sobre sí misma.”

Pierre Bourdieu

Al igual que Roberto Follari, entre muchos otros pensadores¹, nos pronunciamos por un conocimiento científico-social a-paradigmático y como consecuencia de ello, contra la tesis kuhniana de la pre-paradigmaticidad². Sin embargo, esta condición común de las ciencias sociales, no acarrea que la totalidad del conocimiento científico, que objetiva el mundo social, se encuentre en una misma situación cognoscitiva. En este sentido, observamos, por un lado, la existencia de campos científicos sometidos a una cierta uniformización, que no merece ser calificada de paradigmática, a pesar de que implique las mismas consecuencias sobre la producción científica, que las generadas por un paradigma en el conocimiento científico-natural, como, por el otro, la existencia de campos cognoscitivos referidos al mundo social, que fomentan una generalizada reflexividad filosófica, sociológica e historiográfica sobre la propia labor cognoscitiva, además de anidar, en su interior, la no-hegemonía de perspectivas reaccionarias sobre el mundo. Cabe señalar, que la construcción de conocimiento científico-social precario es un elemento presente en ambas formas de producir ciencia social.

Ahora bien, formulada esta sucinta introducción, resulta necesario destacar que la primera parte del trabajo se propondrá la exposición de aquellos argumentos, que nos encaminan a desechar la idea instituida de una ciencia social normada por paradigmas, como la tesis kuhniana de la pre-paradigmaticidad. En segundo término, se desandarán la situación cognoscitiva del conocimiento científico-social, caracterizando algunas causas y consecuencias de la uniformización de las prácticas de conocimiento en determinadas ciencias sociales, como dando cuenta de la situación cognoscitiva de las ciencias sociales no-

1- cf. Follari, Roberto: “Sobre la existencia de paradigmas en ciencias sociales” en Revista Nuestra Sociedad 187, septiembre-octubre, Buenos Aires, Ed. Nueva Sociedad, 2003; Bruce, Beatriz: Distancia y compromiso. La tensión valorativa en el conocimiento social, Jujuy, EDIUNJU, 2004; Bourdieu, Pierre: El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad, Barcelona, Ed. Anagrama, 2003.

2- El filósofo e historiador de la ciencia, Thomas Kuhn, también se pronuncia por la inexistencia de paradigmas en ciencias sociales, aunque no por la a-paradigmaticidad de la citada forma cognoscitiva, como consecuencia de que conciba a la paradigmaticidad como condición para la madurez científica. cf. Bruce, Beatriz: “Ciencias sociales y filosofía” en Revista Cuadernos, N° 10, Jujuy, EDIUNJU, 1997.

uniformizadas. Por último, se esbozarán diversas propuestas, para transformar la situación cognoscitiva en que se encuentra el conocimiento científico-social uniformizado y no-uniformizado.

La ciencia social como conocer carente de regulación paradigmática

Según las aseveraciones del propio Thomas Kuhn, el termino paradigma, en su obra central *-La estructura de las revoluciones científicas (1962)-*, posee sólo dos significados posibles³. Por un parte, podría ser definido como “toda la constelación de valores, técnicas y demás, compartidos por los miembros de una comunidad dada”⁴, es decir, como aquella norma encargada de regular las prácticas de conocimiento desarrolladas en el marco de las ciencias naturales, que compromete a totalidad de los científicos y de la cual estos últimos no poseen una reflexividad profunda. Por otro lado, el citado vocablo podría ser significado como “las soluciones concretas a rompecabezas que, usadas como modelos o ejemplos, pueden sustituir a las reglas explícitas como base para la solución de los restantes rompecabezas de la ciencia normal”⁵.

Ahora bien, expuestos ya ambos sentidos, resulta notorio que la segunda acepción no es tomada en consideración por los proto-científicos sociales, cuando aseveran que el conocimiento científico-social constituye una forma cognoscitiva paradigmática, sino que, más bien, tienen en miras el primer significado esbozado, aunque esgrimiéndolo con una total ambigüedad y arbitrariedad. Esto último resulta de un profundo desconocimiento de las reales implicancias de la regulación paradigmática de las prácticas de conocimiento, como de una errada interpretación del texto kuhniano, pudiendo endilgar esta última a que el sentido del término sólo se vuelva notorio con la lectura de la totalidad de su escrito fundamental. Seguramente, esta carencia de una definición precisa de la categoría, que rompa con la gran probabilidad de mala labor interpretativa -aunque, cabe destacar, nunca con la posibilidad de purgarla-, se deba a que Thomas Kuhn carezca de una sólida y sistemática formación en el campo filosófico. Esta falta de una ajustada educación en filosofía justifica también que Kuhn semeje, erradamente, su posición gnoseológica con los postulados gnoseológicos de Immanuel Kant. Por ello, como dice Beatriz Bruce, quién se introduzca cognoscitivamente en el entrecruzamiento entre filosofía y ciencia, debe tener presente el imperativo de contar con conocimientos filosóficos⁶.

Sin embargo, a contrario *sensu* de los proto-teóricos sociales, el conocer científico del mundo social carece de una norma regulatoria, que comprometa a la totalidad de los científicos dedicados a un mismo campo de conocimiento y que de ella se tenga una superficial reflexividad, tanto si tomamos en consideración a la buena ciencia social, desarrollada en las ciencias sociales uniformizadas y no-uniformizadas, como a la producción científica-social precaria. En este sentido, en los campos científicos uniformizados, gracias a la reticencia de ciertos intelectuales a la falta de reflexividad filosófica, historiográfica y sociológica, no resulta correcto señalar que la totalidad de las prácticas científicas se encuentran carentes de

3-Las críticas ante la utilización polisémica del término paradigma en *La estructura de las revoluciones científicas* obligó a Thomas Kuhn a fijar el sentido de la categoría en una posdata o epílogo, dependiendo de la traducción con la que se cuente. cf. Kuhn, Thomas: *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010.

4- Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 302-303.

5- Kuhn, T., *La estructura de las revoluciones...*, op. cit., p. 303.

6- Bruce, B., “Examen de un supuesto en la teoría de las revoluciones científicas”, *Revista Cuadernos*, Jujuy, EDIUNJU, 2002, N° 23, p. 164.

una honda reflexividad sobre sí mismas, aunque si quepa aseverar que la mayoría de ellas atraviesan dicha condición. Por otra parte, las prácticas científicas referidas al mundo social no-uniformizadas, que emprenden seriamente su trabajo, no constituyen ejemplos de labor cognoscitiva, que se rehúsen a una reflexión profunda de los supuestos filosóficos desde los cuales teorizan. Asimismo, hasta la mala ciencia social no-uniformizada determina, erradamente, el sustrato filosófico sobre el que asientan sus investigaciones o en caso de que no lo hiciese, lo que la hace más precaria aun, opta entre diferentes metodologías y por ende, toma decisiones a un nivel de mediación nunca alcanzado por un científico natural. Este conjunto de situaciones concretas presentes, tanto en la óptima producción de conocimiento científico-social uniformizado y no-uniformizado, como en la olvidable, nos imposibilita hablar de la existencia de estructuras paradigmáticas en las ciencias sociales.

Deslegitimando la tesis kuhniana de la pre-paradigmaticidad

Ahora bien, desplegados ya el conjunto argumental que nos mueve a desechar la hipótesis epistemológica, que afirma la existencia de ciencias sociales sometidas a estructuras paradigmáticas, nos proponemos la deslegitimación de la tesis kuhniana de la pre-paradigmaticidad del conocimiento científico-social. Para Thomas Kuhn, la producción científica sometida a estructuras paradigmáticas es superior a la que es generada sin el amparo de paradigmas. Por ello, el epistemólogo norteamericano interpela a los científicos sociales a trascender la carencia de paradigmas o la “inmadurez científica”, constituyendo estructuras paradigmáticas. Sin embargo, a contrapelo de la percepción del citado pensador, entendemos que la regulación paradigmática acarrea consecuencias cuestionables en las prácticas de conocimiento, que, como se verá en este escrito, también padecen aquellas prácticas cognoscitivas, que se encuentra sometidas a la uniformización no-paradigmática en el marco de determinadas ciencias sociales. Por ende, concebimos a la a-paradigmaticidad, en sus facetas uniformizada y no-uniformizada, como una condición jerárquicamente superior de producción científica.

La situación cognoscitiva del conocimiento científico-social: ciencia social uniformizada y no-uniformizada

Dentro del espectro de las ciencias sociales, sólo determinados campos de conocimiento son concebidos como centrales para perpetuar la dominación simbólica de la sociedad. Este carácter estratégico de ciertos campos científicos referidos del mundo social lo comparten la ciencia económica, la ciencia jurídica y la ciencia política, debido a estas formas cognoscitivas tomen como objeto de consideración teórica a dimensiones fundamentales de la realidad social, como el modo de producción de la vida material y el campo jurídico-político. Esto explica no sólo el carácter uniformizado de gran parte de la producción cognoscitiva en los citados campos, que garantiza, a su vez, la proliferación de visiones conservadoras sobre el mundo, como la inexistencia de fuertes debates o controversias, entre otras cuestiones, sino también, el proyecto iniciado por Karl Marx, para refundar la economía-política, desde una clara perspectiva transformadora e interdisciplinaria. Esto que se acaba de argumentar no implica aseverar que las restantes ciencias sociales no busquen ser cooptadas por las clases dominantes, ni que, en determinados momentos históricos, no se vuelvan preponderantemente funcionales a la tarea de justificar la explotación de los oprimidos. Actualmente, es muestra de este encolumnamiento uniformizado detrás del poder la producción científica y pseudo-científica en el campo de las ciencias de la educación.

Ahora bien, esta uniformización, que no llega a colonizar al conjunto de los científicos sociales comprometidos en una mismo tipo específico de práctica científica, aunque sí a la mayoría, acarrea las mismas repercusiones sobre la producción científica, que las generadas por las estructuras paradigmáticas en el conocimiento científico-natural. En este sentido, esta uniformización de la investigación científica involucra a la misma vez: 1) el bloqueo de una reflexividad profunda; 2) la inexistencia de fuertes disputas resultantes de una carencia de discusiones a nivel de las hipótesis filosóficas o a nivel metodológico; 3) la existencia generalizada de perspectivas conservadoras sobre el mundo; 4) la preponderante fijación de las temáticas a investigar por acción de los que dominan en los campos político y económico; 5) la imposibilidad de atisbar sólidamente formas de producción científica distintas a la normalizada.

Como ya se especificó, quienes trabajan amparados en esta uniformización no-paradigmática, al igual que los científicos que producen conocimiento científico-natural, carecen de una honda reflexividad, que, parafraseando a Beatriz Bruce, no les permite percibir el lente con el cual ven el mundo⁷. Esto imposibilita que se entablen fuertes controversias al interior del campo científico, a razón de que los grandes desacuerdos se desatan cuando existen discusiones sobre los supuestos filosóficos o a nivel metodológico, teniendo esto último como condición necesaria el contar con una profunda reflexividad. También, esta carencia de reflexividad historiográfica, filosófica, sociológica y metodológica hace imposible la articulación seria y concisa de modos distintos de producir ciencia, ya que estas formas de reflexividad garantizan mayor control sobre la investigación, lo que permite escapar a los senderos establecidos, sin dejar de configurar óptima y sólida producción científica.

Asimismo, la heteronomía del campo científico, que para Pierre Bourdieu se “manifiesta esencialmente en el hecho de que los problemas exteriores, en especial los políticos, se expresan directamente en él”⁸, también involucra el carácter preponderantemente conservador de los productos de conocimiento, que se generan al interior del campo. En definitiva, la determinación de los problemas de investigación por parte del poder, como la generalizada posición conservadora del orden social en las prácticas científicas, en tanto consecuencias de la uniformización de la producción científica, dan cuenta de la heterominía de estos campos científicos. Sin embargo, estas consecuencias de la uniformización no sólo pueden provenir de la carencia de reflexividad, debido a que ésta le imposibilite a los científicos el ser conscientes de intereses a los que tutelan con su producción cognoscitiva o que adopten temas de investigación, sin una clara conciencia de que emanan del poder, sino que también resultan de acuerdos deliberados y explícitos entre los científicos y el capital o el estado. En este último caso, los científicos, calificados peyorativamente por Pierre Bourdieu como “expertos”, deciden someterse a las temáticas definidas por el poder y a generar conocimientos, que provean a sostener el sistema del capital y la administración del estado, a cambio de beneficios simbólicos y sobre todo, materiales.

Ahora bien, esta preocupante uniformización del conocer científico-social es consecuencia de, por lo menos, dos mecanismos al interior del campo de conocimiento. Primeramente, la operatividad de una potente censura estructural del discurso, resultante de una serie de procedimientos de control, selección y redistribución de la discursividad⁹ en el marco de estos campos de conocimiento, como de una autocensura discursiva, definida

7- Bruce, B., *Distancia y compromiso. La tensión valorativa en el conocimiento científico social*, Jujuy, EDIUNJU, 2004, p. 141.

8- Bourdieu, P., *Los usos sociales de la ciencia*, Buenos Aires, Ed. Nueva Visión, 2000, p. 76.

9- Foucault, M., *El orden del discurso*, Buenos Aires, Ed. Tusquets, 2012, p. 14.

por Bourdieu como una forma consciente o inconsciente de dejarse llevar, sin que haga falta efectuar llamadas al orden¹⁰. Este fuerte control discursivo, derivado de llamadas al orden o de un *habitus* bien entrenado para la reproducción de la uniformización, están presentes en toda instancia pedagógica, es decir, tanto en las prácticas concretas en las aulas, como en otras instancias académicas -charlas, jornadas, congresos, disertaciones, proyectos de investigación, etcétera-. En segundo término, el otro mecanismo arbitrado para agazapar estas formas cognoscitivas a las clases dominantes radica en la exclusión de una formación masiva de investigadores o desarrolladores de producción científica. En este sentido, la formación profesional en estos campos científicos uniformizados sólo garantiza conocimientos técnicos a una gran masa de estudiantes, que les permitirá, una vez recibidos, el desenvolvimiento profesional en su faceta técnica, pero, en modo alguno, para desandar el campo de la óptima producción científica. De esta manera, se confina a un sinnúmero de estudiantes y profesionales a la sola recepción del conocimiento científico uniformizado y como consecuencia de ello, la producción intelectual queda sólo restringida a una casta sacerdotal aparentemente privilegiada.

Como contrapartida a estos campos de conocimiento uniformizados, subsisten un cúmulo de ciencias sociales, que, aunque no escapan a las pretensiones de cooptación de las clases dominantes, constantemente promueven procesos reflexivos sobre sus propias prácticas de conocimiento, apelando a la reflexividad filosófica, historiográfica y sociológica, lo que les permite subvertir las prácticas científicas canonizadas, sin incurrir en productos precarios, y suscita grandes debates y controversias. Asimismo, en sus procesos pedagógicos o instancias académicas introducen ideologías transformadoras del orden social, lo que viabiliza, junto con la reflexividad, la no-hegemonía de visiones de derecha, y muestra el carácter laxo del control y autocontrol discursivo.

Igualmente, a diferencia de los campos científicos uniformizados, proliferan la no-escisión de estudio y práctica científica, inculcando, por ende, desde la formación de grado el oficio de investigar, fundamental para romper con el orden científico, que se pretende establecer desde el exterior del microcosmos social.

Además, una gran porción de intelectuales, aunque no la mayoría, se resisten a establecer una relación de sumisión con el estado o con las directrices de los dueños del capital, efectuando críticas a las formas de organización política y económica y articulando sus propios problemas de investigación.

Primera propuesta: transformar las ciencias sociales uniformizadas en conocimiento científico-social no-uniformizado

Una de las soluciones ante este reino de la profunda irreflexividad, el proliferado conservadurismo y la fijación de agenda en determinado sector estratégico del conocimiento científico-social podría radicar en la proliferación de instancias de reflexividad filosófica, sociológica e historiográfica, es decir, en la articulación de reflexividad como forma de ruptura o resquebrajamiento de la uniformización no-paradigmática. Para ello, sería fundamental la generación constante de instancias de reflexividad filosófica, sociológica e historiográfica sobre la propia práctica de conocimiento y del campo donde éstas se desarrollan, en instancias académicas y áulicas, como ocurre en las ciencias sociales no-uniformizadas, como la antropología o la sociología, entre muchas otras tantas.

10- Bourdieu, P., Sobre la televisión, Barcelona, Anagrama, 2012, p. 19.

Además, la introducción de bibliografía crítica en los procesos de enseñanza-aprendizaje en la formación de grado y pos-grado podría ser parte de la solución a la uniformización de la investigación científica en la ciencia económica, la ciencia jurídica y la ciencia política.

Asimismo, ir contra la formación generalizada de técnicos, para promover la formación de científicos, inculcando este oficio en los sujetos que se forman al interior del conocimiento científico-social uniformizado, se constituye en una de las condiciones para romper con los procesos de uniformización de las prácticas cognoscitivas.

Por lo tanto, le competiría a las formas cognoscitivas uniformizadas la tarea de seguir el ejemplo del conocimiento científico-social no-uniformizado, tendiente a deconstruir los procesos de uniformización de las prácticas de conocimiento, que agazapan a estas ciencias sociales al poder de las clases dominantes.

Segunda propuesta: la máxima autonomización posible del campo científico con respecto al poder

Una visión transformadora de las ciencias sociales más radical a la recientemente expuesta, que no sólo involucraría a las ciencias sociales uniformizadas, sino también, a las no-uniformizadas, la encontramos en el pensamiento del sociólogo y filósofo Pierre Bourdieu. La propuesta de este pensador radica en propugnar por la máxima autonomización posible de los campos cognoscitivos, lo que acarrea, a su vez, un conocimiento científico-social, en clara lucha contra la lucha contra el capitalismo descarnado y los gobiernos neoliberales. El siguiente fragmento es una notoria muestra de la posición del sociólogo y filósofo francés:

En efecto, la alternativa es clara, aunque sólo muy raras veces se la perciba: o bien aceptar una u otra de las funciones sociales que la nueva definición social imparte a los productores culturales, la del experto, encargado de asistir a los dominantes en la gestión de los ‘problemas sociales’ [...]; o bien asumir eficazmente, es decir, con las armas de la ciencia [y agrego, la filosofía], la función que durante tiempo cumplió el intelectual, la de intervenir en el terreno de la política en nombre de los valores o de las verdades conquistadas en y por la autonomía.¹¹

Por ende, Pierre Bourdieu propone la transformación no sólo de las ciencias sociales uniformizadas, sino también, del conocimiento científico-social no-uniformizado, con el propósito de constituir una ciencia socialdemócrata o como contra-poder crítico, que articule un discurso, preponderantemente, transformador del orden social, que persiga la reforma de los ordenes político y económico instituidos, tornándolos más beneficiosos para el conjunto de los oprimidos, aunque sin la búsqueda de la erradicación de la democracia burguesa, ni de la lógica del capital.

En definitiva, Bourdieu no sólo se preocupa por tornar a las ciencias sociales más reflexivas, como lo hace en reiteradas oportunidades¹², sino que también, se propone hegemonizar las visiones transformadoras sobre el mundo, donde no sea posible la preponderancia de las prácticas científicas de derecha, ni tampoco la paridad entre ciencia social transformadora y conservadora.

11-Bourdieu, P., *La nobleza de estado: Educación de elite y espíritu de cuerpo*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2013, p. 474. La aclaración entre corchetes y los puntos suspensivos me pertenecen.

12-cf. Bourdieu, Pierre: *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*, Barcelona, Ed. Anagrama, 2003; Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc: *Hacia una sociología reflexiva*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2014; Bourdieu, Pierre: *El sentido práctico*, Buenos Aires, Ed. Siglo XXI, 2014.

Procesos identitarios desde América Latina: educación y práctica política.

Elyan Ajun, Angélica Zubillaga, Santiago De Angeli¹³

En este escrito nos interesa retomar el pensamiento nietzscheano a partir de las categorías de “genealogía” y “perspectivismo” para ponerlas en diálogo con la problemática de la construcción de la filosofía latinoamericana y de la identidad del “nosotros” desde la crítica a la pretensión europea de un pensamiento universal, que conlleva al no reconocimiento de la alteridad, diversidad. En este sentido pensamos la potencia de la educación como práctica política que puede construirse en la diversidad y en el perspectivismo.

Como punto de partida, tomamos la propuesta metodológica nietzscheana de pensar la historia en tanto genealogía. Desde esta configuración filosófica, entendemos, no hay un punto de origen/sentido establecido (*ursprung*) que debamos buscar, sino que -como sujetos constructores de significados/conceptos a partir de nuestras interpretaciones particulares- establecemos sentidos desde el entrecruzamiento y reconocimiento de la alteridad.

No se trata de buscar el origen de nuestra identidad, o trazar una historia latinoamericana desde el eurocentrismo, sino repensar nuestra historia construyendo nuestros problemas filosóficos y nuestra manera de ser latinoamericanos y estar en la historia. Así, Nietzsche desde su mirada genealógica, destruye la idea de origen único en tanto que rompe con la idea de verdad única.

¿Cómo confiar entonces en el concepto de “sujeto latinoamericano” acuñado por la filosofía eurocéntrica?

Desde un recorrido genealógico por la historia de los conceptos que desenmascara y reconoce la posibilidad de la alteridad, Nietzsche en su escrito póstumo *Sobre verda y mentira en sentido extramoral* (Nietzsche F. 1998), plantea la necesidad de que los hombres rompan la ilusión en la que están dormidos, que no hace más que engañarlos en la idea de todos los valores y conceptos son verdades, mientras que en realidad se han olvidado que fueron metáforas construidas por ellos mismos. ¿Qué sabe el hombre de sí mismo?

13- Estudiantes avanzados, miembros del Grupo de Lectura-investigación en Problemáticas Filosóficas Contemporáneas del Profesorado en Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos.

¿Se atreve a desconfiar de la realidad que lo mantiene encerrado? Los hombres viven en la tranquilidad de haber designado nombres, ideas, miradas a las cosas en tanto verdaderas, y olvidan que ese lenguaje no designa ninguna esencia de la cosa en sí misma, sino sólo la particular relación que han establecido con ella. Olvidan que esas conceptualizaciones no son más que generalizaciones de particularidades, a fin de adecuarlas a innumerables casos. Tal es así que han olvidado que las verdades son metáforas y creen haber llegado a conocerla y a poseerla, buscando “la metamorfosis del mundo en el hombre”, y no reconociendo que sus designaciones son interpretaciones particulares.

Esto nos lleva a preguntarnos en el contexto latinoamericano: ¿por qué buscarnos y qué implica encontrarnos? El hecho de problematizar nuestra identidad latinoamericana conlleva a interrogarla en la historia. En una historia construida a partir de valores, concepciones, tradiciones y creencias europeas pretendidamente universales, prescribiendo una manera de ser sujeto universal y determinando quiénes son los sujetos en la historia universal. El desafío, para nosotros latinoamericanos, se encuentra en poder deconstruir y desconfiar de esa visión eurocéntrica otorgándonos la posibilidad de reconocernos, identificarnos, nombrarnos.

En consonancia que dicho planteamiento del “sujeto latinoamericano” Yamandú Acosta aborda la perspectiva de universalismo concreto, la cual supone que no hay nada dado de antemano, no hay ninguna esencia que nos preexiste, no hay tal sujeto absoluto, universal, metafísico, racional planteado por la filosofía eurocéntrica, sino que son los sujetos mismos quienes deben autoafirmarse, autoconocerse, y autoreconocerse en el proceso de constitución de sujeto. El autor, retomando a Roig dice “*La formula del a priori antropológico es ahora ‘querernos a nosotros mismos como valiosos’ y ‘tener como valioso el conocernos por nosotros mismos’* (Acosta, 2009)

La historia desde el universalismo concreto, no es lineal, ni las miradas son eternas, sino que hay continuos comienzos y recomienzos, reformulaciones. No hay nada dado, sino que hay que construirlo y no hay un lugar determinado desde el cual pensar filosóficamente.

Este universalismo concreto piensa en la particularidad. Y hay que reconocer y estar conciente de ese límite: cuando uno enuncia un discurso, tiene que estar conciente de que no puede hablar de todo, ni pronunciarse sobre todo.

Este reconocimiento de la alteridad en el universalismo concreto, que rompe con la ideas moderna del “yo” lo pensamos en tensión con la actitud que los europeos conquistadores tuvieron para con los pueblos originarios, negándoles la posibilidad de autoconstituirse, de autoafirmarse y conocerse, imponiéndoles su mirada. El sujeto desde la actitud moderna debía ser sólo bajo los parámetros occidentales.

Preguntarnos por el otro y conocerlo, supone una actitud política. Una actitud epistémica geopolítica que desde Todorov, (Todorov; 2003) podemos deconstruir en los procesos de colonización en tres planos: axiológico, praxiológico y epistémico. El primero tiene que ver con el reconocimiento del otro, reconocimiento que no se da en términos de igualdad sino de inferioridad y superioridad, emitiendo un juicio de valor sobre lo que el otro es: el europeo es quien llega, es el ser cristiano y de razón, por lo tanto superior; superioridad que da lugar a un segundo plano: ¿qué hace?, ¿se reconoce con el otro?, ¿lo suprime?, ¿le es indiferente?, ¿le impone su propia imagen? Y esto último fue lo que el europeo hizo, lo nombró de acuerdo a sus lógicas y jerarquías, fueron éstos nombres equivalentes a posesiones, en donde se ignora la identidad del otro y da lugar al último y tercer plano: el epistémico. ¿Se conoció a ese otro o se anuló su identidad al momento en que fue nombrado? ¿Cuáles serían

los problemas para conocer la alteridad? Pensamos al lenguaje, como constructor social genera formas de mirar al mundo, de percibir, de entender, de preguntar y responder; es decir, a partir de él se puede pensar que un marco teórico europeo (particular) sea entendido como universal.

La modernidad, piensa Todorov, no pensó en la alteridad, sino que su punto de partida y de llegada fue el “yo”. Sin embargo, dice el autor *“La relación con el otro no se constituye en una sola dimensión”* (Todorov, 2003: 221). Frente a la actitud cognoscitiva pero no comprensiva de Colón ante los indios, el autor retoma la posición que tuvo Bartolomé de las Casas ante ellos, el *“perspectivismo en el seno de la religión cristiana”* reconociendo el derecho de cada pueblo a creer en su dios particular y rechazando la idea de divinidad europea absoluta *“pero reconocer que su dios es verdadero para ellos, ¿no es dar el primero paso hacia otro reconocimiento, a saber, que nuestros Dios es verdadero para nosotros – solo para nosotros? Lo que queda entonces de común y universal ya no es el Dios de la religión cristiana, al cual todos deberían llegar, sino la idea misma de divinidad (...)”*. (Todorov, 2003: 227)

Esas maneras determinadas, europeas, modernas, que pretendieron ser universales, constituyeron únicas vías posibles de ser y se autoproclamaron verdaderas, excluyendo a lo otro como posibilidad. Absolutizaron los conceptos. Los europeos se han atribuido la potestad de determinar quién es, cómo se es, y cómo se está en la historia universal, cuál es la cultura legítima, cuáles son los modos legítimos de sociedad. En *La Genealogía de la moral*, Nietzsche hace una deconstrucción, una genealogía, una explicación del valor que se la ha asignado a aquellos conceptos “bueno”, “malo”, los cuales dieron lugar a legitimar divisiones y clases sociales. Ese proceso hermenéutico del origen del bien y del mal, permite pensar en el lenguaje como constructor de concepciones de mundo.

“Enunciémosla: necesitamos una crítica de los valores morales, hay que poner alguna vez en entredicho el valor mismo de esos valores- y para esto se necesita tener conocimiento de las condiciones y circunstancias de que aquéllos surgieron, en las que se desarrollaron y modificaron (...). Se tomaba el valor de esos <<valores>> como algo dado, real y efectivo, situado más allá de toda duda; hasta ahora no se ha dudado ni vacilado lo más mínimo en considerar que el <<bueno>> es superior en valor a <<el malvado>>”(Nietzsche, 2006: 23).

Esta preocupación por el origen de la moral, conlleva a cuestionarnos sobre la moral occidental, europeizada, eurocéntrica, que en su afán de universalidad, nos ha mirado a los latinoamericanos como bárbaros que debemos ir en progreso hacia la civilización y la modernidad.

La pregunta por el bien y el mal, también nos lleva a problematizar la idea eurocéntrica de caer en la dicotomía, bueno/malo. Parecería que hay bondad en lo europeo y maldad en lo latinoamericano. Con lo cual “bueno” equivaldría a civilizado y “malo” a bárbaro.

Ese discurso europeo afirmaba que la razón necesitaba de un pueblo vacío, motivo por el cual el postulado racionalista cartesiano “pienso, luego existo” justifica y encierra en ese “yo” a un sujeto abstracto y racional que puede y debe guiar a un pueblo falto de razón y con el alma vacía. Acto, que en palabras de Boaventura de Sousa Santos, es un acto de “injusticia global y cognitiva” ya que supone la destrucción del conocimiento de lo alternativo en donde se funda y se refuerza el poder hegemónico. Se reconoce entonces a la filosofía como una herramienta política, necesaria para pensar en una independencia epistémica y política ¿Para

qué es necesaria una independencia epistémica? Para poder acabar con la injusticia, por medio de nuevas formas de construcción de conocimiento, donde ningún discurso sea callado, anulado, otorgando visibilidad a aquella historia que ha sido ocultada por un discurso que se proclamó oficial. Es necesario, entonces, pensar en aquellas epistemologías que sean desechables y que Bonaventura Soyuzá Santos va a denominar epistemologías del sur.

Pensar en la historia latinoamericana, y por qué no, también nacional, significa problematizar estas polarizaciones. No estamos de un lado o de otro, no eran estos o aquellos, sino que el relato histórico tiene existencia por la procedencia y emergencia de estos y aquellos.

Si a nosotros los latinoamericanos se nos ha transmitido una historia, el punto está en reconocer que nuestra historia no está allí en eso que conocemos, sino en aquello que pone en tensión lo heredado. La búsqueda de un “nosotros” que remueve lo que estaba inmóvil, quebrando y mostrando lo heterogéneo. *“Es más bien un conjunto de pliegues, de fisuras, de capas heterogéneas que lo hacen inestable y, desde el interior o por debajo, amenazan al frágil heredero”* (Foucault, 1979:13)

Para pensar el relato histórico desde la genealogía es necesario reconocer los sucesos de la historia, sus debilidades, intensidades, su devenir, a partir de las categorías de procedencia y emergencia. La procedencia supone percibir las singularidades, las particularidades que pueden entrecruzarse en el sujeto y formar su raíz *“(…) es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente”* (Foucault, 1979: 13). Y es esto lo que nos sucede como sujetos latinoamericanos, conocernos es percibir los accidentes que dieron lugar a la formación de un “yo”, es reconocerse en el accidente como aquello que lo conforma, es encontrarnos con el pasado para entendernos en el presente, porque es de ese pasado que nacen los deseos y las pasiones. Y es en ese pasado que algunos fueron eliminados, es ese pasado el que nos sitúa en la historia, *“(…) debe mostrar el cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo”* (Foucault, 1979: 15)

Pero ese “Yo” está atravesado por lo social, lo plural, lo colectivo. Pensar en el concepto de sujeto latinoamericano supone partir de la unidad y la diversidad al mismo tiempo. El pensamiento genealógico posibilita entender a la historia como un emerger configurado a partir de la lucha de un estado de fuerzas antagónicas que tienen como objetivo perdurar, pero que a medida que se enfrentan se abren paso una a la otra.

Lo latinoamericano emerge de la conformación/dominación de un sistema de reglas que se han impuesto históricamente, que a su vez surgen de un juego violento de poder. Normas que se pretenden vacías y eternas, porque hay un dominador que las universaliza, que las necesita vacías para poderlas aplicar a su medida. Pero a su vez, este dominador europeo se manifiesta en el mismo momento que decide nombrar a Latinoamérica, y es en ese momento que –en palabras de Boaventura– emerge el “pecado original” de América Latina, el haber sido “creada” sin sus habitantes y en contra de ellos.

Pensar en nuestra identidad latinoamericana desde la genealogía supone preguntarnos por un nosotros como desafío, un nosotros como construcción permanente. Lo que Yamandú Acosta (Acosta; 2004) nos interroga diciendo que no hay tal idea hegeliana de una identidad previa a los pueblos, sino que son los sujetos quienes atraviesan un propio proceso de constitución y formación de sus propias identidades, las cuales no son cerradas, acabadas de una vez y para siempre, sino conflictivas y en permanente cambio. La humanidad se

constituye a través de la constitución de identidades. Ese proceso implica un recorrido subjetivo de autoreconocimiento y autopoición de uno, con procesos de articulación y activación desde abajo. Esta perspectiva regional, propia invita a empezar a pensarnos como latinoamericanos y no como europeos de segunda clase.

Pensar en la posibilidad de autoafirmarse, autoconocerse y autoreconocerse es una decisión política de la que uno tiene que hacerse cargo. Por eso el Giro Decolonial es un ejemplo de cómo distintas perspectivas pensaron lo latinoamericano. Volvieron a pensarse. El universalismo concreto del que habla el autor, es una perspectiva realista y pluralista, que piensa en un sujeto colectivo e individual a la vez por la complejidad de la dialéctica histórica entre lo social y lo individual.

La Filosofía Latinoamericana piensa en lo concreto, en tanto romper la idea totalizante de de la modernidad de imponer una determinada manera de mundo, de ser en el mundo, y por el contrario, parte de no prescribir modelos de sociedad “*afirmar la humanidad en su diversidad de expresiones como sujeto*” (Acosta, 2004: 20)

La perspectiva de Giro Decolonial supone un cambio epistemológico en tanto un movimiento hacia una mirada construida desde los oprimidos. El perspectivismo aparece entonces como lo intempestivo, es una decisión política que nos permite despedazar nuestra historia o lo que nos han contado de ella, la historia del continente Latinoamericano. Despedazar la historia supone discutir su transcurrir en forma genealógica, no hay un origen único, necesitamos problematizarla para pensar en la construcción de un nosotros que contiene multiplicidad ¿Podemos ubicar un origen del continente latinoamericano?, ¿fuimos descubiertos, conquistados, colonizados?, ¿qué hicieron de nosotros?, ¿qué vamos a hacer con lo que han hecho de nosotros? A éstas preguntas nos aporta Jean Paul Sartre; nos posibilita pensar que hemos sido por nuestras heridas y cadenas adquiridas a lo largo de múltiples procesos colonizadores; pero es aquí donde se nos presenta el principal desafío, poder ser contemporáneos a la colonización, denunciando la ilusión del origen único, a partir de un análisis de la procedencia de diversas configuraciones históricas, afirmando que no existe un hecho, acontecimiento puro, sino múltiples interpretaciones de lo acontecido.

A partir de esto, y entendiendo al perspectivismo, a la genealogía, al universalismo concreto como una decisión política, una forma de vida, podemos pensar, también, en el plano educativo. Decidir educar en el perspectivismo, en la alteridad, diversidad es una decisión política que no sólo implica tomar en cuenta la dimensión epistemológica –reconocer, aprender y enseñar en las teorías, problemas y perspectivas latinoamericanas- sino también la dimensión metodológica–reconocer, aprender y enseñar en el reconocimiento del otro en tanto otro, con sus particularidades. Es pensar en una educación particular y universal, concreta, diversa, plural, que vive en la convivencia de perspectivas, modos, actores e intereses.

BIBLIOGRAFÍA:

ACOSTA Y (2004) “La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana” en: Biangini h., Roig A. (comp.) *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Tomo I Ed. Biblos

DE SOUZA SANTOS, B.: (2010) *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Ed. Clacso-SXXI

FANON F (2013) “Los condenados de la tierra”- Prefacio de Sartre- FCE.

FOUCAULT, M. (1979) “Nietzsche, la genealogía, la historia” en “Microfísica del poder”. Ed. La Piqueta.

HEGEL G. (1972) “La razón en la historia” Ed. Seminarios

NIETZSCHE, F. (2006) “La genealogía de la moral”. Ed. Alianza

NIETZSCHE. F (1998) “Verdad y mentira en sentido extramoral” Ed. Tecno.

ROIG A. (2009) “Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano”

TODOROV, T (2003) “La conquista de América. El problema del Otro” Siglo XXI

La felicidad como gozo de Dios en el pensamiento agustiniano

María Soledad Ale

UNT

La persistente centralidad concedida por el pensamiento agustiniano al tema de la felicidad apenas puede ser exagerada. Como es sabido, la primera obra de su autoría que actualmente se conserva es un diálogo escrito en Casiciaco hacia el año 386 titulado *De beata vita*, lo cual constituye un temprano indicio de un punto de interés que se mantendrá encendido incluso hasta el final de sus días. Tal como señala Frederick Copleston, el pensamiento agustiniano comparte con los filósofos de la antigua Grecia un perfil eudemonista, esto es, la propuesta de un fin para la existencia humana que no es otro que la felicidad.¹⁴ En efecto, en la citada obra el pensador de origen africano afirma lo que parece ser una evidencia irrefutable: “todos queremos ser ciertamente felices.”¹⁵ Pero el deseo humano de felicidad revela una contrariedad: nadie es feliz si no tiene lo que quiere, pero tampoco si tiene todo lo que quiere.¹⁶ La dificultad de esta cuestión reside pues en determinar qué objeto debe buscar el hombre para alcanzar su dicha puesto que –en palabras de Nellibe Bordón- si “desea bienes perecederos, caducos y mudables, encontrará con amarga sorpresa que tales bienes no pueden proporcionar la felicidad o la vida bienaventurada.”¹⁷ Aquello que vuelve al hombre feliz debe ser un bien permanente, sustraído a los cambios y al azar, sustraído también a la posibilidad de pérdida¹⁸ puesto que la amenaza de perder un bien poseído es incompatible con la felicidad: lo singular del pensamiento agustiniano consiste en afirmar que tal ‘objeto’ sólo puede ser Dios y en ello su planteo eudemonista se diferencia del de los filósofos griegos: “es feliz el [hombre] que posee a Dios.”¹⁹ De allí que no quepa separar en su obra lo filosófico de lo religioso puesto que ambas dimensiones aparecen íntimamente

14- Copleston, Frederick, *Historia de la filosofía*. Volumen II. Traducción de Juan Carlos García Borrón, Barcelona, Ariel, 1969, p. 87.

15- San Agustín, *De beata vida*, II, 10.

16- Cf. *ibíd.* II, 11.

17- Judith Bordón, Nellibe, “Vida bienaventurada, sabiduría y verdad en el pensamiento de San Agustín”, en *Actas del I Congreso Argentino de Filosofía – Red Norte Grande*, p.1.

18- Al respecto, sostiene: “Bienaventurado es el que te ama [...] [porque eres] Aquel que nunca se pierde.” San Agustín, *Confesiones*, IV, 9, 14.

19- San Agustín, *De beata vita*, II, 11.

enlazadas entre sí, de modo que hablar de la felicidad como la posesión del Sumo Bien, de la verdad o de la sabiduría son sólo modalidades diferentes de referirse a lo divino. En este sentido, Agustín escribe en *De libero arbitrio*, un tratado antimaniqueo escrito entre los años 388 y 395: “como consta que todos queremos ser bienaventurados, igualmente consta que todos queremos ser sabios, porque nadie que no sea sabio es feliz, ya que nadie es feliz sin la posesión del sumo bien, que consiste en el conocimiento y posesión de aquella verdad que llamamos sabiduría.”²⁰ Sin embargo, el concepto agustiniano de felicidad no sólo se enuncia como una sabiduría sino también como un goce. Dicho con otros términos, la Verdad que vuelve al hombre feliz no sólo es algo que se puede contemplar y de lo cual se puede tomar posesión, sino también algo que se puede *gozar*. Sobre este último aspecto hará hincapié la presente ponencia, es decir, en la idea agustiniana de felicidad como gozo de Dios. Para ello, primeramente retomaremos su idea de sabiduría, luego indagaremos sobre su vínculo con la posibilidad de gozar de Dios y el sentido específico que tal gozo representa (frucción espiritual). Por último, señalamos en relación al gozo por un lado algunos elementos que permiten pensar que Agustín es deudor de la teoría de los sentidos espirituales de Orígenes y, por otro, su escepticismo frente a los sentidos del cuerpo. Empecemos pues nuestro itinerario.

1. La noción agustiniana de sabiduría

Impactado desde su juventud por la lectura del *Hortensius* de Cicerón que exhorta al hombre a amar la sabiduría, Agustín cree que el conocimiento de la verdad o, lo que es lo mismo, la posesión de la sabiduría, es una condición necesaria para que el ser humano alcance la felicidad. Pero ¿qué entiende cuando habla de sabiduría?

En *De beata vita* Agustín la define como una cierta moderación o medida del alma que jamás debe ser sobrepasada, como un límite que permite al hombre liberarse de los excesos y abstenerse de los vicios terrenales donde los espíritus inmoderados o desmedidos creen hallar la felicidad pero en realidad sólo hallan lo que los vuelve miserables.²¹ En sus palabras:

La sabiduría [...] es la moderación del ánimo por la que conserva un equilibrio [...] y no se derrama en demasía por la lujuria, la ambición, la soberbia y otras pasiones del mismo género. [...] Cuando el alma, habiendo hallado la sabiduría, la hace objeto de su contemplación; cuando [...] se mantiene unida a ella e, *insensible* a la seducción de las cosas vanas, no mira sus apariencias engañosas, cuyo *peso* y *atracción* suele apartar y derribar de Dios, entonces no teme la inmoderación [...] y la desdicha. El hombre dichoso, pues, tiene su moderación o sabiduría.²²

Esta concepción agustiniana de la sabiduría –donde ya despunta una crítica a los sentidos del cuerpo– descansa sobre dos afirmaciones bíblicas. Por un lado, en la afirmación del apóstol San Pablo según la cual el Hijo de Dios es la Sabiduría de Dios (1 Cor. 1, 24). Por otro, en la afirmación que Cristo hace respecto de sí mismo: “Yo soy la verdad” (Jn 14,6). Para Agustín la Verdad procede de la Medida y la Medida se manifiesta a través de la Verdad. Así pues, al hablar de la Verdad Agustín se refiere al Hijo de Dios, mientras que cuando habla de la Medida se refiere a Dios Padre.²³ He ahí lo que hace feliz al hombre: conocer la Verdad que conduce a la Suma Medida.²⁴ Pero, como vimos, el conocimiento

20- San Agustín, *De libero arbitrio*, II, 9, 26.

21- Cf. *De beata vita*, IV, 32.

22- *Ibid.*, IV, 33. Cursivas añadidas.

23- *Ibid.*, IV, 34.

24- *Ibid.*, IV, 35.

humano de Dios o la intelección de la Verdad no tiene en nuestro autor un fin puramente teórico, sino una finalidad práctica: gozar de Dios y así vivir una vida feliz. En tal sentido, como observa reiteradas veces Étienne Gilson, la doctrina agustiniana resulta irreductible a un intelectualismo porque en ella la Verdad es considerada un bien más en la medida en que es gozada que en la medida en que es contemplada.²⁵ Atendamos, en lo que sigue, sus ideas referidas al gozo de la Verdad que no es sino gozo de Dios.

2. El gozo de Dios

Agustín concibe el gozo como una sensación que experimenta el espíritu humano al obtener aquello a lo que en última instancia aspira, esto es, el Sumo Bien o Dios. Se trata pues de un fenómeno que se produce estrictamente en la vida espiritual como consecuencia del conocimiento y la posesión de ese Bien buscado y encontrado, y que se distingue del placer que proporcionan los sentidos del cuerpo cuyas pasiones desmedidas perturban al espíritu del hombre.

Esta fruición espiritual de lo divino aparece ya en *De beata vita*, donde el gozo describe la relación de la persona sabia con el *summum bonum*: “El que viniere a la suprema Regla o Medida por la Verdad es el hombre feliz. Esto es poseer a Dios, esto es gozar de Dios.”²⁶

Asimismo, la idea de la fruición de lo divino aparece en *De libero arbitrio* donde Agustín describe a los sabios como personas que abrazan, en el gozo, al Dios eterno y los describe también como personas que evitan las malas obras, la inmoderación y el excesivo apego a los bienes terrenales y temporales.

El obrar mal no consiste en otra cosa que en despreciar los bienes eternos, de los cuales goza la mente por sí misma y por sí misma percibe, y que no puede perder con tal de que los ame, y en procurar, por el contrario, como cosa grande y admirable, los bienes temporales, que se gozan por el cuerpo, parte vilísima del hombre, y que nunca podemos tener como seguros.²⁷

Por su lado, las *Confessiones* vuelven a plantear la idea del gozo espiritual de Dios. Son célebres ciertos pasajes del libro X de dicha obra, en los que Agustín cuenta su propia experiencia personal del gozo de lo divino: “Por ningún sentido del cuerpo he visto, ni oído, ni olfateado, ni gustado, ni tocado jamás el gozo, sino que lo he experimentado en mi alma cuando he estado alegre.”²⁸ “La vida bienaventurada no es otra cosa que gozar [espiritualmente] de ti, para ti y por ti: ésa es y no otra.”²⁹ “La vida feliz es, pues, gozo de la verdad, porque éste es un gozo de ti, que eres la Verdad.”³⁰

Observemos que para referirse a la atracción del hombre hacia Dios Agustín habla del deleite del espíritu³¹, de “santas delicias”³² o de un “deseo santo”³³, por contraposición al deseo concupiscente de la carne “que radica en la delectación de todos los sentidos y voluptuosidades”³⁴ que en otro tiempo quiso y ahora reprueba.

25- Cf. Gilson, Étienne, *Introduction à l'étude de Sain Augustin*, Paris, Vrin, 1949, pp. 1, 7-8.

26- San Agustín, *De beata vita*, IV, 34. Cursivas añadidas.

27- San Agustín, *De libero arbitrio*, I, 16.34. Cursivas añadidas.

28- San Agustín, *Confessiones*, X, 22, 30.

29- *Ibíd.*, X, 22, 32.

30- *Ibíd.*, X, 23, 33.

31- Cf. San Agustín, *Tratado sobre el Evangelio de san Juan*, XXVI, 4.

32- San Agustín, *Confessiones*, X, 24, 35.

33- San Agustín, *Tratado 4 sobre la primera carta de san Juan*, 4-6.

34- San Agustín, *Confessiones*, X, 35, 54.

Me llamaste, me gritaste y rompiste mi sordera. Brillaste, y tu resplandor hizo desaparecer mi ceguera. Exhalaste tus perfumes y respiré hondo, y suspiro por Tí. Te he saboreado, y me muero de hambre y de sed. Me has tocado, y ardo en deseos de tu paz.³⁵

El deseo de gozar de Dios conduce al hombre a una transformación radical en su ser. En el gozo de Dios, no es lo divino quien se vuelve semejante al ser del hombre, sino que es el hombre quien se vuelve semejante al ser de Dios: “Manjar soy de adultos: crece y podrás comerme. Pero no me transformarás en substancia tuya, como sucede con la comida corporal, sino que tú te transformarás en mí.”³⁶ Dicha transformación o proceso que conduce al hombre a emparentarse con lo divino supone llevar una vida moralmente correcta, medida y ordenada a gozar únicamente de Dios. Sin embargo, no se puede hablar en esta vida terrena de un gozo total o completo; éste sólo se alcanzará en la vida eterna. “Entonces será la alegría plena y perfecta, entonces el gozo completo, cuando ya no tendremos por alimento leche de la esperanza, sino el manjar sólido de la posesión.”³⁷

3. El gozo espiritual y la doctrina de los sentidos espirituales

Creemos que detrás de las ideas agustinianas relativas al gozo espiritual de Dios puede percibirse la influencia que tuvo en su propio pensamiento la denominada doctrina de los sentidos espirituales propuesta por Orígenes³⁸, el Padre de la Iglesia Griega que vivió en la bisagra de los siglos II y III. Dicha doctrina puede ser reformulada de la siguiente manera: así como hay sentidos que son propios del cuerpo, que resultan afectados al entrar en contacto con la realidad corpórea, hay otros que residen en el espíritu y que son afectados cuando entran en contacto con lo Superior, constituyendo una sensibilidad específica que capta y descubre la modalidad en que se manifiesta lo divino.³⁹ Se trata de un modo de conocer a Dios que es distinto tanto del conocimiento racional o filosófico como del conocimiento racional de Dios iluminado por la fe o teológico, y que puede ser llamado conocimiento “místico”.⁴⁰ En palabras Juan Martín Velasco, los sentidos espirituales expresan “el carácter de experiencia inmediata y no racional”⁴¹ del contacto con Dios. El mismo Agustín inquiriere:

Si los sentidos del cuerpo tienen sus propios placeres, ¿no los ha de tener también el alma? Si el alma no tiene sus deleites, ¿por qué se dice: *Los hijos de los hombres esperarán a la sombra de tus alas; se embriagarán de la abundancia de tu casa y les darás de beber del torrente de tus delicias, porque en ti está la fuente de la vida y en tu luz veremos la luz?* (Sal 35,8).⁴²

Encontramos dos ejemplos elocuentes donde asoma la concepción agustiniana de los sentidos espirituales en *De libero arbitrio* y en *Confessiones*. Al concluir el denominado ‘argumento agustiniano’ para probar la existencia de Dios, dirige estas palabras a Evodio, su

35-*Ibid*, X, 27, 38.

36- San Agustín, *Confessiones*, VII, 10, 16.

37- San Agustín, *Sermón* 21, 1: CCL, 41.

38- Sólo señalamos esta influencia sin abordar su análisis puesto que excede los límites de nuestra ponencia.

39- Cf. Gómez, Pedro, “Accende lumen sensibus. Una aproximación filosófico-teológica a la doctrina de los sentidos espirituales en la teología monástica medieval”, en *Teología y vida*, 49(4), 749-769. Recuperado en 29 de septiembre de 2015, de http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0049-34492008000300010&lng=es&tlng=es. 10.4067/S0049-34492008000300010.

40- Cf. Gilson, Étienne, *Introduction à l'étude...*, op. cit., p. 10.

41- Velasco, Juan Martín, *El fenómeno místico. Estudio comparado*, Madrid, Trotta, 2003, p. 387, citado por Patricia Ciner [et. al.] *Lo sagrado. Miradas contemporáneas*, Universidad Nacional de San Juan, 2008, p. 161.

42- San Agustín, *Comentario al Evangelio de San Juan*, 26, 4.

interlocutor, en las que compara sucesivamente el sentido corporal y espiritual del tacto, del gusto, del olfato, del oído y de la vista.

Proclaman los hombres que son felices cuando tienen entre sus brazos los cuerpos hermosos, ardientemente deseados, ya de las cónyuges, ya de las meretrices, ¿y dudamos nosotros llegar a ser felices *abrazándonos* con la verdad?

Se tienen los hombres por felices cuando, secas las fauces por el ardor de la sed llegan a una fuente abundante y salubre, o cuando, hambrientos, encuentran una comida o una cena bien condimentada y abundante, ¿y negamos nosotros que somos felices cuando la verdad *sacia nuestra sed y nuestra hambre*?

Con frecuencia oímos decir a muchos que son dichosos porque se acuestan entre rosas y otras flores, o también porque recrean su olfato con perfumes los más aromáticos; pero ¿qué cosa hay más *aromática* y más *agradable* que la inspiración de la verdad? ¿Y dudamos en proclamar que somos bienaventurados cuando ella nos inspira?

Muchos hacen consistir la bienaventuranza de la vida en el canto de la voz humana y en el sonido de la lira y de la flauta, y cuando estas cosas les faltan se consideran miserables, y cuando las tienen saltan de alegría; y nosotros, sintiendo en nuestras almas suavemente y sin el menor ruido el *sublime, armonioso y elocuente silencio de la verdad*, si así puede decirse, ¿buscaremos otra vida más dichosa y no gozaremos de la tan cierta y presente a nuestras almas?

Cuando los hombres encuentran sus delicias en contemplar el brillo del oro y de la plata, el de las piedras preciosas y de los demás colores, o en la contemplación del esplendor y encanto de la misma luz que ilumina estos nuestros ojos carnales, [...] les parece que son dichosos, y por gozar de ellas quisieran vivir siempre. ¿Y temeremos nosotros hacer consistir la vida bienaventurada en la *contemplación del esplendor de la verdad*?⁴³

La concepción espiritualizada de los sentidos también aparece en sus *Confesiones*, aunque invierte exactamente el orden de en que considera a cada uno: primero alude a la visión, luego, a la audición, después, al olfato, posteriormente al gusto y por último al tacto.

¿Qué es lo que amo cuando te amo? No una belleza material ni la hermosura del orden temporal. No el resplandor de la luz tan amable a los ojos terrenos. No la suave armonía de melodías y canciones. No la fragancia de flores, de perfumes, de aromas. No el maná, ni la miel, ni miembros gratos a los abrazos de la carne. Nada de eso amo cuando amo a mi Dios. Y, sin embargo, cuando te amo, es cierto que amo una cierta luz, una voz, una fragancia, un alimento y un abrazo. Luz, voz, perfume, alimento y abrazo de mi hombre interior, donde mi alma está bañada por una luz que excede el espacio, donde oye una música que no arrebatara el tiempo, donde respira un perfume que el viento no esparce, donde gusta lo que no se consume comiendo y se adhiere a lo que la necesidad no puede separar. Esto es lo que amo cuando amo a mi Dios.⁴⁴

Consideramos que Gilson acierta al señalar que estas expresiones agustinianas no son sino metafóricas y que, por ende, no deben tomarse en sentido material, salvo en un caso: en efecto Dios no es un perfume, una canción, una luz, ni un cuerpo. Pero es innegable que hay en Agustín –como en todo pensador cristiano– una concepción no-metafórica de Dios como

43- San Agustín, De libero arbitrio, II, 13, 35.

44- San Agustín, Confesiones, X, 6, 8.

alimento o eucaristía. De todos modos, lo que nos interesa poner de manifiesto a los fines de nuestra ponencia es que Agustín afirma que el espíritu tiene, como el cuerpo, su propia sensibilidad por medio de la cual recibe noticias acerca de la realidad divina con la que entra en contacto. Los deleites que en su juventud le han proporcionado los sentidos corporales, son para el Agustín converso motivo de escrúpulo y de arrepentimiento. En sus *Confesiones* recuerda sus pecados pasados movidos por la búsqueda de un gozo desmesurado o excedido para los sentidos corporales. Veamos, para finalizar, lo que nos dice al respecto.

Lo primero que confiesa es que ha sido llamado al celibato y que ha recibido la gracia de mantenerse en ese estado de continencia sexual. Sin embargo, los recuerdos de su vida sexual pasada se vuelven para él motivo de preocupación. No le molestan mientras está despierto, pero cuando duerme admite que tiene sueños que lo llevan a la impureza involuntaria. Luego, pasa a confesar lo que sí puede someter a su control y critica en primer término los placeres de la comida y la bebida. Aunque reconoce que comer y beber sean actividades necesarias para el mantenimiento de la vida, cree que resulta imprescindible moderar el placer que proporcionan a fin de que no volverse un esclavo de ellas. Si bien no le atraía excederse con la bebida, su situación era diferente frente a la comida. Considera que los excesos en esta área son equivalentes sin más a la gula. A continuación confiesa que el placer sensible por los perfumes o aromas agradables no lo preocupan demasiado: si no los tiene, no los busca y si los tiene, no los rechaza: puede prescindir de ellos. Por otra parte, admite que se ha sentido inclinado a gozar de los sonidos y las melodías más allá de la justa medida. Sin embargo, reconoce los beneficios innegables que las canciones aportan a la Iglesia, ya que través de sus placeres un “espíritu débil puede despertar a la devoción amorosa.”⁴⁵ Por último, confiesa su exceso en relación al placer proporcionado por el sentido de la vista. Los ojos del cuerpo –nos dice- son seducidos por las cosas bellas y ello se refleja especialmente en productos de consumo: “Cuán innumerables cosas con variadas artes y elaboraciones en vestidos, calzados, vasos y demás productos por el estilo [...] que van más allá de la necesidad y conveniencia y de la significación religiosa que debían tener han añadido los hombres a los atractivos de los ojos”.⁴⁶ Al finalizar esta enumeración de excesos asociados a los sentidos corporales, nuestro autor escribe: “diariamente somos tentados, Señor, con semejantes tentaciones, y somos tentados sin cesar.”⁴⁷

Creemos que la concepción agustiniana del gozo de los sentidos espirituales es correlativa a su postura escéptica y crítica respecto del gozo de los sentidos corporales: no confía en éstos porque en su vida pasada encorvaron su querer, lo llevaron a excederse y a situarse en la ‘región de la desemejanza’, aquellos, en cambio, constituyen un medio que propicia un contacto único con lo divino y una asimilación con él.

4. Conclusiones

El tópico agustiniano sobre la felicidad nos ha impulsado a distinguir dos posibles enunciaciones diferentes. Como vimos, el Agustín de Casisíaco reconoce que el deseo de felicidad es común a todos los seres humanos. Sin embargo, también reconoce que no todo objeto es capaz de saciar semejante deseo: el hombre experimenta un no contentamiento frente a los bienes cambiantes y caducos, lo cual permite constatar que hay en él una aspiración a poseer un bien permanente y eterno, que no corra el riesgo de perder. Lo que da al hombre su felicidad anhelada es para Agustín el conocimiento y la posesión de la

45- San Agustín, *Confesiones*, X.33.50.

46- *Ibíd.*, X.35.53.

47- *Ibíd.*, X.37.60.

Verdad entendida como Sabiduría. La Sabiduría, moderación o medida del alma que no debe ser sobrepasada a fin de no caer en vicios terrenales, es pues uno de los modos en que Agustín expresa el significado de la felicidad. Otro modo, aunque derivado del anterior, es el que reconoce que la vida feliz consiste en el gozo de Dios. Dicho gozo es exclusivamente espiritual: se trata de un deleite del alma ante la percepción de lo divino. La concepción agustiniana sobre la fruición espiritual de Dios nos ha parecido que hace eco de la llamada doctrina de los sentidos espirituales elaborada por Orígenes. Como el Padre de la Iglesia Oriental, Agustín pone de relieve en *De libero arbitrio* y en sus *Confessiones* que también el espíritu posee su propia vida sensible, vale decir, su propio modo de captar y ser receptor de las distintas modalidades en que Dios se le hace presente. En el marco del análisis de tal comprensión, hemos detectado en el discurso agustiniano una postura a la vez escéptica y crítica en relación a los sentidos del cuerpo: a su juicio, éstos no sólo nada pueden decirnos acerca de Dios, sino que, al atraernos hacia la desmesura, nos apartan de Él. De ahí que considere necesario poner un freno al gozo sensual, a todos los deseos libidinosos, a todas las concupiscencias, a todos los impulsos que el alma del hombre tiene en común con los animales, a fin de que se asemeje o se vuelva imagen de Dios.

La democracia como florecimiento humanístico de las identidades populares

Susana Alonso

UNSE

Los principales temas y problemas de la filosofía de nuestro tiempo se ajustan a un panorama convenientemente amplio de investigaciones y meditaciones filosóficas, que se comprenden desde la aparición del giro lingüístico⁴⁸ y el abandono del fundacionalismo para dar lugar a la superación de la epistemología.

¿Cómo pensar la democracia desde el camino abierto por una profundización teórica-metodológica del desplazamiento hacia una filosofía del lenguaje y de la superación de la epistemología? Nuestra propuesta intenta comprender la irrupción de las identidades populares en el marco de sus singularidades históricas, y considerar desde la representación del pueblo como actor histórico potencial, una concepción pluralista de la democracia.

A través de un análisis del significado del populismo como periferia, síntoma y reverso de la democracia podremos ver en la construcción del pueblo la tarea radical de la política. El populismo se ha vuelto un modo de representación característico de gran parte de la política democrática contemporánea. Encontramos afinidad entre esta idea y el pensamiento de Chantal Mouffe, quien reconoce en la operación subjetiva de desplazamiento de enemigo a adversario, la condición de posibilidad de la democracia pluralista

La superación de la epistemología y la crítica al fundacionalismo.

Charles Taylor (1997) expresa que lo que antes ha sido el centro de las investigaciones filosóficas, parece estar hoy en día es un estado de padecimiento crítico. El movimiento llamado empirismo lógico influyó no solo a la filosofía sino a las ciencias sociales en general. La auténtica preocupación de la filosofía fue, en ese marco, la teoría del conocimiento.

48- La expresión «giro lingüístico» sintetiza este movimiento hacia un cambio de enfoque, conforme al cual el lenguaje toma una privilegiada posición metodológica que ocupó la conciencia entre los siglos XVII, XVIII, XIX, y parte del XX. El nuevo paradigma de la intersubjetividad surge de la confluencia de múltiples planteamientos teóricos. Muchos autores coinciden en señalar una centralidad de algunos de estos esbozos teóricos en los discursos sobre la democracia.

Recapitula la publicación *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1979) de Richard Rorty, y la considera una contribución teórica para acelerar la tendencia al rechazo de la empresa epistemológico-moderna. Este libro, nos dice, que en el esplendor de la epistemología encontramos un proyecto fundacional. En el marco de una teoría del conocimiento solo “una ciencia positiva necesitaba una disciplina rigurosa que pudiera controlar las credenciales de todas las pretensiones de verdad. “(Taylor, 1997:20) Desde este paradigma el conocimiento es la representación correctísima de una realidad independiente. En su forma original, el conocimiento es la imagen interna de una realidad externa. El punto de vista representacional se ve fortalecido por los imaginarios de la ciencia.

Lejos de ser resuelta la pregunta por la superación de la epistemología tiene plena vigencia, y es causa de surgimiento de múltiples debates. Los asuntos que se originan a partir de estos debates suscitan para nosotros algunas cuestiones ¿Qué aspecto de los enunciados es relevante para pensar lo político? ¿Cómo pensar lo político, la democracia, sociedades que se piensan a si mismas desideologizadas? ¿Estamos accediendo al surgimiento de un nuevo discurso político, de nuevos factores que modulan una reinterpretación de la democracia?

La democracia como liberación

Alain Touraine en su libro *¿Qué es la democracia?* propone tratar a la democracia como una idea nueva. El marco y las dimensiones de la democracia esta dados por la sujeción colectiva a una comunidad anudada por una cultura y una historia dentro de unas fronteras definidas. A pesar de ello existen ciertos factores que debilitan o pueden incluso hasta llegar a desactivar a la democracia. Uno de ellos es lo que llamamos la “crisis de la representación política”, los electores ya no se sienten representados en consecuencia no dan crédito a la clase política. Este descrédito se desplaza hacia un forzoso debilitamiento de la conciencia de ciudadanía, muchas personas se sienten mas consumidores que ciudadanos (Touraine, 1994). La democracia así debilitada se destruiría, desde arriba por un poder autoritario, desde abajo por la amenaza de violencia popular .Alain Touraine se pregunta ¿Cómo responder a dos exigencias que parecen opuestas por un lado respetar las libertades personales, y por el otro organizar una sociedad que sea considerada justa por la mayoría?

Desde una primera línea de reconocimiento, la democracia puede devenir en libertad de consumo. Es necesario saber como se forma la voluntad que representa los intereses de la mayoría y la conciencia de todos los ciudadanos. En una segunda línea proponemos pensar en el sujeto social como actor político. Creación de sí mismo, el sujeto, es un actor social histórico. Su poder reside en la capacidad para situarse en la igualdad del derecho de cada uno a escoger y gobernar su propia existencia, el derecho a ser sí mismo.

Los sujetos se comprenden como la construcción del individuo o del grupo por la convergencia de su libertad y su experiencia vivida y reinterpretada. Los sujetos son el resultado de un esfuerzo de transformación de las situaciones vividas en acciones libres.

El recurso democrático

La democracia hoy no emerge del Estado de derecho sino de la incitación de principios éticos en nombre de la mayoría sin poder y contra los intereses dominantes. El reconocimiento de los derechos fundamentales que limitan al poder del Estado, de las iglesias, o de las empresas es indispensable para la existencia de la democracia. Es necesario que la acción democrática en los países desamparados, excluidos y descartados trate primero de asegurar a todos el derecho a vivir, de salir a escena. La intervención del Estado ha de estar al servicio

de la posibilidad efectiva de aumento de la capacidad de intervención de cada uno en su propia vida.

Desde otra perspectiva Carlo Galli (2013) considera a la democracia como un recurso contingente. Su significado debe ser buscado en un contexto situado con precisas herramientas teóricas y prácticas. Galli estudia a la democracia entre las categorías de malestar y complejidad. El malestar nace de la incapacidad para la crítica, como síntoma de una carencia, del mal funcionamiento de la democracia. El malestar reside en la creencia de estar ya en posesión de la democracia y en sentir su resultado como un engaño. Este debe llevar a transformarla en invención libre de formas políticas transitorias y contingentes.

La democracia es esa concepción por la que pensamos que los conflictos por la igualdad se resuelven en el espacio cívico. Para el florecimiento de las identidades populares en el espacio cívico son necesarias políticas de cuidado del otro, políticas de ampliación de derechos⁴⁹ como el derecho a pensar, el derecho a aprender, el derecho a disentir, el derecho a tener posiciones frente a las realidad social, hacia mas desposeídos y fundamentalmente la dignificación de las condiciones de vida de todo el pueblo.

Los contornos del populismo

En palabras de Ernesto Laclau La construcción del pueblo va a ser el intento de dar un nombre a esa plenitud ausente. (Laclau, 113) El populismo es una lógica política (150) Entiende dicha lógica como la institución de lo social que es posible por la articulación de demandas sociales. Designa a este fenómeno social como una de las dimensiones del imaginario popular democrático y lo enuncia como una alternativa radical al orden político existente, como el centro de la acción política. El populismo se ha vuelto un modo de representación característico de gran parte de la política democrática contemporánea. Torcuato Di Tella lo concibe como resultado de la convergencia de dos fuerzas ideológicas, la masa de los desposeídos presentes para la movilización y las elites educadas pero empobrecidas, cuyo pesar por estar ahora cuesta abajo, y por la brecha entre sus aspiraciones y su precaria condición estatal y laboral las lleva a proponer cambiar el estado de situación .Las disputas acerca del significado del populismo son variadas Unos destacan rasgos negativos y positivos en torno a la posición de los lideres y a la subordinación de los liderados. Otros ven el efecto igualador y restituyente de las democracias populistas. Proponemos diferenciar tres contornos del populismo: la representación, el síntoma y el reverso de la democracia.

La representación

La capacidad de un grupo que se designa para representar a otro grupo, invisiblemente inferior, determina que el modelo de poder reside en una distribución desigual del mismo. La crisis de representación es la condición de posibilidad del surgimiento del populismo, en este sentido el populismo es un fenómeno político reactivo. (Arditti, 2009)

Dice Bernard Manin en La democracia de los modernos. Los principios del gobierno representativo (1995) que la representación se identifica con tres formas en Occidente: -el parlamentarismo inglés clásico desde 1832 hasta la llegada del sufragio universal masculino. En 1867, la democracia de partidos que se presenta con la llegada de los sectores populares a la política y la aparición de los partidos de masas durante el siglo XX, y la democracia de audiencias o de lo público que se ha ido configurando desde la década de 1970 con

49- Roberto Unger habla de nuevos derechos que pueden establecer un estilo diferente de conexión humana: el derecho a la inmunidad a la solidaridad, al mercado y a la desestabilización.

el impacto de los medios de comunicación en las campañas electorales. Para los sectores críticos, la democracia de audiencias transforma la política en un espectáculo organizado por los medios de comunicación. Se produce una personalización de la relación entre candidatos y electores, la gente tiende a seguir y a votar por una persona antes que por una causa o un partido. A través de los medios de comunicación de masas cada vez más los candidatos pueden comunicarse con sus electores sin la mediación de la red partidaria.

La tarea de gobernar lleva implícita el ejercicio de un poder con cierto margen de discrecionalidad. Por ello los representantes son depositarios de una confianza tal que pueden tomar decisiones en ausencia de leyes preexistentes. Esta confianza es la condición de selección del candidato.

El síntoma

Podemos describir al del populismo como el retorno de lo reprimido o como un síntoma de la democracia, esto es como un elemento interno del sistema democrático. Sigmund Freud nos ofrece una metáfora del síntoma como “tierra extranjera interior”. En el síntoma se juega un juego entre fenómenos propiamente internos y fenómenos que no son internos solo de manera impropia, forman parte de una territorialidad reprimida. Este juego entre lo propio y lo impropio, entre el adentro y el afuera es la clave para la comprensión del segundo contorno del populismo. Esta tierra extranjera interior define una zona gris que podemos llamar la periferia interna de la política democrática (Arditti, 2009). El populismo como síntoma o periferia interna se refiere a fenómenos que aparecen en los bordes de la democracia. El síntoma de la democracia opera como un elemento paradójico que pertenece a ella misma, y a la vez impide que ésta se cierre como un orden político domesticado o normalizado dentro de los procedimientos preestablecidos. El populismo como síntoma de la democracia esta en el seno de la democracia misma, en sus propios dispositivos de manera impropia. Por ejemplo el síntoma se manifiesta en los debates parlamentarios, en el tratamiento de las cuestiones de índole popular, en las formas de participación, en el voto.

Podemos decir que el caso de los movimientos sociales en Argentina pueden considerarse un plano de acción y discurso sintomático. Ellos son la resultante de procesos de aislamiento de su propio contexto social y de la vida de quienes los integran. El factor unificador de esta diversidad es que el objeto que conforma los movimientos deviene sujetos que piensan, conciben, dicen, plantean, juzgan, y realizan operaciones discursivas.

El reverso de la democracia

Desde los extremos más profundos de la democracia se puede concebir al populismo como un espejo en que la misma puede interrogar sus rasgos más oscuros y esta experiencia de interrogación puede transformarse en un posible reverso de la democracia. Su otro lado. (Arditti, 2009)

La búsqueda de una identidad, la fantasía de la unidad sin fisuras, está presente en la tentación populista de confundir al gobierno con el Estado que equivale a la perversión de la representación. En el discurso de los desposeídos juega un papel central la justicia social para convocar a diversos actores y movimientos sociales y para formar nuevos liderazgos. Los movimientos populistas se relacionan con las masas a través de políticas de bienestar, pero algunas veces esta relación puede generar efectos negativos sobre la democracia y sobre la alternativa de lograr el empoderamiento del pueblo. La gratitud de los beneficiados puede decantar en gestos o prácticas de sumisión al líder. En algún sentido la atracción

hacia el populismo y hacia el líder, el poner el destino de todos en las manos del líder, puede redundar en un modo de “servidumbre voluntaria”.

Creemos que este análisis habilita a dos tareas, por un lado hablar del populismo desde esta triple enunciación, como representación, como síntoma y como su oscuro reverso, nos permite propiciar la valoración constante de las condiciones, siempre contingentes de la irrupción de nuevos populismos en América Latina y en Argentina.

Las identidades populares

En la vida política el antagonismo es necesario para la formación de identidades sociales. El objetivo de pensar lo político, la democracia, no se limita a una discusión entorno al poder, sino se orienta a multiplicar los espacios en los que las relaciones de poder se abren a la cuestión democrática, en vistas a la concertación de un pluralismo verdadero. Es la proliferación de estos espacios tanto en el dominio del estado y de la sociedad civil que podemos hablar de un proyecto político democrático, radical y plural.

El pluralismo agonístico, patente en las luchas y los conflictos que se dan en el marco de lo ético, religioso e identitario, configuran un horizonte efectivo de las realizaciones democráticas. Muchos ven en esto los efectos perversos del totalitarismo o bien el retorno de lo arcaico, de lo reprimido, En realidad el discurso de fin de los relatos y las ideologías había subrayado que la aguda y casi terminal crisis del marxismo y la claudicación de la lucha de clases podían provocar la declinación del antagonismo.

“El pensamiento político de inspiración liberal-democrática revela su impotencia para captar la naturaleza de lo político. Pues de lo que aquí se trata es de precisamente de lo político y de la posibilidad de erradicar el antagonismo. En la medida en que este es dominado por una perspectiva racionalista, individualista y universalista, la visión liberal es profundamente incapaz de aprehender el papel político y el papel constitutivo del antagonismo (es decir la imposibilidad de constituir una forma de objetividad social que no se funde en una exclusión originaria)” (Mouffe, 1999: 12)

La tarea que realiza Chantal Mouffe (1999) es contraponer al paradigma de la democracia deliberativa el modelo de la democracia radical, en cuyo centro se encuentra el antagonismo estructural de las relaciones sociales. En primer término podemos distinguir entre lo político en el marco de la dimensión del antagonismo en la diversidad de relaciones humanas, y la política que se liga a la instauración de un orden, la organización de la coexistencia humana en conflicto. Establecemos un lazo entre estos términos, de un lado tenemos el antagonismo (polemos) y del otro la vocación de la gente a vivir junta (polis). Repensar una política democrática que articule polis y polemos no es renunciar o crear efectos de ocultamiento de los conflictos, es movilizarlos y ponerlos en escena.

Lo característico de la democracia pluralista es la distinción enemigo/adversario en el escenario de interacción política. En la comunidad política el otro no es un enemigo de exterminio sino un adversario, sujeto de polémica. Si distinguimos la relación con el enemigo como el antagonismo y la relación con el adversario como agonismo, comprendemos que el enfrentamiento agonístico es en sí la condición de la democracia. La construcción de identidades colectivas tiene una naturaleza compuesta de consensos y de conflictos. La negación de este principio puede hacer reemerger por ejemplo un discurso de discriminación. Es en este sentido que la democracia se ve amenazada cuando se está en presencia de un consenso sin fisuras.

¿Cómo es posible realizar este desplazamiento del enemigo en adversario? Es en la confrontación sobre las diferentes significaciones donde se articulan los principios democráticos (derechos del hombre, libertad, igualdad) a los discursos y a las prácticas sociales lo que constituye el eje central del combate político entre adversarios. No se puede considerar democrática la relación entre los diferentes agentes sociales sino a condición de que todos acepten el carácter contingente y singular de sus reivindicaciones. Es necesario reconocer que en sus relaciones es imposible eliminar el poder.

¿Cuáles son las condiciones de una democracia pluralista? El imaginario social de una política radical y plural se inscribe en la tensión entre el consenso y el disenso. Solo mediante el reconocimiento de la condición trascendente de la diferencia en la igualdad social puede avanzar en la recreación de espacios democráticos ampliamente plurales.

Para que estas diferencias en términos de diversidad de formas de vida se manifiesten por ejemplo en lógicas de cultura popular es necesario que proliferen nuevas subjetividades sociales, “posiciones del sujeto” democráticas, que sean capaces de asumir un lugar en el espacio público. “El surgimiento de nuevas luchas contra el sexismo, el racismo, y otras muchas formas de subordinación exige la ampliación del campo de lucha por la igualdad.” (Mouffe, 1999:23) La proliferación dinámica o el florecimiento de nuevas subjetividades políticas, populistas se pueden pensar como la condición de creación de un pluralismo agonístico.

Algunas líneas abiertas

Para pensar hoy la política y comprender la naturaleza de nuevas luchas y nuevos actores sociales, es necesario desarrollar una teoría del sujeto como “agente descentrado”, des totalizado. Un sujeto construido en el punto de la coexistencia de múltiples identidades, que son efectos de las batallas de los discursos hegemónicos

Este reconfiguración y florecimiento de identidades populares contribuye a generar condiciones diferentes para la acción política. Es imprescindible ensanchar el concepto de racionalidad para dar lugar a manifestaciones, expresiones y prácticas contingentes, plurales y divergentes que sean producto de la propia y singular historia cultural. Necesitamos la multiplicación de esas prácticas, para asignar valor y reconocimiento a la pluralidad de formas de vida. El discurso político refleja, algunas veces, esta idea de florecimiento, el que hemos reseñado en términos de políticas de ampliación de derechos. Cuando nos referimos a la palabra que inviste de significación a los sectores populares en nuestro país.

Pensar hoy la relación democracia y desarrollo implica diseñar y planificar programas de políticas públicas en atención a las nuevas demandas populares. Es el tiempo de reemergencia de los movimientos sociales fuertes y autónomos, y de una recreación de espacios de discusión en donde las decisiones se evalúan entre dirigentes y dirigidos. Pensar en el florecimiento de las identidades populares, en sus singularidades históricas, en la actualidad de sus demandas, es tal vez la invitación que nos hacemos para mirar otra escena, una escena que asoma hoy de la participación política de las identidades populares y la realización democrática en Latinoamérica.

BIBLIOGRAFÍA

- Arditti, Benjamín (2009) *La política en los bordes del liberalismo*. México. Gedisa.
- Auat, Alejandro (Compilador) (2012) *Condiciones de la Democracia. Un enfoque situado*. Santiago del Estero: CICyT-UNSE.
- De Zan, Julio, (2002) *Panorama de la ética continental contemporánea*. Madrid. Akal
- Galli, Carlo (2013) *El malestar de la democracia*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (2011) *Debates y combates. Por un horizonte nuevo de la política*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, Ernesto (2011) *La Razón Populista*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mouffe, Chantal (1999) *El retorno de lo político*. Barcelona. Paidós.
- Naisthat, Francisco (2005) *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva: una perspectiva pragmática*. Buenos Aires. Prometeo
- Taylor, Charles (1997) *Argumentos filosóficos*. Barcelona. Paidós.
- Touraine, Alain, (1994) *¿Qué es la democracia?* Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.

Gubernamentalidad Neoliberal: Contra-conductas como prácticas de subjetivación.

Miguel Á. Álvarez

UNSa-CIUNSA.

1. Introducción.

“Vivimos en la era de la gubernamentalidad... [neoliberal]” afirmaba Michel Foucault en su lección del 1 de febrero de 1978, como diagnóstico de nuestro presente. Tanto es así que el neoliberalismo prevalece más que nunca como sistema normativo productor de cierto tipo de relaciones sociales, de ciertas maneras de vivir, de ciertas subjetividades.

Dicho de otro modo, con la gubernamentalidad neoliberal se pone en juego nuestra forma de comportamiento, como nos relacionamos con los demás y con nosotros mismos. Con esta forma de relacionarnos con los demás, se juega la forma de nuestra existencia. Por lo tanto, más que una ideología, considero que el neoliberalismo es una *racionalidad* y, en términos foucaultianos, quizás se podría, de una manera completamente global y genérica, definir como un “conjunto de discursos”, de “prácticas”, de “dispositivos” que modelan un nuevo modo de gobierno de los hombres según el principio universal de competencia.

Teniendo en cuenta dicho contexto, intentaré presentar algunos de los puntos de fuga que atraviesan los estudios de la Gubernamentalidad, aún cuando se piensa que esta idea no posee un estatuto cierto en la obra de Foucault, por encontrarse distintas formulaciones sobre ella. Para tal fin, dividiré el trabajo de la siguiente manera: en un primer momento referiré, misceláneamente, a los conceptos de gobierno y gubernamentalidad. En este punto no procuraré hacer una mera exégesis textual, ni de reconstruir el sentido de esta problemática, por el contrario, trataré de revisar el enfoque teórico para analizarlo en relación con lo que se ha dado a llamar “neoliberalismo”. Éste no sólo será juzgado como modelo económico, sino también como una forma de gobernar los procesos sociales donde tiene lugar una nueva alineación de la conducta personal y la formación de una nueva subjetividad, por ejemplo: el sujeto autorresponsable.

En un segundo momento analizaré cómo es que las contra-conductas producen nuevas subjetividades. Aquí, la cuestión será, entonces, saber cómo articular la subjetivación con la resistencia al poder. Para ambos puntos considerare el juego de libertades y resistencia que incide en la conformación de estas subjetividades, en tanto, las relaciones de poder no son

aquí simples interacciones de fuerzas, sino que se expresan en términos de acción sobre la acción de agentes “libres”.

2. Gobierno y Gubernamentalidad.

Durante el ciclo lectivo 1977-1978 en el marco de los Cursos que dicta desde 1970 en el Collège de France, Foucault, se interrogará sobre el *gobierno* y la *gubernamentalidad* para dar cuenta de una serie de transformaciones sociales y políticas que se desarrollaron desde mediados del Siglo XVI y XVII, lo que se ha dado en llamare “Poder Pastoral”.

En este contexto, Foucault revisa la categoría de *poder* porque le parecía demasiado ceñida a lo meramente “represivo”. Así, el punto donde se centrará esta corrección gira alrededor de la noción de gobierno. Al mismo tiempo, dicha corrección apunta a una doble “necesidad”: primero, para hacer frente a las críticas de las concepciones corrientes del poder que sólo lo entendían desde su faz negativa, y segundo, analizar el *topos* específico de las relaciones estratégicas que se verifican entre individuos y grupos (Foucault, 1999: 255 y ss.). Asimismo, esto refleja su renovado interés por los procesos de subjetivación y su constante preocupación por ver qué relaciones se manifiestan entre el gobierno de uno mismo y el gobierno de los otros. Estos son los problemas más relevantes que se encuentran a la base de reelaboración del nuevo concepto de gobierno.

Justamente, en un sentido amplio el concepto foucaultiano de Gobierno hace referencia a la “conducción de conductas”⁵⁰, una forma de actividad práctica que tiene el propósito de conformar, guiar o afectar la conducta de uno mismo y/o de otras personas. Precisamente, esta conducción administra, regula o dirige las acciones de los otros en tanto que en el gobierno de sí y el gobierno de los otros esa “voluntad de gobernar” constituye un elemento presente a ambas instancias, es decir, la noción de gobierno se abre para referir a la forma en que un individuo se cuestiona sobre su propia conducta (o la problematiza), de modo de poder gobernarla para *gobernar*. Esta misma acción de gobernar se encuentra en medio de los conceptos de poder y libertad, en tanto que el poder sólo se ejecuta sobre sujetos libres y solamente en la medida en que estos son libres. Por lo tanto, toda relación de poder implica necesariamente posibilidades de libertad y, consecuentemente, estrategias de lucha, como por ejemplo: ascesis, tecnologías del yo, técnicas de sí, etc.

En estos términos, continuando con su investigación, Foucault, llegará a la noción de Gubernamentalidad⁵¹ y precisará que es un “conjunto de prácticas mediante las cuales se

50- “Gobernar puede significar ‘conducir a alguien’ [...], ‘Gobernar’ o ‘gobierno’ pueden referirse, entonces, a la conducta en el sentido propiamente moral del término: una muchacha que ha sido de ‘mal gobierno’, es decir, de mala conducta. Gobernar puede aludir, además, a una relación entre individuos capaz de adoptar varias formas, entre las de mando y dominio: dirigir a alguien, tratarlo. O bien tener una relación con alguien, una relación verbal: ‘gobernar a alguien’ puede querer decir ‘hablar con él’, ‘entretenerlo’, en el sentido de mantener una conversación...” (Foucault, 2006:148)

51- Agrega Foucault “Con la palabra ‘gubernamentalidad’ quiero decir tres cosas. Por ‘gubernamentalidad’ entiendo el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esta forma tan específica, tan compleja, de poder, que tiene como meta principal la población, como forma primordial de saber, la economía política, como instrumento técnico esencial, los dispositivos de seguridad. En segundo lugar, por ‘gubernamentalidad’ entiendo la tendencia, la línea de fuerza que, en todo Occidente, no ha dejado de conducir, desde hace muchísimo tiempo, hacia la preeminencia de ese tipo de poder que se puede llamar el ‘gobierno’ sobre todos los demás: soberanía, disciplina; lo que ha comportado, por una parte, el desarrollo de toda una serie de saberes. Por último, creo que por ‘gubernamentalidad’ habría que entender el proceso o, más bien, el resultado del proceso por el que el Estado de justicia de la Edad Media, convertido en los siglos XV y XVI en Estado administrativo, se vio poco a poco ‘gubernamentalizado’...” (Foucault, 1999: 195)

pueden constituir, definir, organizar e instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad pueden tener los unos respecto a los otros...” (Foucault, 1999: 414) En consecuencia con el concepto de gubernamentalidad, es posible pensar ciertas resistencias a las formas de gobierno, negarse a ser gobernado de tal modo u otro, y oponer a formas de saber o de subjetivación, acciones articuladas con ciertos procedimientos de gobierno, otras prácticas de subjetivación o maneras de relacionarse consigo y con los otros.

Pero, a partir de toda esta “cartografía” lo que me interesa remarcar es lo siguiente: la noción de gubernamentalidad anclada en el neoliberalismo permite pensarlo como síntoma y como respuesta a la crisis (política, económica y social) Europea y Norteamericana de los dispositivos generales de gobierno, pero sobre todo –y esto es lo más importante- porque redefine el lugar del sujeto. Es decir,

la flexible figura del mercado transnacional reemplaza a la rígida planificación estatal de la economía nacional: las viejas responsabilidades sociales welfaristas se trastocan y se recodifican en formas mercantilizadas, crecientemente de-socializadas, de previsión individual y familiar; simultáneamente, se inyecta en los sujetos una conducta empresarial que debe reemplazar la `pasividad` y la `dependencia` propias de una época pasada, cuando las solidaridades y las responsabilidades colectivas, a la vez que daban importantes garantías y reducían con ello las incertidumbres existenciales, le quitaban peso a la autonomía personal⁵² (De Marinis, 1999: 93)

Como puede observarse a partir de lo dicho, con el neoliberalismo asistimos a una recodificación del Estado y también el lugar del sujeto. Es en esa recodificación donde surge la importancia del análisis de la gubernamentalidad, en tanto permite ver y analizar las aproximaciones, los vínculos, los entrecruzamientos, las alianzas y las capilaridades entre el gobierno de la sociedad y el gobierno de la conducta individual. En este horizonte, los cambios operados, en la relación entre Estado e instituciones particulares o entre lo público y lo privado, reactivan los principios de mercado, eficacia y competitividad⁵³. Ello a su vez, como es de esperarse, también produce nuevas subjetividades por ejemplo el sujeto “toma en sus manos su destino” y ejerce un rotundo estilo de vida que se inscribe en la conducción de la propia conducta que se ha vuelto una empresa. O dicho de otra forma, el neoliberalismo se inscribe en un sistema de normas profundamente inscriptas en prácticas gubernamentales, en políticas institucionales y en estilos empresariales.

En esta inscripción desde la perspectiva de la gubernamentalidad permite interrogarse por la relación manifiesta entre individuo y sociedad. Con ello, no quiero señalar que los estudios y aportes de la gubernamentalidad sean tipos ideales de “aplicabilidad”, sino que la orientación de estos trabajos muestran un mapeo empírico de las diferentes racionalidades y técnicas gubernamentales que se ejercen. Precisamente, aquí reside el carácter provocador del enfoque de la gubernamentalidad ya que con insistencia cuestiona cómo somos gobernados en el presente, individual y colectivamente, en nuestros hogares, lugares de trabajo, escuelas y hospitales, en nuestras ciudades, regiones y naciones, tanto por parte de nuestros cuerpos de gobierno nacionales como así también por parte de los transnacionales. Por ello, desde

52-La expresión Welfarism podría traducirse por asistencialismo. Sin embargo, el término refiere principalmente al Welfare State (estado de bienestar), término técnico de las ciencias políticas y económicas.

53-Casi lapidariamente agregan Laval y Dardot que “Como principio general de gobierno, la `competitividad` representa precisamente la extensión de la norma neoliberal a todos los países, a todos los sectores de la acción pública, a todos los dominios de la vida social, y la puesta en marcha de esta norma es lo que conduce a disminuir en todas partes, simultáneamente, la demanda –con la excusa de hacer que la oferta sea más `competitiva`-, a introducir la competencia entre los asalariados de los países europeos y de los otros países del mundo, con la consecuencia de una deflación salarial y desigualdades crecientes...”(Laval y Dardot, 2013:19)

esta perspectiva el neoliberalismo no abandona la `voluntad de gobernar`, sino que inventa nuevas estrategias de gobierno o técnicas para ello.

Dicho esto, antes de adentrarme en el segundo punto que señale en la introducción; quisiera detenerme sobre la constitución de un *ethos* en la fabricación del sujeto neoliberal, ya que sí el sujeto se ha vuelto un “empresario de sí”, entonces habrá que pensar sobre el carácter ético puesto en juego en dicha constitución, pero con la salvedad que en nuestras sociedades actuales dicho carácter y subjetividad, no son exactamente las del sujeto productivo de las sociedades industriales en tanto el sujeto neoliberal es el sujeto competitivo, íntegramente “sumergido” en la competición global, nuevo panóptico de vigilancia.

Así,

la racionalidad neoliberal produce el sujeto que necesita disponiendo los medios de gobernarlo para que se comporte realmente como una entidad que compite y que debe maximizar sus resultados exponiéndose a riesgos que tiene que afrontar asumiendo enteramente la responsabilidad ante posibles fracasos. “Empresa” también es el nombre que se debe dar al gobierno de sí en la era neoliberal (Laval y Dardot, 2013:332-333)

Este nuevo gobierno se plantea como un espacio donde la racionalidad neoliberal incita al sujeto a actuar, donde sus actividades deben compararse a una producción, una inversión y a una economía de tiempo que se convierte en disciplina personal. Esto permite establecer una correspondencia entre gobierno de sí –en tanto empresa- y el gobierno de las sociedades, definiendo una disposición interna, un *ethos*⁵⁴ que es preciso interpretar mediante un trabajo de vigilancia. En otras palabras, toda la actividad del individuo es concebida como “un proceso de valorización de sí” (Laval y Dardot, 2013: 340) que podría ser reinterpretado como una nueva versión de la *epimeleia heautou*⁵⁵, en tanto ésta gestione ciertas actividades, ciertas estrategias que integren la vida personal con la profesional. Por ello, la empresa de sí es encontrar un sentido, un compromiso en la globalidad de la vida de uno. Es el resultado de una vida que se obtiene a partir de “elecciones sabias”, maduras por un cálculo responsable de los costes y beneficios, es el lugar donde se inscriben, se afincan las subjetividades con ayuda de controles y evaluaciones de la personalidad, del carácter, de hablar, de moverse, etc.

Esto, “Encontramos aquí una vez más una complementariedad ideológica entre la norma de mercado fundada en la `libre elección` del sujeto racional y la `transparencia` del funcionamiento social, condición de una elección óptima...” (Laval y Dardot, 2013:355)

Pero ¿cuáles son los efectos de esta tecnología neoliberal? Pues, el nuevo sujeto de competición y rendimiento hecho para triunfar, para ganar. Precisamente, se diseña una figura inédita de la subjetividad.

No es una `trans-subjetividad`, lo cual implicaría apuntar a un más allá del sí mismo, que consagrara una ruptura consigo mismo y una renuncia a sí mismo. Tampoco es una `auto-subjetivación` con la que se trataría de alcanzar una relación ética consigo mismo, con independencia de toda otra finalidad, de tipo político o económico. Es, de algún modo, una `ultra-subjetivación` que no tiene como finalidad un estado último y

54-Al respecto Foucault nos aclara que: “El *ethos* implica asimismo una relación con los otros, en la medida en que el cuidado de sí hace capaz de ocupar, en la ciudad, en la comunidad o en las relaciones interindividuales, el lugar adecuado –bien sea para ejercer una magistratura o para tener relaciones de amistad-...” (Foucault, 1999: 399)

55-Recordemos que la *epimeleia heautou* es la formulación del “cuidado de sí” en la cultura griega clásica: ver sobre este punto, Foucault, M (1994) *Hermenéutica del sujeto*. Ediciones de la Piqueta. Madrid.

estable de `posición de sí mismo`, sino un más allá de sí mismo, que se aleja cada vez y que cada vez más está constitucionalmente ordenado de acuerdo con la lógica de la empresa –y, más allá de ella, con el `cosmos` del mercado mundial (Laval y Dardot, 2013: 361-362)

3. Las contra-conductas como prácticas de subjetivación.

Hemos visto hasta aquí cómo la razón gubernamental neoliberal ha moldeado la vida y las subjetividades de los hombres en estos últimos tiempos, al traducirse como comportamientos y actitudes cuyo esfuerzo ha deteriorado las “estructuras” simbólicas en las que los sujetos encontraban su lugar y su identidad.

Pero, a la vez que todo parece posible, donde todo equivale a todo y se negocia, ¿hay lugar para la “transgresión” como nueva forma de contra-conducta⁵⁶ a esta lógica de subjetivación neoliberal?, o dicho de otro modo, ¿hay alguna posibilidad de oponer una nueva gubernamentalidad a la gubernamentalidad neoliberal?, es decir, ¿cómo resistir aquí y ahora a la racionalidad neoliberal dominante, si el imperativo práctico consiste en promover “nuevas formas” de subjetivación alternativas al modelo de la empresa de sí?

Sin embargo, sería muy ingenuo pretender creer que hay un sujeto alternativo pre-dado y que por algún medio fuera posible activar o estimular, sino todo lo contrario, se trata, y esto lo enseña muy bien el neoliberalismo, el sujeto siempre está por construir. Si esto es así, la cuestión será saber cómo articular la subjetividad con la resistencia al poder⁵⁷. En consecuencia,

Foucault considera que el problema actual de la filosofía no es tanto conocer lo que somos sino rechazar lo que somos; es decir, el problema es imaginar y tratar de construir lo que podríamos llegar a ser. Habrá, por ende, que promover nuevas formas de subjetividad. Se trata de replantear los modos de subjetivación para intentar nuevas relaciones de poder, y dar cuenta de un tipo de resistencia no reactiva que satisficiera la posibilidad de promover vínculos no coercitivos (Díaz, 2005: 155-156)

En esta perspectiva, promover nuevas formas de subjetividad implica, por un lado, no excluir un elemento importante del ejercicio del poder: la libertad, ya que el poder sólo se ejerce sobre sujetos libres. Esto quiere decir que el sujeto al estar enfrentado en un campo a través del cual se pueden realizar diversas formas de conducirse, encuentra ahí mismo la posibilidad de escape o de posible fuga. O lo que es lo mismo, toda relación de poder implica esencialmente *posibilidades de libertad* y, consecuentemente, estrategias de resistencias, de contra-conductas. Justamente, aquí reside el punto clave de la noción de gubernamentalidad en tanto, ésta apunta al conjunto de prácticas mediante las cuales se pueden construir, organizar e instrumentalizar las estrategias de los individuos, en su libertad, para alcanzar *nuevas formas de subjetividad*; “Lo cual significa que formas dadas de subjetividad o de saberes determinados podrán operar como resistencias a ciertos procedimientos de gubernamentalidad...” (Gros, 2007: 112) En definitiva, se trata de pensar como resistir a las formas de gobierno, negarse a ser gobernados de tal modo u otro, y oponer a formas de

56-Este concepto Foucault lo elabora y desarrolla en la lección del 1 de marzo de 1978, en su curso del Collège de France titulado Seguridad, territorio y población.

57-Foucault nos aclara: “Yo quiero decir que las relaciones de poder suscitan necesariamente, reclaman a cada instante, abren la posibilidad de una resistencia; porque hay posibilidad de una resistencia y resistencia real, el poder de aquel que domina trata de mantenerse con tanta más fuerza, tanta más astucia cuanto mayor es la resistencia. De este modo, lo que yo trato de hacer aparecer es más la lucha perpetua y multiforme que la dominación oscura y estable de un aparato uniformizante...” (Castro, 2004: 315)

saber o de subjetivación articuladas con ciertos procedimientos de gobierno, otras prácticas de subjetividad o maneras de relacionarse consigo mismo y con los otros.

Por otro lado, los diferentes puntos de resistencia que se puedan generar alrededor de la gubernamentalidad neoliberal no pueden existir sino en el juego estratégico de las relaciones de poder. Y es sin duda la decodificación estratégica de esos puntos de resistencia lo que hace posible una transformación, una contra-conducta.

Recapitulando se observa el valor que reviste a la idea de resistencia, de contra-conducta en un análisis de la gubernamentalidad neoliberal en tanto;

la gubernamentalidad, al menos en su forma específicamente neoliberal, hace de la conducción de los otros a través de su conducta consigo mismo su verdadero fin. Lo propio de esta conducta consigo mismos, conducirse como empresa de sí, es inducir inmediata y directamente cierta conducta hacia los demás, la de la competencia con los otros considerados como empresas de sí. La consecuencia que esto tiene es que la contra-conducta, como forma de resistencia a **esta** gubernamentalidad, debe corresponder a una conducta que sea, indisociablemente, una conducta hacia sí mismo y una conducta hacia los demás (Laval y Dardot, 2013: 406-407 La negrita es mía)

Por último, al tomar conciencia del sometimiento que constituye la subjetividad neoliberal como empresa de sí, habría que oponerle una subjetivación mediante contra-conductas a modo de un doble rechazo: primero, negativa a conducirse, para con uno mismo, como empresa de sí; y segundo, negativa a conducirse, para los otros, de acuerdo con la norma de la competencia. En definitiva, se trata de comprender que nada puede ahorrarnos la tarea de pensar y promover “otra” racionalidad, de abrir nuevos caminos en un horizonte que no se ordene de acuerdo a la maximización del rendimiento y competencia ilimitada.

BIBLIOGRAFÍA.

- Foucault, M. (1999). *Subjetividad y verdad en Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Vol. III (Introducción, traducción y edición Ángel Gabilondo) Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999). *La gubernamentalidad en Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Vol. III (Introducción, traducción y edición Ángel Gabilondo) Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999). *La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad en Estética, ética y hermenéutica*. Obras Esenciales. Vol. III (Introducción, traducción y edición Ángel Gabilondo) Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica,
- Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault*. Prometeo. Universidad Nacional de Quilmes.
- Díaz, E. (2005). *La filosofía de Michel Foucault*. Buenos Aires: Ed. Biblos. 2da Edición.
- De Marinis, P. (1999). *Gobierno, gubernamentalidad, Foucault y los anglofoucaultianos (Un ensayo sobre la racionalidad política del neoliberalismo)* en García Selgas, Fernando y Ramos Torre, Ramón (Comps.) *Retos Actuales de la Teoría Social: Globalidad, Reflexividad y Riesgo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Gros, F. (2007). *Michel Foucault*. Buenos Aires: Ed. Amorrortu.
- Laval, C. y Dardot, P. (2013). *La nueva razón del mundo. Ensayo sobre la sociedad neoliberal*. Barcelona. España: Editorial Gedisa, S. A.

Reflexiones sobre la política colectiva de los movimientos sociales

Jorge Luis Arias Avalos

UNSA

*El patrón tiene miedo que se machen
con vino los mineros.
Él sabe que les entra como un chorro
de gritos en el cuerpo.
Que enroscado en las cuevas de la sangre,
les hallará el silencio,
el oscuro silencio de la piedra
que come sombra socavón adentro.
Que volverá morado con bagualas
del fondo de los huesos,
su voz, golpeando dura como un puño
en el tambor del pecho.
Con pupilas abiertas como tajos
le pedirán aumento,
mientras giren quebrando entre las manos
el ala del sombrero,
y los ojos del polvo y pena tristes
les caigan como manchas sobre el suelo.
Hay que esconder el vino entre cerrojos,
el vino pendenciero.
Hay que esconder el vino como un crimen,
el vino pedigüeño.
Que ni una gota más caiga en la boca
desierta del minero,
donde el grito se tapa con la coca,
y con el alcohol la sed de amor y besos.
Hay que esconder la primavera en sangre
del vino que descubre los secretos.
El patrón ha mandado que lo guarden,
y se ha vuelto vinagre en el encierro,
de noche tiene vómitos y duendes
de luna que se bañan en su cuerpo.
Los ojos del patrón lo custodiaban
por arriba del sueño,
los ojos del patrón tienen dos ángeles
desvelados de miedo.*

Jaime Dávalos (Temor del sábado)

Introducción

No es el alcohol el que provoca la necesidad de pedir aumento al minero, es la injusticia del sueldo bajo que le da el patrón la que provoca la necesidad de afirmar su vida, porque del tuétano de los huesos y de la sangre le viene, “*golpeando como un puño*”, la lucha, el reclamo por seguir siendo. Los del golpe, los del puño, fueron los esclavos, los indígenas, los campesinos, los obreros, los mineros, los dominados. Hoy movimientos sociales, protestas, manifestaciones, puebladas, organizaciones de base, piqueteros, cooperativas, asociaciones son los nombres que tiene la voluntad de grupos sociales empobrecidos, desocupados, indignados, explotados, ignorados, perseguidos, marginados, puestos en movimiento, en lucha, en fuerza afirmativa de sus vidas.

Lo que se ha dicho sobre las acciones de estos grupos tiene tanta antigüedad como la historia de la humanidad reunida en sociedad, pues siempre hubo formas de legitimar la división en castas, jerarquías, privilegios y clases. Las formas antiguas conocidas para establecer la distinción fueron los mitos, las religiones, las castas; más adelante con la división del trabajo en el moderno capitalismo las clases sociales, como forma omni-explicativa de la organización de la sociedad, y por supuesto, en el otro extremo, como contrapeso en la balanza de las tensiones sociales, el Estado moderno. Actualmente la afirmación del poder del Estado, o la hegemonía de una clase está en sospecha. Poder, Estado, Hegemonía y Clase son categorías que demandarían una extensión y una exposición de autores amplísima, imposible en esta presentación. Sin embargo quisiera introducir aquella sospecha desde la antropología, con los estudios etnográficos de James Scott, a propósito del discurso oculto de los dominados, del “*arte de la resistencia*”, como portadores de una gran riqueza contestataria frente a la lógica argumental y racional de una parte de la tradición intelectual occidental, justificadora de poderes dominantes. También, a partir de las lecturas de los textos de antropólogo Gastón Gordillo, y las antropólogas Virginia Manzano y Julieta Quiróz propongo ramificaciones de reflexión, que si bien no son concluyentes, operan como otras perspectivas para la comprensión de los movimientos sociales.

Parte de los trabajos etnográficos de Gordillo entre las comunidades aborígenes tobas y wichi del Chaco, como las investigaciones de Manzano y Quiroz entre los movimientos sociales de la provincia de Buenos Aires, recuerdan el *connatus* spinoziano, como la fuerza irruptora del negado “populacho”, depreciado por Hegel, pero sobre todo invierten los pronósticos políticos de sus dirigentes, e imponen una ética encarnada en las relaciones sociales, cuyo poder se comprende en *la marcha*.

Observaciones sobre lo desagradable y lo repugnante de Kant.

Si bien no es la intención aquí buscar las inconsistencias de los argumentos de Scott, quisiera empezar con un comentario sobre la desafortunada cita de Immanuel Kant utilizada como epígrafe: “*El poder externo que priva al hombre de la libertad de comunicar sus pensamientos públicamente también lo priva de su libertad de pensar*” (Scott, 2004: 147). Esta cita nos puede introducir a la discusión en torno a la acción de los dominados frente a las estrategias conceptuales ideológicas y prácticas coercitivas de los dominadores, sector al cual pertenece el autor de la *Crítica de la Razón Pura*.

Sorprende que a la cita le siga un comentario de Scott-en tanto falacia *ad verecundiam*-para explicar que lo “*públicamente*” en Kant puede significar “la expresión social de los pensamientos en algún contexto”, y a partir de aquí entonces, después de esta concesión de la ampliación del sentido de lo público, afirmar que los subordinados, esclavos y oprimidos tienen siempre un pequeño grupo donde compartir sus pensamientos y solidarizarse con los de otros. En primer lugar creo que, antes que una ampliación del sentido, se debe recordar, sin dejar de denunciar que Kant en “*Observaciones sobre lo bello y lo sublime*” y “*De los caracteres nacionales en sus relaciones con los diversos sentimientos de lo sublime y de lo bello*”, no escatima palabras para descalificar a seres humanos no europeos, como así tampoco para justificar la esclavitud.⁵⁸ Entonces, cuando en el estudio de Scott abundan los ejemplos de la fuerza disruptiva de los hombres africanos esclavizados, para Kant todo esto sería poco menos que un disparate, y sobre todo porque; en segundo lugar, si se especifica el sentido de “lo público” unido al sentido del “pensar” para Kant, el discurso oculto no

58- “*Los Negros de África no han recibido de la naturaleza ningún sentimiento que se eleve por encima de lo insignificante. Hume desconfía que se le pueda citar un solo ejemplo de un negro que haya mostrado talento, y sostiene que entre los miles de negros que se transportan lejos de su país, y de los que un gran número han sido puestos en libertad, no se ha encontrado jamás uno solo que haya producido algo grande en el arte, o en la ciencia, o en alguna otra noble ocupación, mientras que se ve a cada instante blancos elevarse desde las últimas clases del pueblo y adquirir consideración en el mundo por talentos eminentes. Tan grande es la diferencia que separa estas dos razas de hombres, tan distintas la una de la otra por las cualidades morales como por el color. La religión de los fetiches, tan extendida entre ellos, es una especie de idolatría tan miserable y tan necia como no se creería posible en la naturaleza humana. Una pluma de ave, un cuerno de vaca, una concha, o toda otra cosa de este género, desde que ha sido consagrada por algunas palabras, viene a ser un objeto de veneración y se invoca en los juramentos. Las negras son muy vanas, pero a su manera, y tan habladoras, que es necesario separarlas a bastonazos.*”

“*En el país de los Negros, se puede buscar otra cosa, que lo que se halla en efecto en todas partes, es decir, el sexo femenino en la más rigurosa esclavitud. Un infame es siempre un señor duro para los que son más débiles que él; así es que entre nosotros, tal hombre es un tirano en su casa el que fuera de ella apenas se atreve a mirar a alguno, cara a cara. El padre Labat refiere, que un carpintero negro, a quien había reprendido la dureza de su conducta para con su mujer, le contestó: «Vosotros, sabios, sois verdaderos locos porque comenzáis por conceder mucho a vuestras mujeres, y en seguida os quejáis de que os hagan rodar la cabeza.» Se podría creer que hay en esta respuesta algo que merezca reflexión, mas el gracioso era negro de la cabeza a los pies, prueba evidente de que no sabía lo que decía*”. Kant, Immanuel, *Crítica del juicio seguida de las observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*, (Traducida del francés por Alejo García Moreno y Juan Ruvira, con una introducción del traductor francés F. Barni) Madrid, Librerías de Francisco Iruvedra y Antonio Novo, 1876.

existiría ni sería expresión del pensamiento, porque el hombre negro de África no siente, ni piensa, menos aún si está bajo sujeción, esclavizado –se deduce, ya que para él los que han sido puestos en libertad no han realizado nada grande ni en arte, ni en ciencia, ni en ninguna ocupación, como sí en cambio, por supuesto, lo han realizado los blancos-.

La cita en cuestión podría interpretarse como una advertencia kantiana a favor de la libertad-de dejar libre a los hombres para que piensen libremente-, sin embargo hay que restringir su sentido como una recomendación táctica para el hombre blanco si quiere mantener el poder, controlar los sentidos del mundo de lo racional, de lo bello, de lo bueno, de lo justo. En la clasificación de los discursos que realiza Scott, Kant sería ejemplo del discurso público que mediante la filosofía, no sólo justifica y pretende legitimar el poder del hombre blanco sobre las otras culturas, sino que degrada, desprestigia, descalifica y niega al hombre africano. Kant no hace mención a la resistencia ante la dominación, no ha vivido la dominación y no le interesa la liberación de los pueblos que la Europa de su época tiene como esclavos. No aceptaría Kant, no toleraría la existencia de un discurso oculto, más que honor a la verdad, el rechazo a la no publicidad de un pensamiento, de un discurso, es su rechazo racional a la naturaleza incontrolable de los impulsos, de las sensibilidades y de la inclinación... por la liberación.

Kant, como otros defensores de las democracias liberales modernas y de los fundamentos ideológicos de las democracias contemporáneas, pone el acento en la expresión pública, establecen las reglas para la comunicación y los consensos racionales. Desde la perspectiva de Scott serían los fundamentos de cómo debe constituirse el discurso público en la relación entre gobernantes y gobernados. Este discurso tiene como característica el ser fundamentalmente escrito, objetivo, racional, neutral, literal y, por supuesto, público, lo que significa controlable y determinado. Esto constituiría parte de la parafernalia estatal estructurada en actos oficiales y conmemoraciones, que fortalecen las historias, relatos, héroes, feriados y fiestas oficiales, como así también la burocracia pública y las leyes que se anteponen para establecer los límites y libertades en las relaciones sociales.

Toda esta maquinaria estatal llevó a suponer, desde las ciencias sociales y propuestas revolucionarias del siglo XX, la existencia de una ideología hegemónica que condicionaba el comportamiento, las conductas, los deseos y aspiraciones de los sujetos. Las posiciones anti-hegemónicas y revolucionarias proponían estrategias de lucha a partir de la formación, constitución – conciencia de clase- de un sujeto histórico, y a partir de ahí conducir a “la toma del poder estatal” bajo el régimen de un partido; en otros casos se apelaba a la espontaneidad de “las masas” y aprovechar la rebelión para conducirla hacia una revolución de mayor alcance, hacia la liberación del sujeto histórico, “de aquel que liberándose de la opresión libera a todos los oprimidos”.

En ese panorama los movimientos sociales, en los siglos XIX y XX, eran considerados, en el mejor de los casos, como rebeliones, insurrecciones, levantamientos, amotinamientos o revoluciones, de sujetos sediciosos comandados por agitadores opositores a las formas de organización político-social instauradas desde la Ilustración, cuando no eran considerados, en el peor de los casos, masa, populacho, turba, malón, subversivos, apátridas, anarquistas sin programa de lucha ni control. Es sabido que estas últimas calificaciones eran puestas tanto por las corrientes liberales como por corrientes marxistas. En efecto, este último buscaba el sujeto histórico, revolucionario, entre la clase proletaria, a cuya clase no pertenecían, por ejemplo, los pueblos indígenas de América.⁵⁹

59- Dentro del paradigma socialista serán el peruano José Carlos Mariátegui y el boliviano Fausto Reinaga,

El cambio de paradigma, o más bien la ruptura de esquemas fijos para la interpretación de los movimientos sociales, junto a los replanteos sobre las teorías del estado, del poder y la hegemonía, conducen a nuevas interpretaciones en torno a la función activa de los sujetos, con fuerza revolucionaria y de resistencia, más allá de las formas tradicionales de entender esas fuerzas.

De la academia al monte, de la razón a la magia.

*Sócrates – No me lo tomes a mal, buen amigo. Me gusta aprender.
Y el caso es que los campos y los árboles no quieren enseñarme nada;
Wpero sí, en cambio, los hombres de la ciudad.*

Platón (Fedro)

Las investigaciones etnográficas de Gastón Gordillo, entre pueblos tobas y wichi del Chaco, abren nuevos sentidos para redefinir el sujeto histórico, como agente político, bajo parámetros que desafían los cánones de clasificación en las ciencias sociales y mediante acciones consideradas en otro tiempo como mágicas, supersticiosas, y por ello irracionales, bárbaras, incoherentes, y un largo etcétera que llega hasta el autoproclamado origen griego de la filosofía europea, pretendidamente occidental y universal, cuyo fundamento se asienta sobre la superación, la negación, el salto, la victoria del *logos* (razón) sobre el mito. Gordillo muestra cómo el shamanismo entre las culturas indígenas opera como fuerza de resistencia frente a las fuerzas del estado. Los shamanes son agentes políticos en tanto producen relaciones de poder desde el interior de sus comunidades con efectos intrínsecos y extrínsecos.

En primer lugar, la magia, los hechizos, los rituales, los conjuros, realizados por líderes espirituales indígenas contra agentes del estado, misioneros anglicanos y otros indígenas, pueden ser interpretados desde su agencialidad por cuanto establecen formas sociales de relacionarse que se estructuran, reestructuran, convergen o se dispersan, desaparecen, reaparecen y se crean como modos de ser y estar de los sujetos en el Chaco, en la movilidad de contextos históricos y en la convivencia y lucha con seres humanos y no humanos. Por otra parte, además, contrario a las teorías basadas en la representación, centradas en la función hermenéutica del observador-investigador –como único agente-, el planteo etnográfico de Gordillo permite comprender al shamanismo como agente, portador de intencionalidad. La magia, los rituales, los vestuarios, las profecías milenaristas, relatos y objetos para hacer daño –colillas de cigarrillos y sapos– actúan como agente que portan la intención de una mente social (*sensu* Gell, 1998)⁶⁰

En segundo lugar, la construcción ideológica occidental que se operó sobre estos pueblos, mediante el método fenomenológico, interpretaba la cultura del shamanismo a partir

quienes, en la primera mitad del S. XX, elevan el papel del “indio” al del sujeto histórico, sujeto revolucionario capaz de liberarse por sí mismo, y recuperar su sentido de socialismo primitivo.

60- En ese caso recaeríamos en un antropocentrismo sociológico, dejando de lado, una vez más, toda la ontología de mundos de seres que se vive en la religiosidad y ritualidad de América. Una posición superadora de la postulada por A. Gell, sin contradicción al estudio de Gordillo, es la propuesta de Viveiros de Castro sobre el chamanismo en el Brasil. Véanse Gell, Alfred, *Art and agency. An anthropological theory*, Nueva York, Oxford University Press, 1998. Viveiros de Castro, Eduardo, *La mirada del Jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Entrevista, (Traducción de Lucía Tennina 2004), Buenos Aires, Tinta Limón, 2013. Viveiros de Castro, Eduardo, *Perspectivismo y multinaturalismo en la América Latina*. en *Tierra adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por A. Surrallés y P. García Hierro, pp. 37-80. Lima, IWGIA, Tarea Gráfica Educativa.

del contenido de conciencia, “divorciado de experiencias históricas”(Gordillo, 2006: 148). Lo cual no significa que, por el contrario, deba buscarse la correspondencia entre el accionar de los shamanes con hechos históricos “macro” o “externos”, para interpretarlos como reacción a estos, como imitación, determinación o manipulación, porque en su mayoría este accionar responde a dinámicas propias, muchas veces contradictorias para la perspectiva del investigador, y todavía “salvajes” y “primitivas” para los agentes de políticas estatales.

Finalmente, en tercer lugar, como bien destaca Gordillo, hay que evitar la perspectiva anti-hegemónica que, como superación de aquella visión a-histórica, posiciona a los shamanes como “agentes contraculturales críticos de formas de poder y epistemologías occidentales” (Gordillo, 2006: 166). En el fondo esta perspectiva seguiría siendo *hegemonista* porque postularía una fuerza y estructura macro, contra la que luchan los shamanes, cual defensores de la libertad y la justicia puras, de pueblos indígenas oprimidos y dominados. La verdad es que, como actores políticos, los shamanes, dice nuestro autor, han actuado de manera diversa y contradictoria, adaptándose siempre a la economía política de la que son parte. (Gordillo, 2006: 167)

Solidaridad y lucha *versus* individualismo.

En este punto quisiera llamar la atención sobre la clasificación “contradictoria” o “paradójica” a la que apela constantemente Gordillo para caracterizar los modos de actuar de los shamanes tobas y wichis. Él llama “contradictorias” a ciertas conductas de los shamanes, cuando realizan maldiciones o amenazas con sus poderes a paisanos aborígenes para conseguir beneficios personales. Conductas que, comparadas con las de los shamanes de los siglos XIX y primera mitad del XX que en el rol de líderes político-religiosos promovían, participaban y presidían luchas colectivas en contra de sus agresores blancos, los nuevos shamanes desplazados del lugar de líderes, y con la expansión neoliberal, a partir de la década de los '80 del S. XX, en competencia con “punteros” políticos, son individualistas y egoístas.

Ante esto podríamos hacernos muchas preguntas. ¿Por qué es contradictorio no actuar a favor del colectivo? ¿Qué supone la contradicción? ¿Que hay una verdad lógica, coherente y consistente? ¿Qué tipo de proposición y qué conectores de la proposición dan por resultado una conclusión contradictoria? ¿Condicional?: ¿Si es indígena entonces es solidario?: ¿Conjunción?: ¿Los shamanes son líderes que cuidan de su pueblo y son solidarios?: ¿Disyunción?: ¿Los shamanes son solidarios o los shamanes egoístas?: ¿Bi-condicional?: ¿Los shamanes son líderes si y sólo si son solidarios? ¿Hay un tipo ideal de “lo solidario” que habilita a juzgar algunos actos como egoístas? ¿Acaso el ser pueblo indígena –llamado también comunidad- supone la solidaridad, la común-uniión, en un sentido cristiano occidental? Para quien es pobre, dominado, esclavizado, y lucha para salir de su situación ¿es legítimo atribuirle contradicción por no ser “solidario” con el grupo de semejantes con quienes comparte la misma situación? Estas preguntas que, bien pueden ser parte de un debate ético, o de ejercicios de Lógica, parten de la incomodidad que produce el término “contradictorio” que utiliza el antropólogo Gordillo para calificar las acciones de los shamanes. Sin embargo, hay que reconocerlo, lo respaldan las impresiones que los mismos aborígenes tienen de “sus” shamanes y su función social, antes dedicados estos al cuidado de sus paisanos contra los blancos, en cambio ahora concentrados en buscar favores personales bajo amenaza de conjuro pernicioso y con el poder reducido a afectar a sus vecinos aborígenes y ya no a los patrones blancos. Es decir que, no es la reflexión ética, ni la conclusión de una tabla de verdad que determina la verdad o falsedad de una proposición, es la experiencia

vital, social y humana de la injusticia, de la violencia y el despojo que conducen a señalar que una acción es contradictoria.

Los tobas padecen la contradicción por que viven la solidaridad entre humanos y no humanos, vivos y muertos, en la experiencia de la providencia del monte. Y al contrario, “la política”, definición toba para decir, el tiempo de elecciones, de los punteros políticos y de los cargos clientelares, desune y aleja a la comunidad. Desde la década de los ochenta, con el establecimiento de los dispositivos del Estado, como los municipios, las escuelas, clubes y partidos políticos, el empleo público estatal se convirtió casi en un sistema de enganche y el poder shamánico casi en un poder clientelar, pero no llega a ser vital, porque afirman los hombres tobas que no les importa quedarse sin el puesto en la municipalidad mientras le quede el monte para mariscar. (Gordillo, 2006: 210-218). El monte agencia relaciones sociales y políticas que amplían y contradicen la moralidad de “la política”, desarticula el orden geométrico de los barrios del municipio y sus relaciones lineales, ubica al hombre en otras ontologías seres, humanos y no humanos.

Ahora bien, en el ámbito de las ciudades también los hombres y mujeres de los movimientos sociales elaboran una compleja red de normas, reglas, ritos, símbolos y vínculos humanos, para sostener una lucha con objetivos comunes. La investigación etnográfica de Virginia Manzano, titulada “El hacerse y (des) hacerse del movimiento. Sobre espacios etnográficos y espacios en movimiento en el Gran Buenos Aires”, muestra que esos objetivos no son metas y fines en sí mismos, que terminan si se cumplen, sino que, podría decirse, son medios que articulan procesos vitales de las personas en un “hacerse y des-hacerse” permanente, en la creación de sentidos, en la compañía grupal, en la ritualidad construida a fuerza de sentimientos incrustados de pérdidas y dolores cotidianos, que inspira a esperar nuevos mundos. Esta cotidianidad de la convivencia con el movimiento, es lo que crea el sentido de compromiso, de amistad, de grupo, y hace sentir que hacer otra cosa es contradictorio.

En este sentido, a partir de la empiricidad de un movimiento, sería contradictorio que un médico, militante del partido comunista revolucionario, el Dr. Pinto⁶¹ eleve, en un encuentro, como héroe de las luchas cotidianas –contra el “sistema”, contra el alcoholismo, contra las drogas, contra el abandono- a un líder del partido y no a sus compañeros, a sus pacientes adictos, a los jóvenes de los piquetes. Sería contradictorio al interior del movimiento, porque la ritualidad construida en torno a El Pola⁶², sus amigos “visitándolo” en el cementerio, su nombre escrito en las paredes, su madre que lo recuerda y lo llora, y el médico que lo siente por habersele ido de las manos, configura la perspectiva del tiempo, de los lugares, de la vida y la muerte de sus integrantes. Y al exterior del movimiento, a los ojos de los medios de comunicación y el rumor de la “ciudadanía civil”, esta configuración es contradictoria a los valores cristianos occidentales, porque como parte de un discurso oculto (*sensu* Scott) los subvierte y eleva a héroe a un ladrón, a jóvenes adictos. No ven esos ojos, ni escucha

61- Por el trabajo etnográfico realizado por Manzano sabemos que “el Dr. Pinto era uno de los médicos militantes de Partido Comunista Revolucionario que se dedicó a la tarea de crear una sala de salud en el barrio Santa Emilia. Fue también quien organizó el encuentro “Medicina social y salud para la lucha”.

62- En el trabajo etnográfico que Manzano reencina el 2003 El Pola se convierte en figura central en las primeras visitas en el barrio Santa Emilia. El Pola es un muchacho que “había muerto cuando intentó asaltar un camión de distribución de bebidas gaseosas”. En el encuentro mencionado en la nota anterior “el Dr. Pinto pronunció: “Es una vida que se nos fue de las manos y no pudimos salvarla; también fue víctima de este sistema”. Cuando Manzano conoce a la madre del muchacho, Gaby, sabe que tenía diecisiete años cuando el 4 de mayo de 2001 consiguió un arma de fuego e intentó asaltar a un repartidor de gaseosas en el barrio, pero recibió un disparo y murió horas después en el hospital central de la Matanza”.

ese rumor los esfuerzos del movimiento por auto-regular “colectivamente los proceso de <<sufrimiento social >> (Manzano, 2011: 330)

Sería contradictorio si Lara, concejala, y Balestrini, Intendente de La Matanza, y Violeta del barrio Tierra Nuestra se quedaran con el sueldo de “la política” y dejaran de lado las luchas piqueteras de sus orígenes que lo llevaron a establecer otras formas de ejercer políticas de estado en otras arenas. La concejala que dice que “circunstancialmente” tiene un puesto comparte con Emilio del pueblo toba su irreverencia al empleo público, pues al él no le importa la política, mientras le quede el monte, y Lara siendo empleada del Estado, siendo empleada pública no responde a su patrón. Afortunadamente también el Dr. Pinto es contradictorio, pues frente a lo que se espera de un hombre de ciencia, él destaca el valor del testimonio de los que cortan rutas. Desafortunadamente Gaby, la mamá de El Pola, se contradice y recuerda el cumpleaños de su hijo y se lamenta que haya cumplido años, que haya crecido... porque la muerte a veces des-moviliza.

Por su parte Julieta Quirós, en su obra “El porqué de los que van. Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires (una antropología de la política vivida)”, muestra con otros términos las contradicciones que atraviesan cotidianamente las organizaciones. Una de ellas es, como lo anuncia el título de la obra de Quirós, es el sentido, la razón, “el porqué de los que van” a los piquetes, a las marchas, el porqué luchar. Quirós encuentra que se plantean al menos dos sentidos, por un lado el sentido *reivindicativo*, que se correspondería con las acciones directas dirigidas a “satisfacer necesidades inmediatas” de los compañeros (esta lucha reivindicativa, es presentada por ellos como “opuesta al pedido, a la dádiva, al favor del puntero”). Y, en el otro sentido de luchar, se *dala organización política* de los trabajadores, en pos de la revolución. Estas dos experiencias de cómo y por qué luchar conducen a lo que la autora llama, en primera instancia, contradicciones. Contradicciones que se plantean dicotómicamente y que, si bien son experiencias de las personas que luchan, que marchan, se comprometen con sus compañeros y las causas de la revolución, que construyen otras formas de hacer política desde los barrios, cabildos, asambleas, piquetes... bien podrían ser planteados en términos éticos, desde la “fundamentación de la metafísica de las costumbres”, del cuestionado filósofo alemán, comentado en las primeras páginas de este trabajo. En efecto, para Kant existen tres tipos de acciones que pueden ser valoradas a partir de la Voluntad Buena: acciones contrarias al deber, conformes al deber y por deber. De las tres la tercera acción es la desinteresada, la que es moralmente buena, porque no se la hace por un provecho egoísta, que sería conforme al deber, o por una inclinación inmediata basada en los sentimientos de amor, odio, rencor, venganza, hambre, frío, etc., que serían acciones contrarias al deber. Bien, en la discusión sobre las “verdaderas” razones de la lucha en las organizaciones que estudia Quirós, los fundadores del movimiento, militantes marxistas-leninistas, devenidos dirigentes de la organización destacan las acciones por deber. En este punto Kant y los dirigentes marxistas coinciden en que las necesidades inmediatas de los compañeros *reivindicativos* restan importancia a los fines puros de la lucha *política*: “la acción desinteresada, orientada al bien común, colectiva y voluntaria”.

Coincidimos con la salida que encuentra Quirós a esta contradicción dicotómica de las organizaciones, que son producidas, dicho sea de paso, por dirigentes aplicados a programas internacionales (¿universalistas *sensu* Hegel, Kant?), y por la visión moralistas de la sociedad que cuenta con intelectuales, políticos, periodistas, y académicos que en el afán de describir y explicar los sentidos de los movimientos sociales, juzgamos, condenamos y redimimos. Dice Quirós, a fin de resumir y definir el sentido de lo moral, de la obligación moral de no

ser individualista en la organización, y para no caer en la aplicación de la ética normativa kantiana ni sobrevolar con las cúpulas de dirigentes iluminados por el “*Iskra*”:

Necesité involucrarme personalmente (...)de cada marcha y cada reunión, asumiendo ciertas responsabilidades (...) para experimentar en carne propia el lugar que esa obligación moral tiene en la forma en que las personas se involucran en la lucha. Esa obligación que no proviene de nadie, y proviene de todos al mismo tiempo; que no resulta de ninguna sanción en particular, sino de ese sentimiento de compromiso para con el otro, el que está al lado tuyo todos los días, y de cuya mirada depende tu lugar en el mundo; ese sentimiento de culpa cuando faltaste a una marcha importante, cuando no fuiste al piquete en que se cagaron de frío, o en el que llovía a cántaros, o peor: cuando no estuviste el día que reprimieron, como me pasó una vez. De estar o no estar no sólo depende a qué tenés derecho en ese universo, qué y cuánto merecés; depende, también, qué clase de compañero y de persona sos.

Ser compañero significa estar adentro, dejar de serlo significa estar afuera y pagar el precio de la traición. Porque la solidaridad entre las organizaciones de los subordinados, dice Scott, presupone este grado de conflictividad, de presión entre los que luchan, en ese sentido las contradicciones e inquietud social serían prueba de “una vigilancia social activa, agresiva, que mantiene la unidad” (Scott, 2004:161)

Conclusiones

Hacia el final, todavía siguiendo a Scott, un punto que es interesante destacar es el hecho de que una rebelión, una protesta o un levantamiento, como una manifestación de los subordinados contra el poder que los oprime, no pretende en muchos casos cambiar el sistema, la estructura y el poder de forma absoluta. En cuanto los movimientos sociales son movimientos, son formas de manifestaciones de poder de los subordinados, y aunque no transformen radicalmente su situación, dígame la condición laboral, la construcción de viviendas en el número reclamado por los manifestantes, el aumento de sueldo inmediato, la destitución de políticos y la creación de leyes, etc., esta forma de expresión muestra la fuerza de los de abajo, y presupone un discurso oculto que se le “escapa”⁶³ al control social estatal, y por el contrario, a partir de esta base informal, espontánea y súbita madurada en la infrapolítica de los subordinados, se establecen las reglas del diálogo, de las acciones de aquella política del control social (Scott, 2004 : 181-83). Al contrario de lo que cree el militante marxista-leninista, que ve en cada movimiento social y su manifestación pública, de reclamo y protesta, como una manifestación de su toma de conciencia de clase, que hará que sus miembros se unan a partir del denominador común de *los trabajadores*. Pero son los dominados, los pobres, los oprimidos, los subalternos, los marginados quienes tienen voz de resistencia y de fuerza. Voces que se dicen en afirmación de sus subjetividades, y lo hacen porque la fuerza que los oprime los obliga, paradójicamente, a rebelarse en su contra, es afirmación por la negación de la opresión.

63- Siguiendo a Scott, es posible pensar, por ejemplo, que el recurso de oponer los Derechos Humanos a cualquier crítica sobre las demandas de las manifestaciones sociales es una estrategia que muestra públicamente la obediencia a los principios de la sociedad civil y, al mismo tiempo, expresa el reclamo al Estado. No es posible que el reclamo por el goce de los derechos sea atendido absolutamente, eso lo saben los funcionarios del estado, lo sabe el manifestante, pero apelar a él en los discursos públicos de las manifestaciones impregna a ésta de nobleza y dignidad, pero sobre todo de legitimidad, y en algún caso no deja de tener visos milenaristas y revolucionarios en tanto recuerda la universalidad de lo humano y el deseo de justicia para todos. En resumen, para los que participan en la protesta como para los que observan o reciben los reclamos, la apelación a los Derechos Humanos lo pone en posición de iguales e inviste a quienes la encarnan en redentores de las injusticias de toda la humanidad.

Cuando Quirós se enfrenta a la dicotomía moral del sentido de la lucha entre “necesidad” y “compromiso”, o expresada como disyunción “necesidad” o “compromiso”, y la rompe pensando en dimensiones no excluyentes de la moralidad que, unida a las ontologías, disecciona cuerpo y alma, necesidades básicas e ideales superiores, no queda atada a la interpretación desde los programas del Partido, ni a la búsqueda de legitimidad de las acciones de los actores sociales de la organización a partir de teorías sociológicas.

Ser actor, ser agente social de los movimientos sociales, implica algo más que oponerse a un poder, o pertenecer a un grupo o a un partido. Implican motivaciones y fines afectivos, económicos, intelectuales, estéticos, revolucionarios, moralistas y corporales, pero que no dejan de producir y producirse en la marcha.

El filósofo mendocino, Arturo Andrés Roig, nos recuerda que Baruch Spinoza, en la *Ética*, había planteado veladamente una subversión de la ontología de seres, y en la Proposición VI del Libro III cuando afirma: “Toda cosa en cuanto que tal se esfuerza en perseverar en su ser” (*Unaquaeque res quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*) y en la Proposición XXIII del libro II dice que “El alma no se conoce a si misma sino en tanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo” (*Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum idea percipit*)⁶⁴ El *connatus* es la fuerza, el poder ante la opresión que levanta al oprimido contra su opresor. Y tanto el alma como el cuerpo lo padecen y se liberan. La invención de estas dos dimensiones y su disyunción condujo a las contradicciones entre luchas *políticas*, basadas en ideas del alma, y luchas *economicistas* atadas a necesidades corporales. Sin embargo, como lo han demostrado los trabajos etnográficos aquí comentados, los movimientos sociales se siguen moviendo en los barrios, en las asambleas, en los centros vecinales, en las villas; los hombres y mujeres, actores de estos movimientos, van y vienen, negociando, reclamando, consiguiendo y devolviendo, cortando rutas para comer y esperar la revolución, caminando por deber, por el compromiso moral con el compañero, conforme al deber, cumpliendo el turno y el relevo, y, ¡sí, Herr Kant!, ¡contra el deber!, por un plan, por una caja y por el gusto de caminar.-

64-Roig, Arturo Andrés, *Teoría y Crítica del Pensamiento Latinoamericano*, México, Tierra Firme, 1981.

BIBLIOGRAFÍA

GORDILLO, Gastón (2006): “Formas shamánicas de resistencia”. En *El Gran Chaco. Antropologías e historias*. Buenos Aires, Prometeo.

MANZANO, Virginia (2011): “El hacerse y (des) hacerse del movimiento. Sobre espacios etnográficos y espacios en movimiento en el Gran Buenos Aires”. En Grimberg, M., Fernández, M., y Manzano, V. :*Etnografía de las tramas políticas colectivas: Estudios en Argentina y Brasil*. Buenos Aires, Antropofagia.

QUIRÓS, Julieta (2011): *El porqué de los que van. Peronistas y piqueteros en el Gran Buenos Aires (una antropología de la política vivida)*. Buenos Aires, Antropofagia.

SCOTT, James C. (2004): *Los dominados y el arte de la resistencia. Discursos ocultos*. México, ERA.

Los comités de ética hospitalaria frente al desafío de la ampliación del perfil de sus integrantes. Una propuesta a partir de la ética aristotélica de la prudencia

Marcelo Barrionuevo-Chebel

UNSE

El surgimiento de los Comités de Ética Hospitalaria tiene una relativamente extensa tradición en el ámbito de las instituciones vinculadas a la clínica médica y a la investigación biomédica.⁶⁵ Su alcance, tanto en contextos de gestión pública como privada, y nacional o internacional, ha ido variando también con el tiempo y la complejidad de las situaciones de decisión médica, fuertemente determinada por el desarrollo de múltiples factores (farmacología, biotecnología, recursos de la clínica para el diagnóstico y el tratamiento de enfermedades, el avance en la epidemiología, etc.). La complejidad en cuestión ha requerido espacios de análisis y deliberación sobre la acción médica (en alguna medida separada de la investigación) que contemplen parámetros diversos de evaluación. La existencia de estos comités ha tenido efectos innegables en la relación médico-paciente y familia, en el saber práctico del médico y en el funcionamiento del equipo de salud así como en la calidad de la prestación institucional de los servicios de salud.

En las últimas décadas el alcance de estos comités se ha visto enriquecido en buena medida a partir de la demanda creciente tanto del personal de los centros de salud como de los pacientes que han reconocido la necesidad de contar con mejores y mayores recursos deliberativos ante los múltiples conflictos que no logran zanjarse con una rápida toma de decisión. En ese sentido, requieren procesos deliberativos más elaborados para alcanzar una elección satisfactoria. Por sólo mencionar el ámbito latinoamericano, los trabajos pioneros

65- El surgimiento de los comités podría remontarse a los años posteriores a la II^o Guerra Mundial, 1947 y 1948, cuando se dictan en Núremberg diez reglas para la experimentación en humanos, que reafirman filosóficamente los derechos del hombre. A este acontecimiento, puede hacerse seguir la formación en Estados Unidos de comités de ética para reglar la investigación que se realiza sobre una población vulnerable y sin información ni elección acerca de las prácticas que reciben, cuando dichas prácticas la exponen a peligros ciertos y graves (1964, 1966). Véase, Langlois, A. "Comités de Ética" en: M. Cantó-Sperber, *Diccionario de Ética y Filosofía Moral*, México, FCE, 2011.

de Tealdi y Mainetti⁶⁶ y de Beca y Kottow⁶⁷ muestran el perfil que han adquirido los comités de ética hospitalaria concernidos, ahora, con tres grandes ámbitos de trabajo activo ligados a la normatividad de las acciones médicas, el diseño y evaluación de políticas institucionales en salud y la educación de los integrantes de las instituciones sanitarias. La crisis reconocida en la gestión de calidad en salud ha hecho que el primer ámbito (normalmente visto como poco interesante por carecer los comités de poder punitivo y tener un papel exclusivamente consultivo) sea puesto en cuestión. Así, el establecimiento de sencillas normas que regulan la visita al paciente o la reconsideración de quién o quienes benefician con su compañía la recuperación del enfermo, se ha hecho sentir no sólo en la vida institucional sino también en la elaboración de las leyes sobre los derechos del paciente. En ese sentido, sobre todo los comités de alcance nacional han influido sobre la investigación y sobre las instituciones de salud produciendo reglas sociales, motivo por el cual quedan, al mismo tiempo, vinculados con poderes públicos.⁶⁸ El segundo punto ha concitado mayor interés en vistas de la creciente atención que se presta a las demandas directas de los ciudadanos en la elaboración de legislación sobre casos bioéticos (sirvan de ejemplo, las bases para la elaboración de proyectos sobre legislación de muerte digna en Argentina). El tercer ámbito, en tanto, no logra, al parecer, definiciones más claras acerca de su alcance, aunque se avanza en la formación de equipos sanitarios que reexaminan la relevancia terapéutica de la familia o del diseño del espacio hospitalario y ha puesto bajo la lupa, por ejemplo, la organización de los modelos de internación. Sin embargo, la tarea educativa de los comités no se reduce a esto. Además de velar, en general, por la formación ética de sus miembros, el trabajo en este ámbito configura uno de los núcleos temáticos que les ha sido asignado, esta vez, *con miras a la ampliación efectiva del perfil de sus integrantes*. Pues, ciertamente, los comités hospitalarios de ética en la actualidad se enfrentan al peligro de cristalizarse como consejo de sabios o como grupo de especialistas, despolitizando la búsqueda y provisión de normas éticas en salud y permitiendo que la sociedad descargue su responsabilidad civil sobre ellos. No es deseable que estos comités devengan instancias de institucionalización de una perspectiva ética determinada, algo así como la referencia moral oficial de los gobiernos, en la elaboración de una legislación y debiliten, por su prestigio social, la labor de los parlamentarios, como ha ocurrido en el caso francés.⁶⁹ De ahí la importancia que, a partir del perfil de sus miembros, un comité posibilite que la información médica sea elaborada en sus aspectos problemáticos de manera pluralista y multidisciplinaria,⁷⁰ sin cerrar los debates a puntos de vista divergentes y evitando generar un discurso rápidamente unánime.

La toma de conciencia del papel decisivo que le cabe al ciudadano en las sociedades democráticas actuales, la reflexión insistente que desde la filosofía y las ciencias sociales se ha hecho sobre este tópico, el tratamiento de lo que ha pasado a llamarse biopolítica, una valoración adecuada de la *experiencia* clínica, común a los profesionales de la salud, a los pacientes y a sus familiares, en una sociedad atravesada por lo que se designa, en contra, como *evento*, el reconocimiento antecedido por la comprensión de derechos de

66- Cf. Tealdi, J. – Mainetti, J. “Los Comités Hospitalarios de Ética”, en: Bol. Of Sanit Panam. 108. Washington, O.P.S. OMS, 1990, pp. 431-438. Cf. también, Tealdi, J. “Comités hospitalarios de ética”, en: Diccionario Latinoamericano de Bioética. Bogotá, Unesco-Universidad Nacional de Colombia, 2008.

67- Cf. Beca, J. P. –Kottow, M. “Orientaciones para comités de ética hospitalaria”. Serie Documentos. Programa Regional de Bioética de la OPS-OMS, 1996.

68- Cf. Langlois, A.. “Comités de Ética”, op. cit., quien enfatiza el papel de los comités hospitalarios de ética en la obtención de normas prácticas.

69- Véase, A. Langlois, op. cit.

70- Véase, Moulin, M. (ed.) *Contrôler la science*, Paris, 1995, p. 113.

las personas que, históricamente, no habían sido contemplados o que, habiéndolo sido, en lo concreto, resultaban y resultan ignorados, oscurecidos o sesgados en su alcance y, sin duda, la recuperación de un paradigma complejo en la concepción de la acción humana, han constituido instancias que han abierto los comités no sólo a la inclusión de nuevos miembros sino que han estimulado la reconsideración crítica del perfil de sus miembros, en general. En este punto, la incorporación de ciudadanos no vinculados profesionalmente con el campo de la salud o con disciplinas humanísticas que se ocupan del tema,⁷¹ ha dado lugar, al interior de los comités mismos, el tratamiento de un nuevo problema: De qué manera concebir en sus miembros mejores competencias deliberativas.

Como es sabido, el modelo moderno de análisis que encarna el juicio clínico no ha quedado confinado, ni mucho menos, al dominio de la praxis médica específica, sino que, por el contrario, ha sido trasladado al campo de la deliberación ética de casos clínicos, imprimiéndole a los juicios éticos un sesgo determinado por la competencia disciplinaria por sobre la naturaleza y los métodos del análisis ético. Ahora bien, lo que se ha conseguido en materia de comités hospitalarios de ética no ha dejado satisfechos ni a sus miembros ni a las instituciones sanitarias envueltas en crecientes conflictos originados en las deficiencias de la calidad en las prestaciones de salud y, últimamente, en la lisa y llana mala praxis. En ese sentido, la incorporación a los comités de ciudadanos se ve como un aporte promisorio que, en principio, deben asumir el papel de representantes del punto de vista del paciente. Este encuadre asume una representación del ciudadano como potencial paciente o familiar del paciente. Lo que, en cierto modo, debilita su figura allí donde debe primar la paridad por sobre el dominio del escenario discursivo por parte de los agentes sanitarios. En todo caso, la asimetría, bajo la perspectiva de una asimetría benevolente, no tendría por qué limar la autonomía deliberativa de todos los miembros por igual. El comité hospitalario de ética que, en sociedades pluralistas debe velar por el respecto a las creencias, las ideologías políticas, las idiosincrasias e intereses diversos implicados en la comprensión de los procesos de salud y enfermedad, requiere que se encuentren mejores razones para justificar la incorporación de ciudadanos activos. Desde mi punto de vista, ciertos aspectos de la teoría aristotélica de la prudencia pueden dar luces auspiciosas en este proceso de integración responsable de la sociedad civil en los espacios sanitarios y, en general, en la ampliación del perfil de formación de todos sus miembros, incluidos, naturalmente, los agentes de salud. La revisión de algunos aspectos de esta teoría permitiría obtener buenas razones que fundamenten mejor por qué resultaría deseable admitir a los ciudadanos en un comité sanitario de ética sin menoscabo de la *eficiencia analítica y decisional* de dichos comités y devolviéndoles a estos espacios su calidad de *recurso ético*. La teoría aristotélica de la prudencia, en particular, ciertos aspectos antropológicos asumidos en ella, posibilitarían una comprensión de situaciones clínicas problemáticas, en distintos niveles de clarificación, que necesariamente incluye la autopercepción de los agentes en eventos conflictivos y la necesaria mediación de los casos clínicos concretos en la percepción de los principios que orienten la reflexión ética sobre dilemas morales. En ese sentido, los comités tienen que atender también a que los especialistas (médicos, enfermeros, psicólogos, etc.) puedan mirar los procesos en los que están insertos siendo capaces de garantizar la distancia y la comprensión apropiada para las deliberaciones sobre acciones sanitarias conflictivas o sensibilizarse para lograr algún reconocimiento de hechos éticamente dilemáticos aun no percibidos.

71- Cf. Beca, J.P. –Kottow M. “Orientaciones para...” op. cit. p. 10. Un planteo sólo aproximativo al tema del perfil de miembros que integran un Comité hospitalario de ética. Puede verse hoy, L. Belli – S. Quadrelli “La bioética y de los comités hospitalarios de ética: una introducción” en: Revista Americana de Medicina Respiratoria (2011) 2, pp. 84-87.

2. ¿Qué podríamos encontrar, entonces, en la ética aristotélica centrada en la consideración de un hombre prudente (*hó phrónimos*) que permita justificar por mejores razones la inclusión de ciudadanos y, simultáneamente, abrir el horizonte de formación del conjunto de sus miembros en vistas de una participación éticamente competente en estos espacios políticos?

En este trabajo tendré en cuenta ciertas articulaciones conceptuales de la elaboración aristotélica del concepto de prudencia (*phrónesis*) o, dicho más puntualmente, tomaré en cuenta algunos aspectos antropológicos y epistemológicos de la concepción del hombre como hombre prudente (*phrónimos*), sin que ello conlleve una presentación de la completa teorización aristotélica de esta virtud dianoética⁷². Tampoco daré cuenta de los debates que el complejo libro VI de la *Ética a Nicómaco (EN)* ha generado entre los especialistas dedicados a evaluar esta teoría sobre el hombre prudente en su consistencia interna y/o en sus conexiones con los capítulos respectivos de *Ética a Eudemo* y de *Política*. Simplemente, intentaré retomar ciertos conceptos de la elaboración de la *phrónesis* en *EN VI* que, atendiendo a su articulación y enfoque, ofrecen a mi juicio buenas razones para elaborar ese perfil de ciudadano, de hombre público que se toma la vida en serio, que aspiramos a que participe en un comité hospitalario de ética, aquí y ahora.

3. Hay una pregunta en el corazón del *Gorgias* de Platón que se sigue de la tesis socrática que identifica conocimiento o ciencia teórica y virtud moral: Al momento de determinar criterios morales ¿quién se encuentra en la condición apropiada para hacerlo, cualquier de nosotros o un especialista (*technites*)?⁷³ Aristóteles retoma esta cuestión y la hace girar en su base misma: la concepción de saber que subyace a ella. Para el filósofo de Estagira el saber comprende una diferenciación interna entre conocimiento científico especializado y conocimiento práctico o ligado a la acción, de tal manera que la racionalidad se abre a modos de comprensión que están íntimamente comprometidos con la vida práctica y que, en cuanto tales, decantan una clara diferencia con la racionalidad demostrativa, es decir, científico-teórica. Esa diferencia al interior de la racionalidad humana está determinada, en primer lugar, por el tipo de asuntos de los que se ocupa uno y otro modo de saber. El saber teórico trata sobre lo universal y necesario; el práctico está comprometido con una condición humana atravesada por la contingencia, *lo que puede ser de otro modo que como es*, lo singular, el histórico y concreto *aquí y ahora* como centro de gravedad. Sin embargo, este modo de la racionalidad no puede, a su vez, sustraerse de cierta universalidad en la comprensión, imprescindible para evaluar acciones correctas o verdaderas en sentido práctico. En la perspectiva del hombre prudente las acciones moralmente relevantes articulan la vida moral en la medida en que esta no nos sobreviene sin más por el sólo conocimiento de lo que es considerado como bueno en sí, *i.e.* de principios morales. En esto la prudencia, como una cualificación de la parte racional del alma (*EN VI*, 1139a1ss), apunta a la vida buena a partir de las acciones elegidas como medios rectos para realizar un fin deseable. De manera previa a la elección de estas acciones, no interviene la capacidad de conocimiento científico o el conocimiento científico que tiene un hombre sino su capacidad “*calculativa o deliberativa*”, su *logistikón* (1139^a11-14). Elegir es el deseo de algo recto (de una acción recta) que supone la disposición para llevar a cabo una deliberación verdadera, es decir, supone un entendimiento y una verdad *prácticos* determinados por el anhelo de la realización concreta de una acción buena por medio de acciones buenas (1139^a22-25).

72- Para formulaciones de conjunto, véanse, por ejemplo, Höffe, O. *Aristoteles*. München, C.H.Beck, 1999; Guariglia, O. *La Ética en Aristóteles o la Moral de la Virtud*. Buenos Aires, EUDEBA, 1999. .

73- Cf. Grg. 500a-b.

Esta capacidad “*calculativa*” es necesaria como disposición racional previa a la elección de una acción buena, porque el que elige “*hacer bien las cosas*”, elige algo que no está resuelto ya o que se concreta sin más en el presente, sino que pone en juego algo “*futuro y posible*” (1139^a32ss; b6-9). En ese sentido, la acción sobre la que deliberamos define la naturaleza de la reflexión ética como razón práctica. La razón que mueve o produce algo (*tó poietón*) es la que apunta a *un fin relativo a algo y fin de algo* (1139b2-3). Así, la reflexión ética o práctica es una deliberación sobre la *práxis* (1139b3) que, en cuanto es ella misma una acción buena (*eupraxía*), constituye al mismo tiempo el fin del deseo y de la elección (1139b3-4; más adelante 1140b6-7). Esto implica que la deliberación del hombre prudente no consiste en la aplicación mecánica de un fin recto a un medio factible para que resulte recto también, sino que la deliberación prudencial requiere que se actualice la capacidad de *captar y comprender* (*noûs* y *sýnesis*) fines buenos como principios de un ámbito contingente. Por eso, la prudencia es una disposición racional que opera, por decir así, *en red* con otras disposiciones de la razón que están concernidas con lo contingente. Por otro lado, no le resulta fructífero articularse con disposiciones demostrativas a partir de principios “*eternos y necesarios*” (1139b32). Tampoco le sirve reflexionar a la manera de la técnica, puesto que las acciones humanas tienen una estructura recursiva, por la cual quien las ejecuta se hace mejor, haciéndolas. En ese sentido, la acción no es un producto enajenable del sujeto que la realiza (1140^a1ss), de tal manera que la acción implica al que delibera sobre ella en vistas de aconsejar a otro (un equipo de salud, por ejemplo). En esos términos, no hay un hombre prudente que sea, sin más, un espectador neutro de la acción de otro. La deliberación prudencial como evaluación práctica pone en juego la misma disposición racional (la prudencia) con la que se autoevalúa el que aconseja. Esto es parte de la diferencia que existe para Aristóteles entre ser bueno y tener conocimiento de lo bueno.

Asimismo, el hombre prudente juzga lo conveniente considerado no en relación con algún aspecto parcial de su vida sino recuperando la percepción de lo que significa vivir bien o lo que es bueno o provechoso en cuanto está tomado desde una perspectiva de conjunto (*tà sympéronta agathá*) (1140^a24-27). Quien delibera de este modo puede fijar de otra manera lo que es conveniente hacer aquí y ahora (1140b7-9).

Por otro lado, la deliberación prudencial puede tener, al menos, cierto alcance político, de tal manera que cuando el hombre prudente piensa lo que es bueno y conveniente lo hace en relación consigo mismo o con su grupo y, simultáneamente, pensando en los hombres en general comprendidos también en una determinada situación. En ese sentido, el juicio prudencial es un tipo de juicio que afirma lo que es conveniente para uno y para los otros, con lo cual queda, además, concernido con la verdad en su significado práctico. La referencia política que queda asumida en el juicio prudencial es otra señal clara del sentido práctico que connota esta clase de juicios.

Esta idea nos muestra también de qué manera hay que entender la deliberación práctica o cálculo y cómo queda establecido aquello que funge como principio de la acción, es decir, lo bueno y lo verdadero modulado según lo que es conveniente escoger *ahora* como curso de acción *para* todos aquellos que están vinculados entre sí en una situación determinada. Aristóteles nos remite a Pericles quién, como todos los que cumplen con esta clase de papeles en una sociedad, ve lo que es bueno “*para nosotros y para ellos*”, los hombres (1140b7-9). Como la desmesura es una amenaza moral para quienes tienen a su cargo tomar decisiones políticas, el juicio prudencial tiene que ir “*protegido*” por el autocontrol (*sophrosýne*) (1140b11-15).

Esta manera de juzgar sobre las acciones como medios para un fin bueno se orienta especialmente a partir de otra dimensión que está también puesta en juego aquí: *la previsión sobre la propia vida*. Frente a la imposibilidad de hacer juicios universales y necesarios en la esfera práctica, la capacidad de previsión sobre lo que es conveniente para sí mismo permite orientarnos en la búsqueda de lo que es conveniente para uno mismo y para los otros respecto de un estado de cosas que puede ser de otro modo que como es. Por eso, la salida de esta condición existencial-trágica (que, de acuerdo con P. Aubenque, Aristóteles asume en su *Ética*)⁷⁴, resulta de todos modos viable cuando se introduce un fin práctico *realizable* tanto para *estos* hombres como para uno mismo. Así, cabe también cierta deliberación sobre los fines en cuanto se busca “*el mayor bien práctico para el hombre*”. Lo bueno para los hombres con quienes estoy vinculado, en cuanto lo bueno es realizable mediante acciones singulares, aquí y ahora, no es universal sin más porque incluye un objeto de carácter singular y contingente en la concepción misma de lo que es bueno, *vgr*: lo bueno práctico. En cualquier caso, se lleva a cabo un cálculo donde lo que constituye un fin general se piensa de modo singular en la medida en que es pensado con vistas a su concreción mediante la acción, es decir, “*porque es práctico*” (1141b12-14). La búsqueda de lo conveniente para todos los implicados en una situación singular introduce otro componente cognoscitivo: Saber lo que le concierne a uno (y lo que no). En qué tiene sentido, es decir, en qué le resulta factible invertirse a sí mismo y en qué no (*perí diatribon*) (1142^a1-2).

Ahora bien, prudente no es aquel que sólo delibera, sino quien *delibera bien* (*euboulía*) sobre los medios o acciones a elegir en vistas de un fin (1142^a33-b2). Al respecto, importa que esta cualificación de la deliberación no sea confundida con el hecho de “*tener buen tino*”. Deliberar rectamente no garantiza de suyo que quien escoge, evite escoger acciones apropiadas en vista de fines dañinos. Para salvar el fin bueno en un contexto práctico, Aristóteles se decanta, en primer lugar, por una deliberación sobre lo conveniente mediante un ajuste en la deliberación que presta atención a las condiciones de singularidad en las que una acción se revela como buena, vale decir, *dónde, cómo, cuándo se actúa* (1142b26-28). A la vez que, por otro lado, cree imprescindible que la prudencia quede ligada a la comprensión (*gnóme* o *syggnomé*), que posibilita “*discernir recto respecto de lo que es equitativo*” y verdadero (1143^a19-24), y *confluya* con la inteligencia o *synesis* del hombre para quien comprender bien (*synetos* o *eu synetos*) constituye también discernir (*kritiké*); es decir, que estamos ante una disposición de la razón que puede captar intuitivamente los principios primeros y también las cosas contingentes (1143a25ss, a 27; a31-35; b1ss). Esta confluencia entre capacidades racionales ligadas a la vida práctica es un revalorización aristotélica de la sabiduría popular que, pre-reflexivamente, las asocia y que, de hecho, concibe al hombre prudente como un hombre equitativo y como un hombre inteligente o intuitivo).⁷⁵ En efecto, aquí está en juego contar con las condiciones intelectuales para percibir lo que es equitativo en las relaciones entre los hombres a fin de discernir la equidad particular en las relaciones entre personas que son buenas personas o que, por caridad hermenéutica, se presume que lo son. Acotemos que el fin normativo de la prudencia, por lo cual Aristóteles la califica como *epitaktike* (1143^a8-10), supone, en tanto fin práctico, reflexión o discernimiento e intuición o inteligencia (*synesis*) (1143^a27). Así pues, el fin normativo no puede ser concebido, sin más, como un principio primero universal y necesario, sino como un principio primero y modulado en dirección a una acción *apropiada* a la que cabe ver como una acción buena en tanto que resulta de un juicio prudencial. Tal juicio nos muestra la diferencia entre una

74- Cf. Aubenque, P. La prudencia... op. cit.

75- Ibid. p. 171.

verdad propia de los asuntos humanos que no se confunde con la de las cosas demostrables. En ese sentido, hay que decir también que esta clase de juicios prácticos tiene valor moral porque, como dice Aubenque, conoce los límites del conocimiento científico. Con lo cual, lo verdadero no se constriñe a lo demostrable sino que se abre un campo de complejidad que comprende los límites y las posibilidades de cada caso.

Este planteo donde la racionalidad práctica comporta junto a la diversidad de disposiciones racionales, la confluencia entre ellas revela, además, una visión de la prudencia como parte de lo que Aristóteles denomina “*virtud total*”, es decir, una unidad de virtudes que son necesarias para la vida buena. El concepto de virtud total amalgama virtudes morales con disposiciones intelectuales excelentes para obrar en un mundo atravesado por lo contingente y donde resulta determinante la singularidad de las relaciones humanas. Así, desde esta representación de la existencia humana, nadie es prudente sin ser bueno ni puede ser bueno sin prudencia (1144^a35-36).

En la medida en que podamos rescatar el carácter de racionalidad compleja, esto es, práctica, situada, singularizada, conciente de sus límites y de los límites de una verdad demostrable y dependiente de lo que es moralmente bueno y asociada a la equidad en una comunidad política de buenas personas, la teoría aristotélica de la prudencia puede ofrecernos buenas razones para fundar un perfil de comité hospitalario de ética abierto a la inclusión de buenos ciudadanos y de especialistas capaces de referirse a un contexto de praxis médica determinado donde incide un conocimiento científico en expansión y reformulación creciente así como conveniencias políticas y económicas no siempre compatibles con los estados de padecimiento físico y moral de los pacientes, entre otras cosas.

BIBLIOGRAFÍA

- Araujo, M. – Marías, J. *Ética a Nicómaco*. Ed. griego-español. Madrid, 1999.
- Aubenque, P. *La prudencia en Aristóteles*. Buenos Aires, Las Cuarenta, 2010.
- Beca, J.P.–Kottow, M. “Orientaciones para comités de ética hospitalaria”. Serie Documentos. Programa Regional de Bioética de la OPS-OMS, 1996.
- Bübner, R. “Aristóteles y la filosofía práctica de nuestros días” en: Cassin, B. *Nuestros griegos y sus modernos*. Buenos Aires, Manantial, 1997.
- Cantó-Sperber, M. *Diccionario de Ética y Filosofía Moral*. México, FCE, 2011.
- Cassin, B. *Nuestros griegos y sus modernos*. Buenos Aires, Manantial, 1997.
- Guariglia, O. *La ética en Aristóteles o la moral de la virtud*. Buenos Aires, Eudeba, 1997.
- Höffe, O. *Aristoteles*. München, C.H.Beck, 1999.
- Langlois, A. “Comités de Ética” en: M. Cantó-Sperber, *Diccionario de Ética y Filosofía Moral*, FCE, México, 2011.
- Moulin, M. (ed.) *Contrôler la science*, Paris, 1995.
- Pallí Bonet, J., *Aristóteles. Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Madrid, Gredos, 1988.
- Platón. *Diálogos II. Gorgias. Menéxeno. Eutidemo. Menón. Crátilo*. Madrid: Gredos, 2007.
- Tealdi J. C. “Comités hospitalarios de ética”, en: *Diccionario Latinoamericano de Bioética*. Bogotá, Unesco-Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- Tealdi, J.C. – Mainetti, J. A. “Los Comités Hospitalarios de Ética”, en: *Bol. Of Sanit Panam*. 108. Washington, O.P.S. OMS, 1990, pp. 431-438.

El lugar de la materia en la definición de la sustancia compuesta (Aristóteles, *Metaph.* VII 10-11)

Marcelo Barrionuevo-Chebel

UNSE

1. Lo que llamamos problema de la definición de las sustancias compuestas de materia y forma consiste, fundamentalmente, en el problema de la unidad de la definición del compuesto sustancial que para Aristóteles está ligado al lugar de la materia en dicha definición. Su estudio en el contexto de la teoría aristotélica de la sustancia se encuentra especialmente concentrado en *Metaph.* VII 10-11. Estos capítulos, sin embargo, tienen como antecedente dos direcciones que toma la investigación sobre la sustancia, a saber, *Metaph.* VII 4-5 y VII 7, que, a nuestro juicio, se revelan aquí en su compatibilidad. Al considerar Aristóteles en *Metaph.* VII 4-5 que una definición en sentido estricto es el enunciado de la forma o esencia de una cosa, en la medida en que esta es algo determinado por sí mismo (*ti*) (1030^a3), primero y uno en sentido prioritario (1028^a30-31; 1030b4-7), a las composiciones de materia y forma, los denominados “*syndeduásmena*” del tipo de “ñata” o, en general, a los *syntheta* (como por ejemplo, “hombre blanco”), sólo les corresponden definiciones de modo derivado, puesto que no puede decirse que sean algo por sí mismos (1029b22-1030^a3), en el sentido estricto en que “por sí” expresa la esencia; en su lugar, de ellos se podrá decir que tienen una esencia “con matices y reservas” (1030^a30-31).

Por su parte, *Metaph.* VII 7-9, una sección que se ocupa de las cosas o resultados de la generación, *i.e. tà gignómena*, introduce en el contexto de este estudio sobre la sustancia, una cuestión. Todo aquello que resulta generado y en lo que la materia constituye su “*ex hoû*” que, a su vez, deviene parte inmanente de la cosa (1032b32-1033^a1), ¿tiene una definición que haga mención de sus partes materiales (1033^a2)? El planteo que hace *Metaph.* VII 7 acerca de una manera de *denominar a las cosas generadas* mencionando, en cierto modo, su materia, ofrece una pista nueva a una teoría que, *prima facie*, parece descartar por completo toda ocurrencia de la materia en la definición de una sustancia.

En tanto, *Metaph.* VII 10-11 se presenta como un momento central en el estudio del tema donde Aristóteles atiende a una primera cuestión: ¿se incluye el enunciado de las partes en el enunciado del todo compuesto? El planteo así formulado corre el riesgo de ser entendido de un modo tal que vuelva inviable reconocer la unidad de la definición de las sustancias compuestas. En vista de este riesgo, Aristóteles señalará que aquello a lo que llama *partes*

de la forma (*eídos* o *lógos*), serán ciertamente las partes del enunciado (*lógos*) por el cual se define el todo; mientras que la materia o las partes materiales, en tanto sean tomadas por sí mismas, no entran en dicha definición (1035^a8-9).

Para moderar lo que podría leerse como una tendencia platonizante en la concepción de la definición de la sustancia, Aristóteles sostendrá que, si bien la definición es de algo que tiene unidad, ‘*uno*’ se dice de muchas maneras e incluirá una versión de lo que entiende por definición para el caso focal de lo que es uno y ser y otra para los casos derivados. En *Metaph.* VII 10-11, el filósofo recoge, en definitiva, las dos direcciones que mencionábamos (*i.e.* VII 4-5 y VII 7) para elaborar el problema de la definición de las sustancias compuestas a partir de la pregunta por el lugar de la materia en tal definición y propondrá una nueva formulación para el planteo canónico que encontramos, fundamentalmente, en *Metaph.* VII 4-5.

2. *Metaph.* VII 10: En qué sentido la materia *no es* una parte de la definición (1034b20-1035b3).

En VII 10, Aristóteles sostiene que la definición es un enunciado articulado en partes (*i.e.* género y diferencia) y, dado que existe una correspondencia del enunciado a la cosa que se cumplirá del mismo modo cuando se trate de las partes en que se articula el enunciado con relación a las partes de la cosa, Aristóteles se pregunta si el enunciado de las partes se incluye en el enunciado del todo o no (1034b20-28) y profundiza la dificultad preguntándose, en tal caso, si la parte es *anterior* al todo (1034b28-32).

La dificultad apunta a la posibilidad de que por medio del enunciado de una parte se pueda definir el todo. Y, si bien no hay una decisión *a priori* respecto del enunciado de qué partes se trata, es evidente que la decisión tomada en *Metaph.* VII 4-5, focaliza la definición en sentido estricto en el enunciado de la esencia de la cosa (*tò tì ên êînai*), *i.e.* en el de su forma. En VII 10-11, en tanto, la forma entendida como aquello que se expresa en un enunciado, puede considerarse, además, articulada en “partes” entendidas como “partes del enunciado de la forma” (1035^a3-4). Sin embargo, si se revisan los casos del círculo y de la sílaba allí citados, los enunciados de sus partes, segmentos y letras, aparecen, en un caso, incluidos en la definición del todo y en el otro, no. En el primero, el énfasis está puesto en el enunciado del todo. El enunciado del círculo no contiene el de sus partes, los segmentos, sino que el enunciado de los segmentos contiene el del círculo, de tal manera que el todo es *anterior* lógica y, presumiblemente, ontológicamente también, a las partes en que se divide.⁷⁶ El todo es capaz de existir independientemente de sus partes, al menos de aquellas que no entran en su definición y que se definen por referencia a él (1034b28-32). Pero, ¿por qué el enunciado de las letras (partes) se incluye en el de la sílaba (todo)?

Desde nuestro punto de vista, estos ejemplos presentados como opuestos, son un recurso estratégico para remarcar que aquello que es parte de la definición del todo no puede tomarse como si fuera una parte más del compuesto, de tal manera que la parte que entra en la definición cuente con el margen necesario para ser considerada también como ontológicamente anterior.⁷⁷

76- Esto es así en el caso de un todo genuinamente sustancial o bien de un todo que no se genera por una mera composición aditiva de partes: En la diferencia está ya contenido el género, es decir, toda la definición puede verse como equivalente a la diferencia o como contenida en ella. La sílaba es un caso de compuesto aditivo, no de una genuina unidad orgánica.

77- Dice Aristóteles: [1] “Así pues, el enunciado de tales partes se incluirá en el enunciado de algunas cosas (*tôi*), pero en el de otras no se debe incluir, esto es así, cuando se trata del enunciado de la cosa en la que está

En el caso de la sílaba, las letras son esas partes en las que la forma se descompone como en sus principios, definiéndose por ellos. Mientras que, los segmentos son aquellas partes cuyos enunciados *obligatoriamente no* se incluyen en la definición del todo (1035^a22-23) aunque el círculo se descompone en ellos.⁷⁸ Esta cláusula es central en el análisis de la dificultad de VII 10 porque introduce un criterio para diferenciar sentidos de ‘*parte*’, uno, a partir de la clase de compuesto que *se define por* ella [1] y, dos, en relación con el compuesto que *se compone de* ella [3], mostrando de tal manera que no es suficiente que algo se divida en partes, para que la parte sea incluida en su enunciado.⁷⁹ (Los segmentos se caracterizan como partes en el sentido de materia, *i.e.* aquello en lo que el compuesto se descompone, que no ingresa en su definición [3], mientras que las letras se caracterizan como *partes de las que se compone el enunciado de la forma* en la definición de la sílaba.

Aristóteles apunta a romper una simetría inicial entre el plano de la definición al que pertenecen las partes de la forma y el plano del compuesto (particular y universal) al que pertenecen las partes materiales, para desarticular una correspondencia directa entre las partes del enunciado y las partes de la cosa (1034b21-22). De esta manera pone de relieve que las partes que comprenden la forma no tienen el mismo estatuto lógico y ontológico de las partes materiales de un compuesto, partes que tomadas analíticamente *qua* materia o como algo material (*tó hylikón*) no se pueden enunciar (1035^a7-9).⁸⁰ El énfasis que se encuentra aquí revela una preocupación aristotélica: el estatuto ontológico de la materia *qua* materia bajo la eventual tendencia a una representación desorientada de ella inducida por el ejemplo de los artefactos. La posición aristotélica al respecto es la siguiente:⁸¹ a) por una parte, los elementos materiales en los que algo se descompone, no pueden ser “*partes ni principios de la forma*” porque la forma no se genera ni se corrompe;⁸² b) Por otra, las partes en que se corrompe un compuesto sobreviven como ítems identificables por sí mismos, *i.e.* el barro en que se corrompe la estatua de barro, el bronce de la esfera de bronce y,

co-incluida la materia” (syneilemménou). (1035a22-23) [2] Por eso, en efecto, algunas cosas tienen como principios los elementos en que se descomponen, otras, no. (a24-25) [3] Así pues, todas las cosas que son compuestas –como lo ñato y el círculo de bronce– tienen materia y forma, y se descomponen en éstas, y la materia es una parte de ellas. (...)” (1035^a25-27). La traducción de los pasajes pertenece a Tomás Calvo, Aristóteles. *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994, con algunas modificaciones nuestras.

78- Cf. 1035a22-23. Sigo el sentido de la traducción y la interpretación del pasaje sugerida por Frede, M.–Patzig, G., Aristoteles “*Metaphysik Z*”. München, 1988. Bd. I, p. 93: “Bei manchen Dingen wird also die Formel von Teilen von dieser Art (in ihrer Formel) enthalten sein, bei anderen dagegen darf sie nicht enthalten sein, es sei denn, es handle sich um die Formel einer Sache, bei der die Materie miteinbezogen ist. Las líneas 1035^a22-23 constituyen un pasaje particularmente discutible de *Metaph. VII 10* desde su misma fijación textual. Aristóteles indica la condición de acuerdo con la cual el enunciado de “tales partes” se incluye en la definición de ciertos objetos. Cf. Frede, M.–Patzig, G., Aristoteles “*Metaphysik Z*”...op.cit. Bd.II, pp. 178-180 y Ross en: *Aristotle, Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press 1997 = 1924, vol. II ad loc. p. 198.

79- Cf. Frede, M.–Patzig, G., *Ibid.* p. 180-181.

80- La asimetría señalada muestra que, cuando se considera el plano de la definición, comparece la forma por la que el todo se define (1035^a6-9), en tanto que, cuando se considera el plano de la (des)composición, es el todo el que comparece como un compuesto (sýnolon [1035^a21]) con relación a sus elementos materiales considerados como partes y principios suyos, pero no de su definición (1035^a25-27 y a30-31).

81- Cf. 1035^a30-34.

82- *Metaph. VII 10* toma esta representación de la materia directamente de la investigación física de *Metaph. VII 7-9* y del símil con el proceso de curación que se plantea desde la perspectiva descripta en 1032b19-30 y en el que se enfatiza el papel de la materia en contextos de hechos accidentales. En cualquier caso, Aristóteles pone, al mismo tiempo de relieve, el papel de la forma o esencia entendida como “sustancia sin materia” (1032^a32-b14). Así, en las cosas que están sujetas a generación y corrupción (como las cosas naturales), la materia es necesariamente “*ex hoú*” y parte inmanente del compuesto (VII 7 1032b30-33), en tanto que la forma es aquello que se produce en la materia (VII 8, 1034^a5-7) sin estar sujeta ella misma a procesos de este tipo (generación y corrupción) (VII 8 1033b5-7).

temporalmente, la carne y los huesos en que se descompone Calías (1035^a30-34), sin que por eso sea partes de la forma (1035^a17-21) ni materia tomada como algo determinado. Lo que se separa en la descomposición es, indefectiblemente, un compuesto de materia y forma que está en condiciones de actuar como materia de otro. En ese sentido, lo que *denominamos* materia próxima es algo que no se define por sí mismo. La materia es, en todo caso, algo en potencia. El caso discutible lo ofrecen las partes la carne y los huesos, pero queda claro que la posición aristotélica asume que todo lo que oficia de materia no puede ser parte de la forma porque no es un *tòde ti* en el sentido en que lo es la forma y esencia de una cosa.⁸³ Si se quisiera captar el comportamiento de la materia en la estructura de una sustancia compuesta, funcionaría cierta analogía -en el plano de los enunciados- con la composición de sustrato y afecciones accidentales. La materia próxima se asemejaría a una afección accidental, por sí misma indeterminada y determinable en relación con la forma como lo es el accidente en relación con su sujeto.⁸⁴

Metaph. VII 10 tiene que moderar dos fuerzas que tienden a divergir y extremarse. En el plano lógico, el enunciado de la forma como definición del compuesto sustancial, y en el plano del compuesto, la materia como ítem potencialmente independizable; sobre todo, porque no es fácil negarle a la materia constitutiva de la cosa un lugar en su definición esencial.

3. Por qué la definición de la sustancia compuesta es de la forma (*Metaph.* VII 10, 1035b3-27)

En la definición del todo no está contenido el enunciado de las partes materiales. Los enunciados que entran en la definición del compuesto son sólo aquellos que corresponden a la parte que está en condiciones de dar cuenta del todo. En esa situación sólo se encuentra la forma; y para que esta decisión se justifique adecuadamente, Aristóteles echa mano de los recursos criteriológicos de antero-posterioridad (*próteron-hýsteron*).⁸⁵ Sobre esta base, aquello que es capaz de ser anterior según la definición (*tôi logôi*) y anterior según el ser (*tôi eînai*) respecto de todo lo demás puede definir la sustancia compuesta.⁸⁶

En efecto, en relación directa con el contexto de una investigación sobre la esencia propuesto en *Metaph.* VII 4-6, pero también con VII 7, la teoría de la definición (1) tendrá que mostrar por qué la definición es *de lo universal y de las partes de la forma* (1035b33-1036^a1) y (2) justificar por qué *no hay* definición del compuesto particular ni de “un cierto compuesto de tal forma y de tal materia en general”.

83- Cf. *Metaph.* VIII 1, donde se refiere a la materia como “*tòde ti*” en potencia.

84- Cf. *Metaph.* IX 7, 1049b1-2.

85- La distinción de estos dos sentidos de anterioridad se encuentra en *Metaph.* VII 10, 1034b31. Su empleo sigue la descripción que remite, especialmente, a *Metaph.* VII 1, 1028^a31-b3. ¿Por qué Aristóteles menciona también la prioridad en el ser (su capacidad para existir independientemente) respecto de lo que es anterior en la definición? Tal vez como un modo de justificar que, no son todas las partes de una cosa las que resultan prior al todo, sino sólo aquellas a las que ya se les puede atribuir una prioridad *logôi*. Mediante la prioridad en el ser se puede fundar últimamente qué puede valer como prioritario en la definición. Las partes anteriores de la definición son aquellas que muestran un ser propio (cf. Mesch, W., “Die Teile der Definition” en: C. Rapp (ed.) *Aristoteles Metaphysik. Die Substanzbücher* (Z, H, Th). Berlin, Akademie, 1996, pp. 144-145). Por lo demás, debemos observar que, en el plano de la sustancia, Aristóteles considera que la prioridad lógica y epistemológica son modos de prioridad que se añaden a lo que es ontológica o fundamentalmente anterior. De manera diferente ocurre cuando el contexto del planteo es el de las entidades accidentales.

86- Un ejemplo de esto se ofrece en 1035b14-16, donde el alma de los animales, que es ousía del compuesto, se identifica, a la vez, como ousía según la definición (ousía *katà tón lógon*) y como forma y esencia de tal clase de cuerpo.

(1) Para explicar lo primero, Aristóteles apela a la prioridad de la forma como *ousía* del compuesto y reconstruye el plexo completo de relaciones de antero-posterioridad que se da entre las partes en el sentido de la forma, el todo y las partes materiales según la definición (*lógoi*) y según el ser (*toi eínai*).⁸⁷ (i) En lo que concierne a las partes en que un enunciado se divide (*hósa tou lógou mére*), el género y las diferencias, hay prioridad lógica de todas ellas con respecto a la especie que definen; en tanto que la diferencia última sería simultánea a la especie.⁸⁸ Ahora, si se considera aquello que se menciona en una definición divisible en partes (*lógos*), el enunciado del todo no se define por medio del enunciado de las partes materiales. Sino que la definición de éstas se consigue por medio del enunciado del todo (1035b4-11). Se da, entonces, una prioridad *lógoi* que permite identificar la prioridad *tói eínai* que la fundamenta (1034b31-32) y justificar la tesis según la cual las partes materiales carecen de capacidad para definir el todo en la medida en que existen en dependencia de él, *i.e.* como *posteriores* al compuesto (1035b11-12). (ii) Cuando se considera las partes del enunciado (*hósa hos tou lógou*), entendidas como partes de la “*ousía katà tón lógon*” (1035b13-14), la forma es anterior. Pero, en cualquier caso, la forma es anterior en relación con las partes materiales y el compuesto de tales partes y corre simétricamente con la prioridad lógica (género-diferencia) en cuanto la forma se identifica con la diferencia última. Para mostrar la prioridad de la forma, Aristóteles analiza el caso de los seres animados (1035b13-20). El alma como sustancia (*ousía*) de los animales (y sustancia *según la definición*) es *la forma y la esencia de tal tipo de cuerpo animado*. (1035b14-ss). Mientras que, por una parte, es esencia (*ousía*) del cuerpo, el cuerpo es respecto de ella un determinado tipo de cuerpo, no una materia sin más. De acuerdo con esto, la definición de *cada una* de las partes orgánicas del animal *no se formula sin referir su función, la cual no es posible que se realice (hypárchei) sin percepción (aisthéseos), vgr. sin el alma sensitiva como principio y forma de tal órgano*. El alma sensitiva resulta, así, anterior en sentido lógico (*lógoi*) y ontológico (*tói eínai*) a cada una de las partes materiales *en cuanto partes del todo animado* que fungen como aquello sin lo cual no (*ouk áneu*) es posible que algo se actualice y se defina (1035b16-18). La operación actualiza la *potencia* del órgano pero *no sin presuponer* la *potencia* del alma. En ese sentido, el alma se presenta como la *forma* del órgano que determina causalmente la realización de su función (es así, *principio o causa eficiente*). La prioridad la tiene el alma (en un sentido ontológico-causal) respecto de cada uno de los órganos de un cuerpo animado (*DA II 4, 415b15-21*). De la prioridad lógico-ontológica del alma respecto de las partes del cuerpo animado, Aristóteles concluye, además, que las partes del alma son –todas o algunas– lógicamente anteriores al compuesto animal (entendido como un universal compuesto),⁸⁹ lo

87- Dado que se aplica a la forma, este último sentido de anterioridad no se refiere, a la capacidad para existir de manera separada o independiente respecto de la materia y del compuesto.

88- Cf. Ross en: Aristotle, *Metaphysics*, op.cit. vol. II ad 1035b5, p.198.

89- Ross entiende que se trata aquí de la prioridad de los elementos de la forma, distintos de la diferencia última, que son prior respecto del “universal de materia y forma” (*lógos enylós*) y de la forma; mientras que la diferencia última es simultánea a ambos y remite a 1035b5 donde se interpreta que la diferencia última no es ni prior ni posterior con respecto a la especie, mientras que las otras partes del enunciado son prior a la especie (cf. Ross, en: Aristotle, *Metaphysics*, op.cit. vol. II ad 1035b19 p. 198). Frede y Patzig (observan que no hay un tratamiento de la relación de prioridad entre las partes del alma y el alma. Desde nuestro punto de vista, si se considera la relación de prioridad entre las partes del alma como partes de la definición respecto del alma como especie, es un error desplazar lo que se concluye de allí al caso particular. Frede y Patzig plantean que las partes del alma son anteriores [*lógoi*] a las partes del cuerpo y al compuesto universal; y las partes del alma particular, al compuesto particular. El error para Frede y Patzig se elimina considerando que la anterioridad de las partes del alma a las partes del cuerpo se sigue también respecto del compuesto. Sin pronunciarse sobre si todas o algunas partes de la forma son las que resultan anteriores. Cf. Frede, M.–Patzig, G., Aristoteles “*Metaphysik Z*”... op.cit. Bd. II p. 185.

cual se sigue de la prioridad ontológica de las partes del alma de un compuesto particular respecto de esta totalidad particular (1035b18-20). (iii) Las partes corporales (el cuerpo y sus partes) (1035b20-25), en tanto, son *posteriores* a la sustancia (alma) debido a que un órgano cumple determinada función *porque* es una parte que está animada y se define, en consecuencia, como parte en relación con el alma. Ahora bien, el cuerpo y sus partes se describen como aquello en lo que se descompone el compuesto, no la forma o esencia. Este punto de vista permite establecer que las partes materiales se definen y existen con relación a la forma, *posteriores* a la forma, y no pueden describirse de modo autónomo. Por eso, sólo en un sentido intuitivo, se puede afirmar que la materia (orgánica, animada)⁹⁰ preexiste a lo generado y, como tal, es anterior. Por eso también el cadáver es cuerpo por homonimia en un sentido no-accidental, ya que mantiene cierta dependencia con la forma originaria del cuerpo vivo.⁹¹

Por lo demás, cabe que existan partes del cuerpo que no son anteriores ni posteriores sino *simultáneas* al todo (corazón o cerebro) (1035b25-27). La simultaneidad con el todo implica que, si bien estas partes no existen separadas de él, la existencia del todo depende de que ellas existan; su corrupción arrastraría, simultáneamente (*háma*), la corrupción de la totalidad.⁹²

(2) Sobre este presupuesto, Aristóteles puede afirmar que una parte pertenecerá a la forma o al compuesto de forma y de materia, pero que en la definición sólo caben los enunciados de las partes de la forma, que es sustancia, y que en este plano lógico, se identifica con lo universal.⁹³ Ahora bien, Aristóteles se refiere a la constitución ontológica de ambas clases de compuestos (universal y particular, hombre y Sócrates) en cuanto tiene que demarcar cuál es el objeto de la definición⁹⁴ y en cuanto quiere dejar en claro acerca de qué *no* cabe que haya definición y ni puede pensarse una definición en sentido estricto. En lo que respecta a la primera cuestión, el compuesto universal es tomado como termino común, no como sustancia, y es lo que se refiere al compuesto de materia última (1035b29). En lo que respecta a la segunda cuestión, no hay definición del compuesto particular, porque la materia es *agnostón kath' hautén* (1036^a5)⁹⁵. Lo dicho obra en la defensa de un concepto de definición que se sujeta al universal, pero no que constituye una generalización de los términos del compuesto universal. Por eso el énfasis en llamar a la generalización “*sýnolon tí*” para marcar el sentido sintético que la caracteriza en contraste con la unidad de la definición.

La definición no es un enunciado que logre capturar la singularidad de un compuesto particular de materia y forma. Sin embargo, hay definición de un particular en cuanto es miembro de una clase (1036^a7-8). En ese sentido, se dice que el enunciado de la definición es el del universal que expresa la forma (1036^a1-2). De acuerdo con estos términos se puede diseñar una salida a la dificultad siguiente: por un lado, el compuesto particular es sustancia, pero no es objeto de la definición a no ser en cuanto miembro de una especie, vale decir, por su forma específica. Por otro, el compuesto universal es un término común, pero no sustancia y la definición no habla de términos. Sólo cabe esperar que la forma, *ousía* reconocible en relación con una clase, sea aquello que se define de una cosa compuesta porque logra

90- Cf. DA II 1, 412b25-26.

91- Cf. 1035b10-20.

92- Cf. PA II 1, 647^a25-33; GA II 6, 743b25-26.

93- Cf. 1035b27-1036^a12.

94- El primer tema se trata en relación con el segundo. Cf. Frede, M.–Patzig, G., Aristoteles “Metaphysik Z”... op.cit. Bd. II, pp. 189-191.

95- Cf. 1035b30-31; 1036a2-5.

identificarse nuclearmente con ella.⁹⁶ La materia, en tanto, considerada por sí misma es incognoscible (ágnoston kath'hautén) (1036^a8-9) y, finalmente, indeterminada por sí misma (aóriston) (VII 11, 1037^a27).

Dicho esto, no quedan serias dudas sobre la prioridad de la forma. Ahora bien, ¿significa eso que la definición metafísica de las sustancias compuestas *no debe* incluir la materia, tal y como se plantea en VII 10, 1035^a22-25, asimilándose al caso del círculo y los segmentos?

Una vez considerada la materia como aquello que preexiste a la generación (ék tinos/ ex hoû) y deviene parte de lo generado, Aristóteles se pregunta en *Metaph.* VII 7 si “*es también <la materia> una de las partes de su definición.*” (1033^a1-2). Del delicado análisis del problema en el campo de las sustancias generadas, voy a consignar un aspecto de su desarrollo concernido con el plano de la enunciación.

Como en otras ocasiones, Aristóteles encuentra en el campo de las expresiones una instancia donde es posible “ver” más adecuadamente el lugar de la materia en relación con la generación y su permanencia en lo generado. En las líneas 1033^a5-23, Aristóteles observa de qué manera las cosas generadas, especialmente, las sustancias, se denominan también por la materia a partir de la que se generan y detecta que eso ocurre con una variante clave en su forma de enunciación. No se enuncia lo generado como si fuera “*tal*” materia (ekeînon), en nominativo, sino “*de tal*” materia (ekeíninon), en genitivo (1033^a6-7). Por ejemplo, en “*círculo de bronce*” (*ho chalkoûs kýklos*) (1033^a4-5) se apela a un genitivo como derivado del nominativo “*chalkós*” (1033^a8). El círculo no es bronce, sino ‘de bronce’. También se recurre a una forma adjetiva del tipo de ‘*plínthine*’ que deriva de ‘*plínthoi*’ (1033^a16-19), la casa no se dice “ladrillo” sino “de ladrillos”. Según M. Ferejohn, este planteo constituye un caso de derivación paronímica que sólo se propone considerar la materia como lo que permite distinguir un factor del compuesto de otro.⁹⁷ Coincido parcialmente con él, porque creo que esta formación lingüística tiene buena apoyatura en la estrategia lógico-semántica de antero-posterioridad que presenta luego en VII 10 y, fundamentalmente, en la variante novedosa que introduce en la definición de sustancias compuesta en VII 11.

Expresiones derivadas paronímicamente del caso nominativo significan de una manera bastante ajustada el estatuto de la materia en las cosas generadas (“*cambiar y no permanecer como era*” y “*llegar a ser algo*” 1033^a20-23),⁹⁸ y, desde el plano de la denominación del resultado, pueden orientar la construcción de definiciones de las sustancias sensibles. En efecto, la materia que se expresa de este modo, comparece como una especificación del nominativo que da cuenta de una *condición necesaria* para la enunciación de una clase círculos, pero no de un ítem separado.

Sin embargo, este nivel de análisis no alcanza si se quiere superar un modelo de definición de sustancias compuestas orientado por el caso de ‘*tó simón*’ (ñata). De todas maneras, el planteo de *Metaph.* VII 7, con sus limitaciones, saca a luz el estatuto ontológico de la materia próxima (*en tòi lógoi tén hýlen*) (1033^a5), así como un modo posible de mencionarla en el

96- Este punto de vista centrado en la forma como esencia de la cosa compuesta (particular) es el que permitiría una salida al dilema fundamental que se teje en torno a la ousía en *Metaph.* VII. Ser sustancia es ser algo determinado y definible. Pero, algo determinado es un particular; del cual no hay definición. Algo definible, en tanto, es el universal, pero no es ousía. La forma como algo determinado que, al mismo tiempo, se identifica con el universal puede constituir una respuesta. Cf. Rapp, C, *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher* (Z, H, Th). Berlin, Akademie, 1996..

97- Cf. Ferejohn, M., “The Definition of Generated Composites in Aristotle’s *Metaphysics*” en: Scaltsas, T-Charles, D. – Gill, M-L. (eds.), *Unity...* p. 302.

98- *Ibid.* p. 308.

enunciado del compuesto; mientras que, por otro lado, provoca la interrogación sobre la relación que tiene la esencia con la materia próxima. Aparece entonces una tesis central para VII 10-11: la esencia de un compuesto es una *forma inmanente* al mismo (1037^a21-b7).

4. La teoría de la definición en *Metaph.* VII 11: Definir un *hékaston* del tipo de los seres vivos.

Para poner de relieve, en un escenario metafísico, las partes materiales de un compuesto particular, de un *hékaston*, como *aquello sin lo cual no* es posible definirlo (explorando alguna manera de mencionar esta *condición* en la definición), no es suficiente detectar que una forma se *manifiesta siempre* en las partes materiales llegando a ser imposible separarlas conceptualmente. A su vez, establecer la distinción entre materia y forma que sea apropiada a un compuesto sustancial, resulta clave para una propuesta que, sin desechar el planteo canónico de *Metaph.* VII 4 sobre la definición en sentido propio, cree que es imprescindible introducir alguna variación en la estructura de la fórmula, de tal suerte que sea posible salvar el lugar de la materia de un compuesto en la definición de su forma, sin caer por ello en un enunciado por adición (más propio de una generalización a partir de los componentes particulares) ni en una reducción univocista, ni tampoco resolver el asunto identificando tendencialmente una colección de “diferencias” con la última de las diferencias del género, como parecería sugerir *Metaph.* VII 12.

Aristóteles presenta en VII 10 tres posibles modos de vinculación entre materia y forma de un *hékaston*: uno extrínseco, otro exclusivo y un tercero que es intrínseco y necesario, ilustrados por el caso de los artefactos (1036^a33), el de los objetos matemáticos (cuando los círculos observados se dan todos exclusivamente en bronce y no se tiene registro de otro material que reciba tal forma) (1036b1) y el de los seres vivos. Este último representa el caso crítico que conduce a la modulación buscada por una teoría de la definición (metafísica) de las sustancias compuestas. La relación intrínseca entre materia y forma presenta aquí una dificultad, a saber, cierta deficiencia en la distinción conceptual que tiene que conservarse entre ambos términos. Esta limitación vuelve imposible generar una definición adecuada de la cosa. La “imposibilidad de separar la forma” (*adynatoûmen chorísai*) (1036b5-7) lleva a errores como los que Aristóteles atribuye aquí a Sócrates el Joven: La materia “entra” en la definición porque se “confunde” con la forma, como ocurre en el caso de la línea con respecto al círculo o al triángulo. Esta tendencia a matematizar un compuesto como los seres vivos, elimina la materia de la composición (la forma puede existir sin este tipo específico de materia) (1036^a31-34) y, al hacerlo, barre con una propiedad inherente a lo sensible: el movimiento. Sin movimiento, sostiene Aristóteles no puede definirse la estructura ontológica del hombre (*áneu kinéseos ouk éstin horísasthai*) (1036b29). La réplica aristotélica (1036^a28-32), en tanto, apunta a encontrar un modo de *cualificación* del vínculo intrínseco entre materia y forma que se espeje en el enunciado definicional.

Tomando como antecedente las relaciones de antero-posterioridad de VII 10, en VII 11 se reporta el vínculo complejo de la estructura ontológica de un viviente entre totalidad, principio inmanente de la vida y partes materiales específicas del conjunto al que se atribuyen y fuera del cual no existen. En esta línea, a dos cosas debemos prestar atención en el plano de la definición: *no* puede definirse una sustancia compuesta (*hékaston*) creando la impresión falsa de que es capaz de existir sin una propiedad esencial, por ejemplo, el hombre *sin* movimiento (*áneu kinéseos ouk éstin horísasthai*) (1036b29). Y, en la medida en que el movimiento es el que ejecutan sus órganos, sin el presupuesto de que sus operaciones *no se dan sin* (*oud’áneu*) las partes constituidas de cierto modo (*tôn merôn echónton pós*) (b29-

30).⁹⁹ De dos cosas es preciso tomar nota antes de introducir la propuesta de una definición modulada según el caso de los seres vivos, a saber, la materia de la que se habla es una materia “adecuada” a la forma inmanente y las partes materiales se conciben como tales contra un holismo de fondo, el todo de un ser vivo, para el caso.

Ahora bien, la definición del animal que no hace abstracción del presupuesto ontológico del movimiento y de las partes materiales *dispuestas de cierto modo* puede contar con ellas en términos de un supuesto que, en cuanto tal, no necesita estar referido explícitamente en la definición; de tal suerte que cada vez que la definición explicita la forma, deja indefectiblemente connotada la realidad completa, material y dinámica de la cosa compuesta a la que esa forma pertenece y respecto de la cual es *anterior*.

5. La posición de Aristóteles en el sumario de *Metaph.* VII 11 (1037^a21-b7)

La posición de Aristóteles que bosquejamos gana precisión en el sumario de VII 11. Allí sostiene que no hay definición, si el enunciado se toma “*con la materia*”; mientras que sí la hay, cuando la materia queda formulada *en relación con la sustancia primera* (*katà tèn próten ousían*) (1037^a27-30). Por otro lado, la forma de la que aquí se habla es la forma inmanente a una materia (*he gàr ousía estì tò eîdos tò enón*) (1037^a29). Así pues, ¿cómo entender, por ejemplo, que el enunciado del alma sea la definición del hombre y hacer con ello justicia a lo definido? En la línea 1037^a28, Aristóteles afirma que la definición de la cosa se da *según la sustancia primera* (*katà tèn próten ousían*) (1037^a26-29). No afirma que la definición sea *de* la sustancia primera. Así, el alma, como forma inmanente, es la esencia *en relación con la cual* se ejecuta la definición de una cosa.

Este enfoque de la cuestión trae algunas ganancias: 1) La distinción materia-forma, requerida para una definición del compuesto, no se introduce siguiendo formulaciones desorientadas respecto del significado de la unidad de una sustancia compuesta, esto es, echando mano de estructuras del tipo “állo en álloi”, más apropiada para tratar con composiciones accidentales; 2) la definición de una sustancia compuesta no desconoce el lugar de la forma –particular- por contemplar la materia próxima, pues las concibe siguiendo dos sentidos de la relación de antero-posterioridad de acuerdo con los cuales la forma es anterior y la materia posterior; 3) La materia próxima de una sustancia particular queda comprendida como condición necesaria de manera connotada o no, pero acorde con un valor derivativo (derivación paronímica) que no fractura la unidad sustancial del compuesto y el carácter analítico que, correlativamente, posee una definición metafísica entendida en sentido propio.

99- Estamos de acuerdo con la observación de Frede y Patzig, para quienes aquí no se afirma que las partes materiales y el movimiento deben ser mencionados en la definición del ser vivo, sino que el ser vivo, vgr. el hombre, no se puede definir sin que se tengan en cuenta estos factores, factores que constituyen un presupuesto físico que no puede pasarse por alto a la hora de dar una definición. Cf. Frede, M.–Patzig, G., Aristoteles “*Metaphysik Z*”, op. cit, p. 213.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristote, *De la Génération des Animaux*. Paris, Les Belles Lettres, 1961.
- Aristote, *Les Parties des Animaux*. Paris, Les Belles Lettres, 2002 = 1957.
- Aristotelis, *De anima*. Oxford, Oxford University Press, 1999 = 1961.
- Aristotle, *Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press 1997 = 1924.
- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Gredos, 1994.
- Ferejohn, M., “The Definition of Generated Composites in Aristotle’s *Metaphysics*”, en: Scaltsas, T- Charles, D. – Gill, M-L. (eds.), *Unity...* pp. 107-128.
- Frede, M.–Patzig, G., *Aristoteles “Metaphysik Z”*. München, 1988.
- Mesch, W., “Die Teile der Definition” en: C. Rapp (ed.) *Aristoteles...*, pp. 135-156.
- Rapp, C. (ed.), *Aristoteles. Metaphysik. Die Substanzbücher (Z, H, Th)*. Berlin, Akademie, 1996.
- Scaltsas, T.–Charles, D. – Gill, M-L. (eds.), *Unity, Identity, and Explanation in Aristotle’s Metaphysics*. Oxford, Oxford University Press, 1994.

Praxis y sentido en la filosofía cartesiana

Teresa Barrionuevo

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

Descartes es el primer filósofo moderno porque inicia el camino hacia una filosofía que dará al sujeto un papel protagónico, lo cual supone una concepción antropológica distinta a la medieval. Descartes se desplaza desde la inmediatez aristotélica y renacentista hacia la mediatez propia del conocimiento científico, en la cual el sujeto media la relación entre la experiencia y las cosas, proponiendo hipótesis y deduciendo de ellas las consecuencias posibles, para subsumir esa experiencia en un modelo geométrico, cuantitativo (cf. Turró, 1985: 310).

Si el conocimiento es sólo una de las formas de la estructura simbólica del hombre, condición de posibilidad de producir sentidos¹⁰⁰, ¿el *sujeto* de la experiencia cartesiana es sólo el término opuesto en la correlación con el objeto o expresa una nueva forma de concebirse a sí mismo. En este contexto, ¿Descartes abre aún más la brecha entre conocimiento científico y conocimiento vulgar, entre *teoría y práctica*, aunque ponga la ciencia al servicio del hombre como propone en el *Discurso del método*?

El itinerario de este ensayo comienza con el análisis de la noción cartesiana del cuerpo en *Las pasiones del alma*. Continúa con la del mundo en la *Sexta Meditación Metafísica*, donde Descartes desarrolla una ontología del sujeto como fundamento de la experiencia comprendida en un modelo hipotético-deductivo, *more* geométrico. Luego, prosigue con el de la experiencia propiamente científica que aborda en la Sexta Parte del *Discurso del método*.

El camino del conocimiento de nuestras pasiones es la investigación de la diferencia entre cuerpo y alma, afirma Descartes. Aun cuando acción y pasión sean lo mismo con nombres diferentes, se refieren a sujetos diversos: agente y paciente. Y el agente que actúa inmediatamente contra nuestra “paciente alma” es nuestro cuerpo (XI, 327-8). Para examinar las funciones de cada uno la regla es que todo lo que experimentamos nosotros y puede existir también en los cuerpos inanimados, sólo debe atribuirse a nuestro cuerpo y lo que existe en nosotros y no concebimos que puede pertenecer a un cuerpo debe atribuirse a nuestra alma (XI, 329).

100- Esta tesis es desarrollada por Ernst Cassirer en sus obras *Filosofía de las formas simbólicas* y *Antropología filosófica*.

Así, sólo los pensamientos pertenecen a nuestra alma, mientras debemos *creer*, dice Descartes, que calor y movimiento pertenecen sólo al cuerpo (*ibidem*). Debemos creerlo porque el pensamiento se inclina sólo ante la evidencia de la verdad -lo propio del alma- mientras el movimiento es una noción derivada de la idea de extensión -lo propio del cuerpo. Más allá de la descripción “fisiológica” de cómo actúan los espíritus animales sobre las distintas partes del cuerpo produciendo movimiento y cómo los objetos exteriores comunican movimiento a nuestro cuerpo produciendo sensaciones, si somos fieles al punto de partida, parece imposible recuperar la unión del cuerpo y el alma.

Particularmente, interesantes son las voliciones, las acciones que terminan en nuestro cuerpo y las percepciones o ideas procedentes de fuera o del propio cuerpo (XI, 343-7) y aun las pasiones del alma en sentido estricto -percepciones, sentimientos o emociones-, pues implican una interacción entre cuerpo y alma inexplicable desde la perspectiva de la distinción.

Aunque muy sutiles, los corpóreos espíritus animales son quienes causan, mantienen y fortalecen las pasiones del alma (XI, 349). Y si bien por su naturaleza el alma no se encuentra en una parte del cuerpo, sino unida al todo como sistema, a pesar de ejercer su función en “esa” pequeña glándula (XI, 351-2), ¿cómo se comunican pensamiento y cuerpo? Según Descartes, el alma mueve a la pequeña glándula pineal, impulsando a los espíritus, o es movida por ella, cuando éstos mueven a la glándula, actuando así recíprocamente el cuerpo *contra* el alma (XI, 354). Mas la pregunta continúa sin respuesta.

En la *Sexta Meditación*, Descartes afirma que la naturaleza -entendida como “las cosas que Dios me ha dado en cuanto soy un compuesto de espíritu y cuerpo”- nos enseña que tenemos un cuerpo y estamos estrechamente unidos, mezclados con él. A pesar de carecer de claridad y distinción, no puedo dudar de la verdad de esta unión (IX, 64), pues es fundamental su importancia para el orden práctico. ¿Cómo podría preservarme del peligro o el dolor si dudase completamente de las impresiones procedentes de mi cuerpo? Sin embargo, dice Descartes, toda mi esencia consiste en pensar y mi alma es enteramente distinta de mi cuerpo y puede existir sin él (IX, 62).

Que la unión alma-cuerpo constituya una noción primitiva, tanto como las de cuerpo y alma por separado, que el error consista en pretender explicar alguna dificultad por medio de una noción que no le pertenece -en este sentido, la primera no puede explicarse por las segundas- y la amable invitación a la princesa Elizabeth de experimentar la unión alma-cuerpo (III, 694), si no es un reconocimiento de la impotencia de la filosofía para resolver un problema filosófico se le parece bastante.

Aun cuando Descartes afirme que el segundo grado de la sabiduría está dado por lo que la experiencia de los sentidos nos hace conocer (IX, B 5), la única certeza posible para él procede de la evidencia racional. Con tal exigencia, la experiencia de los sentidos es inadmisibles para el conocimiento científico. Sólo es válida para la acción en la vida, con todas las limitaciones de lo verosímil (IX, B, 7).

El conocimiento científico debe tener carácter deductivo a partir de ciertos principios. Estos fundamentos de la ciencia deben ser evidentes y a partir de ellos, debe poder deducirse todo lo demás (IX, B, 10). Descartes dice que disponemos de ciertas nociones primitivas que son como unos originales, un patrón sobre los cuales formamos nuestros conocimientos, y toda la ciencia consiste en distinguir bien estas nociones y no atribuir a cada una sino lo que le pertenece. Cuando queremos explicar una dificultad por medio de una noción que no le pertenece, nos equivocamos (III, 664).

Teniendo ya la base de la ciencia absolutamente firme y a salvo de los poco confiables sentidos, puede ya dedicarse a la experimentación que, en última instancia, deberá ajustarse a ese orden inteligible garantizado por Dios. Este es el sentido que tienen las argumentaciones de la *Sexta Meditación* para probar la existencia de las cosas materiales. Así, Descartes afirma saber que las cosas materiales pueden existir en cuanto objeto de las demostraciones geométricas, pues de este modo las concibe clara y distintamente, lo cual es además garantizado por un Dios que tiene el poder de producir aquello que no es contradictorio concebir (IX, 57).

Cuando se refiere a la relación que establece entre ciertos estados del espíritu y sus “causas”, saca análoga conclusión para los objetos de los sentidos: “...me parecía que la naturaleza me había enseñado todas las cosas que juzgaba sobre los objetos de mis sentidos porque notaba que los juicios que solía formular de esos objetos se formaban en mí antes que tuviese tiempo de pensar y considerar alguna razón que me pudiera obligar a hacerlo (IX, 60).

Al principio, esta naturaleza parece una especie de acrítica praxis asentada en el hábito pues, apoyándose en las muchas experiencias que arruinaron el poco crédito concedido a los sentidos, además de los argumentos del sueño y del dios engañador, concluye:

Pues como la naturaleza parece impulsarme a muchas cosas de las que la razón al parecer me apartaba, no creía que debía confiar mucho en las enseñanzas de la naturaleza. Y aunque las ideas que recibo por los sentidos no dependen de mi voluntad, no pensaba que debiera concluirse por eso que procedían de cosas diferentes de mí, puesto que quizá puede hallarse en mí alguna facultad... que sea su causa y que las produzca. (IX, 61)

Sin embargo, luego de reafirmar que toda su naturaleza consiste en pensar, Descartes reconoce que tiene facultades de pensar distintas de la facultad de entender, pero no esenciales porque puede concebirse sin ellas: las facultades de imaginar y de sentir. La facultad de sentir es muy interesante porque la entiende como una facultad pasiva de recibir y conocer las cosas de las ideas sensibles, que necesita una facultad activa capaz de producir tales ideas. Esa facultad activa no es el pensamiento porque no lo presupone y las ideas se forman sin su consentimiento.

Descartes supone aquí el principio escolástico según el cual lo que está en las ideas por representación debe estar formal o efectivamente en una sustancia. Si no es la sustancia pensante sólo quedan la sustancia extensa (mi cuerpo, en cada caso) y la sustancia infinita. Pero atribuirle al cuerpo esta facultad implicaría concederle un papel activo en el proceso del conocimiento que Descartes no está dispuesto a aceptar. Y atribuirlo a Dios, conduciría a concebirlo como una especie de intelecto agente en sentido averroísta. Por eso deja esa facultad activa de producir las ideas de cosas corporales en una nebulosa y apela nuevamente a la garantía divina: como Dios no es engañador y no nos dio facultad alguna para conocer que el contenido formal o efectivo de las ideas están en la sustancia corporal o en Dios, y tenemos una propensión a creer que las ideas parten de las cosas corporales, es preciso concluir que existen cosas corporales. Tal vez estas cosas no son como las percibimos por los sentidos, sino como sugiere la geometría universal (IX, 63). Y el conveniente Dios omnipotente, nos proporciona esa ambigua “facultad activa” (IX, 64).

Descartes puede precisar ahora su concepto de naturaleza en cuanto enseña: naturaleza en general es el orden creado por Dios y naturaleza en particular es la complejidad de las cosas que Dios me ha dado (*ibid.*). En última instancia, reitera Descartes, los sentidos sólo son confiables en el orden de la vida práctica -para eso Dios nos los dio. En las cuestiones

teóricas conducen a juzgar desconsideradamente, como que el espacio está vacío cuando no hay nada que se mueva o impresione mis sentidos. En suma, la mera experiencia sensible no se corresponde con el orden ontológico de la naturaleza en general, pues no es propio del compuesto cuerpo-alma sino sólo del espíritu, juzgar sobre tal naturaleza (IX, 65). La verdad es asunto teórico; lo verosímil basta para la práctica.

En la Sexta Parte del *Discurso del método*, Descartes intenta recuperar la experiencia pero con un sentido más amplio que en sus obras posteriores: como resultado objetivo de sus investigaciones científicas y filosóficas, es decir, lo que puede poner a consideración de todos. Se puede señalar aquí la tensión entre dos cosmovisiones expresadas en el primer filósofo moderno: una, la medieval, vinculada con la necesidad de responder al bien común y el reconocimiento de la omnímoda autoridad de la Iglesia Católica y la otra, la moderna, que pugna por dejar atrás los prejuicios escolásticos, reafirmando su interés práctico y su confianza en el progreso basado en la razón humana.

Descartes reconoce que no puede ocultar los resultados de sus investigaciones sin pecar contra el bien general de los hombres porque pueden contribuir tanto a su bienestar como a su evolución espiritual (VI, 62). También advierte que la limitación de su vida o de las experiencias fácticamente posibles pueden impedirle alcanzar sus objetivos y que la invitación a los mejores espíritus para colaborar con su tarea podría salvar esas dificultades (VI, 63). Pero su "individualismo" no le permite aceptar esta colaboración: los malos entendidos y controversias que pudiera suscitar y la reputación que le reportara la publicación de su investigación podrían distraerlo de su ocupación principal consistente en instruirse (VI, 65). Asimismo, nunca podría exponer sus conclusiones ante juez más severo y equitativo que él mismo ni cree que alguien pudiera llevar su investigación más lejos porque la creatividad, la única guía acertada en esa tarea, es asunto individual y cada uno debe recorrer su propio camino (VI, 69).

Lo realmente útil para quienes deseen investigar es el método publicado en su *Discurso* (VI, 71); método que supone una cierta ontología del conocimiento. El primer precepto da por sentada la existencia de principios autoevidentes, verdades cognoscibles por la sola y directa inspección del espíritu. En el segundo, el análisis deberá mostrar que la aparente complejidad cualitativa de la realidad, "susceptible de ser aprehendida por los sentidos", es esencialmente esa simple, clara y distinta trama de evidencias racionales consideradas aquí desde la separación operada por el entendimiento. En el tercero, las naturalezas simples podrán verse en el plano de la síntesis o conexión ordenada y sistemática propia de un universo matemático. El cuarto, prescribe la cuidadosa revisión de la inspección intelectual para estar seguros que ninguna inconsistencia se haya filtrado por la tendencia sensible a juzgar desconsideradamente (VI, 18 s).

Se trata, pues, de una ciencia concebida bajo el modelo hipotético-deductivo, como afirma Turró, pero a partir de una cierta noción de lo real: el orden creado por Dios, tal como lo expresa en las *Meditaciones* al referirse a la naturaleza en general. El movimiento deductivo de la hipótesis a sus consecuencias es mediado por la comprensión que de sí tiene el sujeto la cual se corresponde, a su vez, con una concepción de lo real supuesta previamente. Así, la relación de conocimiento no se comprende ya como la imposición de una realidad *de suyo* objetiva a un sujeto entendido más o menos pasivamente. Para Descartes, es un sujeto capaz de aprehender unas verdades racionalmente evidentes y de carácter geométrico, actividad cuya certeza es garantizada por el buen Dios que lo ha creado de modo que si obra de acuerdo al primer precepto del método, no se equivocará. En otros términos, la posibilidad

de elaborar una ciencia y una filosofía hunde sus raíces en una totalidad de sentido, una cosmovisión. Que Descartes inaugura ese universo de sentido, recogiendo y superando las tendencias críticas más potentes de los dichos y hechos de sus predecesores, no hay duda. Pero la síntesis operada por Descartes se asienta en una originaria capacidad de construcción de sentido.

El orden seguido en el presente análisis invierte paradójicamente la línea del tiempo en que Descartes elabora estas obras porque pienso que en el *Discurso* están contenidos esos principios evidentes a partir de los cuales se deducirán las consecuencias dualistas que se mantienen en las *Meditaciones* y se profundizan aún más en *Las pasiones del alma*. El sujeto cartesiano supone una nueva forma de concebirse a sí mismo y al mundo: los hombres se comprenden como individuos capaces de disponer del mundo e interrogarlo según sus propios intereses.

Precisamente, si el *Discurso* fue escrito en francés se debe a que Descartes pretende como único tribunal de su filosofía y de su ciencia a quienes sean capaces de sacudirse la autoridad, cualquiera sea, y usar su razón natural. La única condición requerida es aplicar la capacidad de juzgar al estudio de las cuestiones que pudieran tener en común con él. Es conveniente entonces el uso de la lengua vernácula porque la mayor resistencia a su propuesta procederá precisamente de los círculos académicos, aferrados al latín que expresa una cosmovisión en descomposición. Además, al método puede aplicarlo cualquiera, no necesariamente el hombre “culto”. Sin embargo, esto no parece achicar la brecha entre conocimiento vulgar y el científico.

La naciente “sensibilidad” o trama de sentidos que constituye la cosmovisión moderna, con la subjetividad como progresivo fundamento del saber, es obra de la capacidad humana de crear formas nuevas de “percibir”, las cuales expresan un “universo” distinto al precedente donde el conocimiento tenía una legitimación trascendente al sujeto. El paso del polo objetivo al polo subjetivo implica una ruptura epistémica, pero antes supone un cambio de modelo de comprensión de la totalidad. Sin embargo, por debajo de tal ruptura me parece que la continuidad está dada precisamente por la capacidad humana de producir *sentidos* que, desde mi perspectiva, debe entenderse como *praxis*. Lo que llamamos “teoría” (filosófica, científica) es sólo uno de los posibles sistemas de sentidos que los hombres pudieron crear para habérselas con las cosas y consigo mismo.

BIBLIOGRAFÍA

DESCARTES, RENÉ (1967) *Discurso del método* en *Obras Escogidas*, Buenos Aires, Sudamericana

DESCARTES, RENÉ (1997) *Las pasiones del alma*, Madrid, Tecnos

DESCARTES, RENÉ (1967, *Meditaciones metafísicas* en *Obras Escogidas*, Buenos Aires Sudamericana

TURRÓ, SALVIO (1985) *Descartes. Del hermetismo a la nueva ciencia*, Barcelona, Antrophos

El arte como experiencia dionisiaca dentro del Panóptico

Maria Paula Bellomo

En este trabajo se seguirá el pensamiento del filósofo Michel Foucault, en lo que hace a la vida del hombre en la sociedad, las condiciones en que éste es puesto a existir en ella y las posibilidades de cambiarlas que se le dejan libradas.

Foucault en su libro *La verdad y las formas jurídicas* (2009) da el nombre de “sociedad disciplinaria” a la sociedad contemporánea por oposición a las sociedades estrictamente penales conocidas con anterioridad al siglo XIX. En relación a la penalidad del siglo XIX, ésta no se propone según él (como sucedía con anterioridad) definir de modo abstracto y general qué es nocivo para la sociedad, alejar a los individuos dañinos o impedir que reincidan en sus delitos, busca sino el control y la reforma psicológica y moral de las actitudes y el comportamiento de las personas.

Por lo tanto, poco importa en la sociedad contemporánea si lo que hacen los individuos está de acuerdo o no con la ley, ya que se trata de un control sobre lo que pueden hacer, son capaces de hacer, están dispuestos a hacer o están a punto de hacer.

Este control de los individuos (que se convierte en una especie de control penal punitivo a nivel de sus virtualidades) sólo puede ser llevado a cabo por la justicia gracias a una serie de poderes laterales, al margen de la justicia, como son la policía y toda una red de vigilancia y corrección: la policía para la vigilancia, las instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas para la corrección.

Así, para permitirle a la institución judicial asumir la función de control de los individuos al nivel de su peligrosidad, es que se desarrolla en el siglo XIX: “*una gigantesca maquinaria de instituciones que encuadrarán a los individuos a lo largo de su existencia: instituciones pedagógicas como la escuela, psicológicas o psiquiátricas como el hospital o el asilo, etc.*” (Foucault, Michel. 2009 *La verdad y las formas jurídicas* 4º conferencia)

Para Foucault fue el filósofo Bentham quién programó, definió y describió de forma precisa las formas de poder en que vivimos, postulándolas en el Panóptico, forma arquitectónica que permite un tipo de poder del espíritu sobre el espíritu. Una especie de

institución que se inscribiría tanto a los hospitales, las prisiones, los reformatorios, los hospicios o las fábricas.

La descripción del panóptico sería la siguiente:

un sitio en forma de anillo en medio del cual había un patio con una torre en el centro. El anillo estaba dividido en pequeñas celdas que daban al interior y al exterior y en cada una de esas pequeñas celdas había, según los objetivos de la institución, un niño aprendiendo a escribir, un obrero trabajando, un prisionero expiando sus culpas, un loco actualizando su locura, etc. En la torre central había un vigilante y como cada celda daba al mismo tiempo al exterior y al interior, la mirada del vigilante podía atravesar toda la celda, todo lo que el individuo hacía estaba expuesto a la mirada de un vigilante que podía ver todo sin que nadie, a su vez, pudiera verlo. El Panóptico es la utopía de una sociedad y un tipo de poder que es, en el fondo la sociedad que actualmente conocemos, utopía que efectivamente se realizó. Este tipo de poder recibe el nombre de Panoptismo: vivimos en una sociedad en la que reina el panoptismo (Foucault 2009)

o una idea similar en las palabras de Marc Augé (2013) “en una sociedad en donde todo está colonizado.”

Dentro del Panóptico, el hombre se ve, preso y vigilado, en todos los ámbitos en los que desarrolla su existencia. En cada ámbito, hay distintos vigilantes, distintas reglas y distintos actores que las juegan. Hay una vigilancia permanente sobre los individuos por alguien que ejerce sobre ellos un poder: el maestro de escuela en las aulas, el médico en los hospitales, el director de prisión en las cárceles. Al ejercerse ese poder también se constituye un saber sobre aquellos a quienes se vigila. Un saber que intenta constatar si un individuo se conduce o no como debe, si cumple o no con las reglas. Saber que se organiza en torno a la norma, estableciendo así qué es normal y qué no lo es, qué cosa es incorrecta y qué otra cosa correcta, qué se debe o no hacer.

¿Qué pasa entonces con aquellos que no se adaptan a las normas?

En nuestra época, instituciones como la escuela, el hospital, el hospital psiquiátrico, la prisión, tienen por finalidad fijar a los individuos, y no excluirlos. Por ejemplo la escuela: ésta no excluye a los individuos, los encierra, y los liga a un aparato de transmisión del saber; el hospital psiquiátrico tampoco excluye a los individuos: los ata a un aparato de corrección y normalización; lo mismo ocurre con la prisión. Estas instituciones tienen como efecto la exclusión de los individuos, pero fijarlos a un aparato de normalización de los hombres es su finalidad principal. Buscan atar al individuo al proceso de producción, formación o corrección de los productores que garantizará la producción y a sus ejecutores en función de una determinada norma, como se mencionará al final del trabajo, normas, para que sean cumplidas por los pobres, y que los ricos, que en tanto productores y ejecutores pueden obviar.

Se trata entonces para Foucault de una sociedad del secuestro, que busca la inclusión y la normalización. Se trata de una red institucional de secuestro dentro de la cual está encerrada nuestra existencia, y en donde el Estado y aquello que no es estatal se confunde, se entrecruza dentro de estas instituciones.

El poder epistemológico es una característica de este poder que atraviesa y anima a los otros poderes. Éste consiste en el poder de extraer un saber de y sobre los individuos ya sometidos a la observación y controlados por estos diferentes poderes.

Foucault cree que, pueden existir y existieron transgresiones a estos poderes. Tomás Abraham (1989) en su libro *Los senderos de Foucault*, toma entre otros, el caso de Sade, para decir lo que sería la transgresión según Foucault; y ésta sería “una recuperación incesante de lo posible, por eso exige el mantenimiento de la Norma. La transgresión sólo busca perpetuarse, la anulación de la ley la mata.”

El transgresor es un olvidadizo, es todo lo contrario a un memorioso, la transgresión se realiza en el no-recuerdo de los actos previos, carece de triunfos, es la repetición de un gesto único que no pertenece a código alguno.

Surge así el concepto del “afuera”:

El afuera no es el afuera del pensamiento, es un pensar afuera, fuera de todo territorio interior, reflexivo, fuera también del interior codificado que diagrama el intercambio de los elegidos de una sociedad. Un pensar fuera del corazón y del salón. Deleuze inventó un concepto adecuado para la imagen del afuera: la línea de fuga, movimiento de des-territorialización. (Abraham 1989)

En lo que respecta al arte, Foucault cree, consecuentemente con lo dicho anteriormente, que hay voces que en determinado momento histórico pueden oírse y otras que no. Es decir, voces que son coincidentes con el orden establecido en esa época y que por eso surgen a la luz y se las escucha, y otras, que por no estar en conformidad con lo hegemónico, son silenciadas, dejándolas fuera del movimiento cultural de cada época, haciéndolas invisibles, aunque éstas continúen desarrollándose en la exclusión. Él postula como ejemplo de esto a la literatura homosexual, presentándola como un verdadero acto de enfrentamiento a lo artístico-hegemónico de su época, y también presenta como tales a su propio cuerpo, su propia vida, en tanto homosexual.

Él postula a tal fin su activismo homosexual, en tanto movimiento que implicó en la época el enfrentamiento a rígidos esquemas de pensamiento con los cuales la sociedad se organiza. Pero no deja cerrada la puerta ante nuevas formas de hacer grietas al panóptico, por el contrario, estimula en sus entrevistas y en sus clases a buscarlas. Por más que el hombre sea un sujeto-sujetado entonces, hay vías por medio de las cuales se pueden hacer grietas a esa cárcel donde el sujeto nace y vive.

En éste trabajo se planteará como otro posible ejemplo de esto al carnaval, haciendo incapié en el arte- música, baile- mediante el cual éste se celebra, y en tanto éste se realiza dionisiacamente (tomando los conceptos nietzscheanos de apolíneo y dionisiaco) lo cual permite un espacio de fuga al panóptico. Esta fuga es posible en tanto ésta celebración implica una ruptura con la cotidianeidad en tanto la misma encierra sujeciones: epistemológicas, corporales, temporales sobre la existencia de los individuos.

En las culturas Andinas se cree que el hombre está compuesto en su interior por dos esferas bien diferenciadas, como son la emocional y la racional. Aunque estas se complementan, en el plano cotidiano los sujetos se ven obligados a estar aferrados más a la parte racional que a la emocional de su cerebro. Mediante la música, haciéndola, cantándola o bailándola, y mediante la ingesta de algún tipo de sustancia que permita la apertura en ellos de alguna “puerta perceptiva” (Huxley 1973) se pensaba que se podía hacer que la parte emocional predominara en esos momentos y que la racional disminuyera.

Al lograr esto, según esta cosmovisión, se podía llegar a un contacto con lo no humano. Ellos creen que todo está vivo. Todo tiene alma, pero hay almas humanas y almas no humanas.

Los árboles, el agua, tienen su alma. El hombre también, pero para poder comunicarse con lo no-humano, se debe dejar de lado por unos momentos su racionalidad. Esto implicaría la posibilidad de comunicación con los muertos, en tanto estos seguirían existiendo pero en forma no corpórea, no- humana. Además también la posibilidad de negociación con la naturaleza, la cual es vista como igual (en tanto alma) pero superior (en tanto divinidad, en tanto Madre), se busca muchas veces poder “negociar con ella por esta vía, pedir por una buena cosecha, darle gracias, etc.” (Vilca 2015)

Más que la posibilidad de comunicación trascendental, tema por demás interesante pero que excede el nivel de mis investigaciones hasta el momento, lo que importa en éste trabajo es mostrar a esas prácticas artísticas, la música que acompaña al carnaval, como una ruptura al panóptico foucaultiano, o un afuera foucaultiano, en tanto éste rompe con la cotidianeidad en la que se ve envuelta la existencia del hombre, que implica las sujeciones ya mencionadas.

Ya en las instancias de control que surgen en el siglo XIX el cuerpo adquiere una significación totalmente diferente y deja de ser aquello que debe ser atormentado para convertirse en algo que ha de ser formado, reformado, corregido, en un cuerpo que debe adquirir aptitudes, recibir ciertas cualidades, calificarse como cuerpo capaz de trabajar. (Foucault ;2009)

Una vida entregada a la comunicación trascendental, un individuo que viva permanentemente con su lado racional disminuido, estaría contrariando las normas de la sociedad disciplinaria pero igualmente a la Andina, para la cual su calendario sigue un orden que debe respetarse y que implica épocas de siembra o trabajo y épocas de cosecha, como también distintas celebraciones durante el año. No obstante esto, el calendario que fija la sociedad disciplinaria parece responder más a intereses económicos – carnaval = incremento del turismo- que a algún tipo de respeto por las creencias de los individuos que habitaron y habitan la zona Andina.

La experiencia dionisiaca de la música podría realizarse, pero siempre, siguiendo una línea apolínea que permita su realización, como sostiene Nietzsche. En el caso de Foucault, sería igualmente necesaria para evitar la reclusión-inclusión, ya sea en hospitales psiquiátricos, o centros de rehabilitación, prisión, todos lugares destinados a curar a estas personas que estarían en este caso contrariando a las normas impuestas por la sociedad disciplinaria. Por eso se trataría solo de momentos, de experiencias y no de la posibilidad de una vida completamente entregada al arte dionisiaco lo que permitiría este afuera.

La posibilidad entonces, de que mediante la música pueda producirse un punto de fuga existe en éstos ámbitos gracias a que como se mencionó anteriormente, lo apolíneo y lo dionisiaco van de la mano, aunque con un predominio del último sobre el primero, que es lo que permite justamente esta fuga.

Por lo tanto, frente al pesimismo que puede surgir a partir de las lecturas acerca de la sociedad disciplinaria o Panóptica foucaultiana, que derivan en pesimismo frente a la idea errada de la imposibilidad de cambiar las grandes redes de poder en que se teje la sociedad disciplinaria, frente al silenciamiento de los ritos ancestrales en nombre de un progreso que se sabe no fue tal, se postula esta línea de fuga como espacio para que, además de ser esto, se convierta en espacios en dónde se produzca una inversión del orden, una des-colonización del cuerpo, alma, tiempo, espacio. Un modo de hacer vivir lo que se busca por parte de la sociedad panóptica que sea olvidado, para que pueda vivir lo que quisieron y quieren matar quienes crean las normas para que sean cumplidas por los pobres y no por ellos.

La cotidianeidad revela así el absurdo del pretendido orden en el que se organiza. Esta no sigue otras leyes y otras lógicas más que las inventadas por los hombres con poder para sostener un sistema organizativo perverso de la sociedad.

El absurdo del orden mentiroso en el cual se ve encerrada la existencia del hombre se ve claramente en este espacio de fuga que es el carnaval: el pobre y el rico se encuentran celebrando en la misma fiesta, olvidando sus rencores para después volver cada uno a ocupar su lugar; no existen más diferencias entre ellos (asimilando lo pobre a lo malo y lo rico a lo bueno, a lo correcto, a lo que hay que ser) que las que el hombre de poder establece mediante sus preceptos morales; es él quien crea y sostiene las reglas transmitiendo normas en dónde todo lo que se celebra y la forma en que se celebra en esas festividades está prohibido normalmente, y es asimilado a lo despreciable.

Entonces, la dicotomía entre sano-insano, loco-cuerdo, bueno-malo, etc. responden a la funcionalidad del poder instituido en la sociedad disciplinaria, y a nada más. Es una estrategia de estas redes de poder que absorben la existencia del hombre, el hacer que éste nunca pueda darse cuenta de esto, como se vio en las explicaciones al comienzo del trabajo, de qué, quién o cómo se lo vigila.

Para finalizar el trabajo citaré a Cortázar quien en su libro *Rayuela* habla sobre el absurdo:

-El absurdo es que no parezca un absurdo –dijo sibilinamente Oliveira-. El absurdo es que salgas por la mañana a la puerta y encuentres la botella de leche en el umbral y te quedes tan tranquilo porque ayer te pasó lo mismo y mañana te volverá a pasar. Es ese estancamiento, ese así sea, esa sospechosa carencia de excepciones. Yo no sé, che, habría que intentar otro camino. (Cortázar; 1988)

REFERENCIA BIBLIOGRÁFICA:

Foucault, Michel. *La verdad y las formas jurídicas*.

Ed. Gedisa, 2009, Cuarta conferencia.

Augé, Marc. *Los nuevos miedos*. Bs.As., Ed. Paidós, 2013, pág. 57.

Nietzsche, Friedrich. *Así habló Zaratustra*. Ed. Gradifco, 2007, pág. 99.

Nietzsche, Friedrich. *El origen de la tragedia*. Ed. Gradifco, 2007.

Abraham, Tomás. *Los senderos de Foucault*. Bs.As. Ed. Eudeba, 2014, pág. 54-55.

Huxley, Aldous. *Las puertas de la percepción*. Ed. Sudamericana, 1973, pág. 73.

Vilca, Mario. Conferencia brindada en el marco de los encuentros en el “Aula Arguedas” por la UNJU. ,2015.

Cortázar, Julio. *Rayuela*. Ed. Biblioteca Ayacucho, 1988, pág. 145.

Desde Rorty: hacia una nueva concepción de la racionalidad.

Cristina Bosso

UNT- CEW

I – Dos versiones de la racionalidad

A lo largo de las conferencias que se recogen en *Pragmatismo* William James reivindica el papel de lo humano en el proceso de conocimiento, y nos recuerda que razón funciona en el entramado de nuestra vida, atravesada por sentimientos, intereses y deseos. “Motivos humanos aguzan todas nuestras preguntas; satisfacciones humanas laten en todas nuestras respuestas, todas nuestras formulaciones tienen la huella humana”, dice.¹⁰¹ Esta afirmación refleja un postulado que parece remitir al más llano sentido común. ¿Era necesaria, entonces, esta explicitación? Creo, como James, que sí, puesto que en sus ansias de fundamentar el conocimiento, la filosofía ha puesto especial énfasis en la tarea de desprenderse de todo condicionamiento, para embarcarse en la búsqueda de fundamentos y principios inmutables, de la “cosa en sí”, de la naturaleza de la realidad, para encontrar un anclaje que le permita escapar a la inevitable parcialidad de lo humano y ubicarse en el ojo de Dios.

El pragmatismo se ubica en otro lugar, y pretende describir el modo en que funciona la razón con sus limitaciones, contradicciones y dificultades. La razón no se aparece como la facultad que, despojándose de los vicios de la sensibilidad, resulta capaz de captar la esencia de las cosas, como la concibió Platón, ni posee la capacidad de conocer la verdad de manera tan clara y distinta que deje fuera cualquier posibilidad de duda, como la pensó Descartes; tampoco como un tribunal infalible, capaz de responder a las exigencias de certeza y claridad necesarias para fundamentar un conocimiento universal y necesario, como lo propuso Kant.

Es por ello que el pragmatismo sienta sus bases a partir de una abierta oposición con el racionalismo tradicional. Su crítica se dirige, insistentemente, a marcar que este sistema propone un grado de abstracción tan elevado que lo conduce a perder contacto con el mundo y al olvido de los hechos concretos. Dice James sobre el racionalismo: “Las contradicciones de la vida real están ausentes en él. Los principios de la razón trazan sus formas y las necesidades lógicas cementan sus partes. [...] No es una explicación de nuestro universo concreto sino una cosa enteramente diferente, un sucedáneo, un consuelo, una vía

101- James, William, *Pragmatismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000, pp. 196.

de escape.”¹⁰² Para James, en cambio, la filosofía no puede alejarse de los problemas de la vida humana. Los intereses cognitivos surgen de la experiencia, mezclados con intereses prácticos y necesidades vitales. Nuestras acciones están orientadas por ideas y creencias, por teorías que aplicamos implícita o explícitamente. Por eso dice James que el pragmatismo está armado en contra del racionalismo como pretensión y como método; considera, por lo tanto, que sus tendencias se inscriben en el marco del anti-intelectualismo.

A mi juicio, la propuesta del pragmatismo no constituye un ataque contra la racionalidad, como muchos de sus críticos han señalado. Por el contrario, considero que la crítica de James al racionalismo y el posterior desarrollo que hace de ella el neo pragmatismo, con Rorty a la cabeza, permite advertir que el concepto clásico de razón comenzaba a resultar un tanto estrecho. Comienza a perfilarse, a partir de allí, un nuevo modo de concebir la racionalidad, que se ve enriquecido con nuevos matices que dan cuenta de un modo más abarcador de sus funciones.

Proponemos, por lo tanto, en este trabajo, mostrar la transformación en el modo de concebir la razón que subyace en la propuesta William James y de Richard Rorty, pensadores, entre los cuales encontramos una marcada afinidad, en contraste con la concepción cartesiana de la racionalidad.

II – Razón, lenguaje, representación.

La posibilidad de establecer una relación de adecuación entre el lenguaje y el mundo constituye el presupuesto fundamental para el conocimiento signado por la búsqueda de la verdad como correspondencia, fortaleza inexpugnable en la que tradicionalmente se cobija el saber occidental. Subyace en esta concepción la confianza en que la razón humana es capaz de captar el orden del mundo y representarlo por medio del lenguaje, en un proceso que tiende a aproximarse asintóticamente a la verdad. Este será, justamente, el flanco de ataque del pragmatismo, su apuesta más audaz y más radicalmente renovadora.

Abandonando el criterio de correspondencia, el pragmatismo propone el criterio de *utilidad*. De más está decir, probablemente, que la identificación entre verdad y utilidad ha sido flanco de malinterpretaciones y tergiversaciones de todo tipo. Tal vez sea Russel quien más haya aportado a interpretaciones tanto sesgadas como reduccionistas de esta propuesta, contribuyendo con ello a la mala fama que tiñe a la corriente pragmatista en sus comienzos.

La crítica a la verdad como correspondencia se monta sobre la desconfianza de la capacidad del lenguaje para representar el mundo. Esta se encuentra en ciernes en el pensamiento de James. Según afirma en “Lo que significa el pragmatismo”, las teorías son un lenguaje de fabricación humana, una taquigrafía conceptual con la que redactamos nuestros informes sobre la naturaleza. Los lenguajes, al igual que las leyes, son productos de fabricación humana, instrumentos para operar sobre el mundo.

Giro lingüístico de por medio, Rorty asume esta idea y la radicaliza. Haciendo suyas las críticas de Nietzsche a la posibilidad de representar el mundo por medio del lenguaje, retoma el concepto de *metáfora* para dar cuenta de la inevitable distancia entre el lenguaje y la realidad, entre las palabras y las cosas, para mostrar que la tarea de nombrar se funda en un proceso de abstracción que simplifica los datos de los sentidos y borra las diferencias para igualar lo no igual y suprimir las diferencias bajo la potencia uniformizadora del concepto.

Es por ello que para Rorty la verdad no es algo que está esperando ser descubierto; no existe con independencia de la mente humana. Asume, así, que el lenguaje no representa

102- *Ibid*, p. 66

el mundo sino que, por el contrario, lo organiza, inventa designaciones para las cosas, descripciones y conceptos en sucesivos intentos de formular descripciones posibles de la realidad, que van variando y se suceden en tanto resultan de mayor utilidad.

Comienza a hacerse patente la diferencia entre la concepción cartesiana de la racionalidad y la pragmatista. La primera la concibe como un instrumento capaz de captar la esencia de las cosas de manera inmediata por medio de la intuición intelectual. La recurrente apelación a metáforas visuales, en las que la luz de la razón descubre e ilumina, hace patente que la razón es concebida como una facultad capaz de captar las cosas en un proceso análogo al de la visión. El conocimiento es concebido como un ver con los ojos del espíritu, como lo pensaba Platón; no casualmente las raíces etimológicas de *theoria* la vinculaban en el griego con los verbos relativos a la visión, lo que pone de relieve la expectativa de inmediatez en el proceso de captación de lo real que signa esta concepción. Como consecuencia directa, para esta concepción el lenguaje ocupa un lugar irrelevante, puesto que, a lo sumo, le cabe explicitar aquellos contenidos que la razón ha apresado de manera inequívoca; el lenguaje ejerce, entonces, una función secundaria y aparece como fuente de confusión y de error.

La concepción pragmatista trastoca por completo esta interpretación para postular que el lenguaje no es adecuación ni la verdad correspondencia. Se desprenderá de allí una transformación sustancial en el modo de concebir la razón, que deja de ser concebida como una facultad tendiente a representar de la manera más exactamente posible, para pasar a ser concebida como una fuerza creadora, que construye e inventa designaciones para las cosas, categorías y conceptos por medio de los cuales estructura y ordena el mundo. La razón como potencia capaz de descubrir la verdad cede espacio a una concepción de la razón como creadora de significados.

Si bien Kant había señalado ya la potencia constructiva de la razón, que impone sus categorías en el proceso del conocimiento, el pragmatismo redobla la apuesta. Si para Kant las categorías de la razón son universales y necesarias, la línea que abre James nos permite pensar que la razón posee la capacidad de crear categorías y a partir de ellas, ordenar el mundo de maneras diferentes. Según señala este pensador, sería muy pobre la función de una razón que se limite a imitar y duplicar la esencia de las cosas, registrándolas pasivamente como un espejo, a la vez que le resulta irracional la noción de un mundo completo en sí mismo. En lugar de repetir y reproducir lo dado, la razón construye conceptos y elabora relaciones que enriquecen su mundo. Ejerce, así, una función superior en la medida en que es capaz no sólo de copiar el mundo sino de introducir en él nuevos elementos. El ejemplo que propone es bastante revelador: el hombre no sólo mira las estrellas, las ordena en constelaciones, introduciendo nuevas relaciones que dan cuenta de su espíritu creativo, que introduce en el mundo elementos que no estaban en él. Podemos cortar la misma pasta de diferentes maneras, como dirá Putnam, y obtendremos resultados diferentes.

Nos encontramos así con una concepción de la racionalidad diferente, que permite dar cuenta de los procesos creativos que parecen ser propios de la actividad humana, que inventa léxicos y teorías para describir y redescubrir el mundo. La razón aparece como una facultad que posee el poder de hacer cosas nuevas y diferentes, proponiendo un repertorio de posibilidades que se ponen a prueba en el ámbito de la praxis. Es por ello que notoriamente Rorty prefiere las imágenes que hablan de crear en lugar de encontrar para hablar del conocimiento, prefiere a los poetas en lugar de los matemáticos.

Ampliando la concepción cartesiana de la razón como *ratio*, que la recorta a los límites de su función algorítmica desde aquí podemos dar cuenta de que, a la par de ésta, la razón

posee también una función creativa, capaz de inventar relatos y construir sentidos. No sólo predicción y control es lo que la razón nos puede ofrecer; también imaginación y creatividad en nuestro trato con el mundo. Este concepto resulta por lo tanto más amplio, y permite dar cuenta de otras facetas de producción humana; de este modo el arte, por ejemplo, no queda excluido de los límites de la racional sino que, por el contrario, puede ser pensado como un producto de la razón que trabaja también en el orden de lo simbólico interpelando a la imaginación, postulando que transmitir e interpretar sentidos es una actividad que, evidentemente, involucra procesos racionales diferentes a los deductivos.

III – Razón, praxis, sociedad.

Como advertimos en un principio, la inevitablemente ligazón entre razón y praxis constituye uno de los presupuestos fundamentales del pragmatismo. Desde este punto de vista, el concepto de “razón pura” se nos aparece como un modelo de laboratorio, tan disecado y abstracto que ha perdido todo parecido con la realidad. Como señala Quintanilla, el concepto de “razón” no puede aludir exclusivamente a un conjunto de contenidos cognitivos sino, más comprensivamente, a la articulación entre creencias, deseos y acciones, con lo cual debe entenderse en su dimensión práctica, puesto que son los deseos y creencias los que hacen posible la acción.¹⁰³ Se supera, de este modo, la dicotomía razón/praxis, para concebirlas como un entramado en el que necesariamente uno de los elementos presupone al otro.

Rorty identifica dos usos de la palabra racional: por un lado –en su acepción más fuerte– ser racional significa ser metódico, es decir: tener criterios de éxito fijados de antemano que nos conducen en la búsqueda de la verdad. Por otro lado hay otra acepción, más débil, que designa también una serie de virtudes políticas y morales tales como tolerancia, respeto por las opiniones de los demás, disposición a escuchar o recurso a utilizar la persuasión antes que la fuerza. Este último sentido no tiene mucho que ver con la búsqueda de la verdad, dice Rorty, pero para él es el más importante puesto que es el que resulta indispensable para vivir en sociedad.¹⁰⁴

Este enfoque claramente apunta a mostrar a la razón como una facultad relacional, cuya función no se reduce a la justificación lógica de nuestras creencias sino que abarca la dimensión práctica en tanto se encuentra directamente ligada a la acción. Es por ello que Rorty considera que la función más importante es aquella tendiente a ejercitar la vida humana en sociedad. Reniega. Por ello, de la concepción tradicional que la identifica con la búsqueda de la verdad objetiva y de un método que, a la manera de las ciencias, determine criterios específicos; tampoco se reduce a la capacidad de seguir procedimientos determinados o de aplicar un método en particular que garantice la adquisición de certezas. Nos encontramos así con un concepto más amplio de la racionalidad, que nos permite reconocer otros usos que resultan de fundamental importancia para la vida humana, que resulta imprescindible reconocer y ejercitar. Desde este punto de vista, nuestro saber debe apoyarse en el paradigma del diálogo en lugar de en la confrontación sujeto /objeto.

Esta línea del pragmatismo conduce a advertir la irreductible importancia del papel del sujeto en el proceso de constitución del conocimiento, que no puede dejar de ser tenida en cuenta, en tanto pierde terreno la búsqueda de una verdad independiente del sujeto. Es por ello que a James proponía el nombre de “humanismo” para esta corriente, para recordarnos que nuestra razón es una razón humana, que no puede desprenderse de deseos y creencias

103- Quintanilla, Pablo, “Interpretando al otro: comunicación, racionalidad, relativismo”, en *Relativismo y escepticismo*, Luis Eduardo Hoyos Editor, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005, p. 19.

104- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Editorial Paidós, Barcelona, 1996, p. 58.

para acceder a la “cosa en sí” o a la verdad absoluta. Este punto de vista asume que la razón no puede colocarse por encima de sus condicionamientos y creencias, para colocarse en una perspectiva incondicionada, en el ojo de Dios, para usar la expresión de Putnam, y concibe a la razón como una razón humana.

En esto consiste el giro pragmático, como lo sostiene Habermas: en reconocer que no contamos con ningún acceso al mundo que no sea a través de las prácticas de entendimiento que compartimos los seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA:

Bosso, Cristina, “Incerteza, contingencia, racionalidad”, en *Ensayos de Antropología Filosófica: lecturas actuales sobre lenguaje y razón*, Cristina Bulacio (compiladora) Facultad de Filosofía y Letras, UNT, San Miguel de Tucumán, 2005.

Bosso, Cristina, “El pragmatismo, un nuevo modo de concebir la verdad, en “Theoría” revista del Departamento de Filosofía y Letras, UNT, San Miguel de Tucumán, 2004

James, William, *Pragmatismo*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

James, William, *El significado de la verdad*, Biblioteca Científico-Filosófica, Madrid, 1994.

Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, Editorial Porrúa, Mexico, 1991.

Niznik, Josef y Sanders, John (compiladores), *Debate sobre la situación actual de la filosofía*, Editorial Cátedra, Madrid, 2000.

Putnam, Hilary, *Las mil caras del realismo*, Editorial Paidós, Barcelona, 1994.

Quintanilla, Pablo, “Interpretando al otro: comunicación, racionalidad, relativismo”, en *Relativismo y escepticismo*, Luis Eduardo Hoyos Editor, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2005.

Rorty, Richard, *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Editorial Paidós, Barcelona, 1993.

Rorty, Richard, *Consecuencias del Pragmatismo*, Editorial Tecnos, Madrid, 1996.

Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad*, Editorial Paidós, Barcelona, 1996.

Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Editorial Paidós, Barcelona, 1996.

Tejidos detrás del tiempo

Beatriz Bruce

FHyCS/UNJu

Hilos de visión, hilos de sentido [...] Tejidos detrás del tiempo:
¿quién es lo bastante invisible para veros?

Paul Celan

1.- Presentación de la temática:

Sábado 4 de Julio del año 2015. En el Estadio Nacional de Chile, se juega la final de la Copa América entre los seleccionados de los dos países separados por la Cordillera de los Andes Sur. Más allá de los nervios y de la emoción que desata en la mayor parte de los argentinos un encuentro deportivo de estas características y magnitud, las filmaciones que nos situaban en el lugar de realización del evento abrieron, en muchos de nosotros –o si prefieren uso el singular “en mí”-, un abanico de sentimientos contradictorios. Como un lejano eco llegaban también desde el recuerdo, para acoplarse a los cuadros visuales, las palabras de Walter Benjamin en tono de advertencia: “cualquier imagen del pasado que no sea reconocida por el presente como una de sus preocupaciones, amenaza con desaparecer sin posibilidad de ser recuperada.”¹⁰⁵

Ese espacio, de presente festivo, fue el centro clandestino de detención más grande de la última dictadura militar chilena, donde 40 mil personas – casi tantas como los espectadores de hoy- fueron torturadas salvajemente y muchísimas de ellas asesinadas. Es cierto que en el año 2003, con la intención de vencer al olvido, se declaró Monumento Histórico a la **escotilla 8, un largo pasillo** que sale hacia las galerías Norte del Estadio, conservándolo como registro doloroso del pasado al igual que las graderías de madera de ese sector que no fueron restauradas.

El intento por indagar tras lo que se exhibe con una significación aparentemente agotada, nos vuelve a instalar tras las huellas trazadas por Benjamin en su peculiar práctica de develar lo opacado en aquello que se presenta de un modo inmediato. Nos esforzaremos, entonces, por atravesar el orden accidental de los fenómenos para insinuar –sólo insinuar- complejidades filosóficas que incomodan e interpelan: ¿es justo utilizar un lugar cargado de sentidos dolorosos para eventos deportivos?; ¿contribuye al afianzamiento de la memoria implementar entretenimientos en un espacio densamente poblado de historia?; ¿es suficiente para la rememoración otorgar al sitio el carácter de monumento?

105- Benjamín, Walter: “Tesis de filosofía de la historia”, en *Discursos interrumpidos I*, Bs. Aires, Taurus, 1989. Tesis V, pág. 180.

Más allá del caso singular, son numerosos los emplazamientos vinculados a experiencias traumáticas que acá, allá o en Europa han sido erigidos como memoriales y son utilizados para actos recordatorios. Stefano Levi della Torre escribe en un bello ensayo que la memoria a veces funciona “gracias a los ‘monumentos’, polos de referencia alrededor de los cuales se renuevan las tramas discontinuas del recuerdo, directo o transmitido; donde los acontecimientos devienen ‘experiencia’, es decir que son interiorizados e incorporados como elementos de la visión del mundo, como cultura”.¹⁰⁶

Sin lugar a dudas, es importante la práctica simbólica de apropiación y resignificación de la materialidad; de transformar los lugares de exterminio en museos de la memoria. Pero no podemos dejar de pensar que toda reificación, imprescindible según Adorno¹⁰⁷ como parte de la acción de recuperar la historia, lleva implícito el riesgo de convertir la dinámica de un proceso en la quietud de un culto. Quienes convierten a la historia en monumento, como decía Nietzsche¹⁰⁸, bloquean la potencia creadora que podemos encontrar en ella, detienen la provocación de lo nuevo. Walter Benjamin también describe el peligro que implica el afán museístico de eternizar el pasado neutralizándolo como una distante antigüedad; purgándolo de los significados que el tiempo ha ido incrustando en él.¹⁰⁹

Como antídoto a la fosilización, no parece ser despreciable que esos “lugares de memoria” sean utilizados para actividades de variadas características: académicas, lúdicas, artísticas, deportivas, etc. Pero, Benjamin ya nos señalaba que el uso de las edificaciones –su recepción táctil- sedimenta la habitualidad y cualquier otra clase de percepción queda vencida por la costumbre.¹¹⁰ Debemos tener presente así el riesgo potencial que se corre ya que la práctica usual puede echar un velo y desligarse de la historia; puede convertirse en sepulcra del pasado.

La instauración de un “lugar de memoria” parece cobrar así un carácter aporético. O lo convertimos en un museo que distancia, ritualiza y aquieta los significados acomodándolos en un pasado concluso, o lo transitamos con inquietudes presentes que disfrazan los espacios, permitiendo que se cuele la distorsión o el olvido. Para encontrar una salida a esta dificultad especulativa, volvemos una vez más a Walter Benjamin, quien conjugando memoria y política nos tiende un puente para “sonsacarle al tiempo lo que esconde en su seno”¹¹¹.

106- Citado por Ginzburg, Carlo: “Prueba, memoria y olvido” en *Nuestra Memoria*, Año XI, N° 26, Diciembre 2005, págs. 23-24

107- La temática del doble carácter de la cosificación es tratado por Adorno en múltiples trabajos. Podríamos referenciar, en este caso, *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, Venezuela, Monte Avila Ed., 1970, *Dialéctica Negativa*, Madrid, Akal, 2005 y la obra en co-autoría con Horkheimer *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sudamericana, 1987.

108- Cfr. el concepto de “historia monumental” descrito por Nietzsche en la segunda de sus *Consideraciones intempestivas*, Madrid, Alianza, 1988.

109- Cfr. la distinción entre coleccionismo y museo como conceptos en contrapunto en Benjamín Walter: “Historia y coleccionismo. Eduard Fuchs” en *Discursos interrumpidos I*, Bs. Aires, Taurus, 1994, págs. 87-139. Benjamin destaca que el coleccionista “se siente opuesto al espíritu reinante de los museos”. Así, coleccionismo y museo implican distintas retóricas de la memoria: ambos hacen del pasado su materia pero mientras el museo ubica los objetos en su correspondiente tiempo y los eterniza, el coleccionista, en cambio, “desgarra” los objetos del continuum de la historia lineal, interpretándolos “en una ‘constelación de pasado y presente”.

110- Benjamin, Walter: “La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica” en *Conceptos de filosofía de la historia*, Buenos Aires, Terramar ediciones, 2007. En el párrafo 15 el autor distingue dos maneras en la recepción de las edificaciones.

111- Benjamin, Walter: “Sobre el concepto de historia” en *Conceptos de filosofía de la historia*. Cfr. Tesis XVIII B, pág. 76.

2.- La materialidad testifica historia:

Allá donde todo aquel septiembre
no alcanzó para llevarse la tempestad;
allá donde mil poesías gritaron
cuando le cortaron al poeta sus manos.

Ay, ay, ay, si hasta el cóndor lloró.
Los chacareros de dragones – León Gieco¹¹²

Como sostiene Benjamin en el *Libro de los Pasajes*, la historia está contenida dentro de la ciudad a través de signos y huellas de la más rotunda materialidad aunque permanezcan extraños para los hombres que viven en ella.¹¹³ Todo objeto, sea el Estadio Nacional o la Escuela de Mecánica de la Armada o el campo de exterminio de Auschwitz, tiene incrustados, en su espesor temporal, indicios que se han ido acumulando históricamente; todo objeto se hace de tiempo y está hecho de tiempo¹¹⁴. Así los edificios contienen, en la solidez de su arquitectura, las ruinas del pasado. Son un depósito de experiencias individuales y colectivas frustradas que nos miran, nos interpelan y nos comunican.

Es conocida la distinción que hace el filósofo entre la simple vivencia (*Erlebnis*), como forma de relación inmediata, superficial y anecdótica, y la experiencia profunda y duradera (*Erfahrung*) que se integra en una comunidad de sentido.¹¹⁵ A partir de ese contraste, se puede argumentar que la rememoración no puede limitarse a la vinculación con los lugares traumáticos sólo para evocar como anécdota los sufrimientos de aquellos que por ese espacio transitaban. La mera información selecciona y clasifica vivencias dejando inmóvil y archivado al pasado. En palabras del berlinés: “se pierde lo mejor aquel que sólo hace el inventario fiel de los hallazgos y no puede indicar en el suelo actual los lugares en donde se guarda lo antiguo. Por ello los recuerdos más veraces no tienen por qué ser informativos.”¹¹⁶

Más allá de las escenas inmediatas disparadas por las instantáneas de persecución, tortura o muerte y sobrepasando lo acontecimental se deben, entonces, rescatar las complejidades de las vidas cuyas voces se acallaron y traerlas al presente también como experiencia. No es suficiente sentir sensaciones. Debemos obligarnos a experimentar las experiencias tapadas por el olvido, los sueños quebrados por la historia, los escombros de tradiciones acalladas. En los espacios no sólo está el residuo de lo vivido sino también de las vidas soñadas; no sólo lo que hicieron, sino lo que se quiso hacer; no sólo lo que fue sino lo que se deseó ser.¹¹⁷

Así, el énfasis interpretativo debe estar puesto en leer un pasado que quiso ser y se frustró; un pasado vencido que constituye el pliegue oculto del presente y cuya comprensión permitirá discernir lo incumplido. Nuestro presente debe mirar hacia atrás para indagar sobre

112- Mi agradecimiento a Gabriela Gresores por acercarme a las desgarradoras estrofas del lamento con el que León Gieco nos recuerda el dolor desatado el 11 de Septiembre de 1973 en Chile.

113- Cfr. Benjamin, Walter: “París capital del siglo XIX” en *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2003.

114- Esta sintética definición de la historicidad de los objetos es deudora de un poema de Circe Maia denominado “Construcción de objetos”. Cfr. *Dos Voces*, Montevideo, Ed. Siete Poetas, 1981.

115- Es interesante la ligadura que establece Jay entre el significado etimológico de “experiencia” con el de “peligro”. También insiste en que el término se relaciona con la presencia del ser que le insufla sentido al mundo, al conocimiento y a la existencia. Jay, Martín: *Cantos de experiencia*, Bs. As., Paidós, p.26.

116- Benjamin, Walter: “Excavar y recordar” en *Imágenes que piensan, Obras, libro IV, vol. 1*, Abada, Madrid, 2010. Página 350.

117- Estas obligaciones de rescate en los objetos las encontramos descritas en “Historia y coleccionismo. Eduard Fuchs”, op. cit.

el futuro pretérito que no fue, y justo por ello, el que no está cerrado, el que no está muerto. El triunfante, por su parte, es el sedimento del *continuum* de la historia.

Con esta dirección hermenéutica Benjamin logra rescatar a la memoria de la degradación conservadora a la que fuera sometida por la modernidad europea quien la entendía atada a situaciones acaecidas. Él la rehabilita como categoría filosófica dotándola de un potencial crítico y político para cepillar a contrapelo la historia.

La centralidad ético-política de la memoria no está dirigida a lograr que no se repita lo sucedido sino al rescate de lo no nato. Tenemos muy incorporada en nuestras subjetividades esa concepción de que el conocimiento del pasado ayuda al “nunca más”. Pero en ese camino la rememoración está dirigida a las prácticas del victimario. Lo que impacta, lo que se tiene como registro, es la violencia efectivizada que produce horror y se la quiere dar por conclusa. Pero esta heurística del miedo ahoga simultáneamente los potenciales futuros mutilados y nos deja impasibles en un presente construido sobre el trauma.

Pero, “si la víctima no tuviera un derecho sobre el verdugo, no habría justicia”, tal como enuncia Saramago¹¹⁸. Por eso, la mirada que escarba las tensiones políticas e ideológicas en las grietas de los edificios, no puede agotarse en la imagen de los represores. Tenemos la obligación ética de rescatar las experiencias profundas de los que sufrieron, de los derrotados. Su guarda es, como ha escrito Marc Augé¹¹⁹, el deber de los descendientes y contiene dos aspectos: rememoración y vigilancia como actualización del recuerdo. La obligación es tomar ese pasado latente y abierto representado por los vencidos, por los que han perdido la batalla; es rescatar sus proyectos políticos de los rincones sombríos, experimentar esa tradición liberacionista y descifrar la actualidad de la amenaza¹²⁰.

Esta es la carga semántica del término *Eingedenken*: recuerdo que incorpora lo conmemorado. Según Mosès, ese concepto “no designa la conservación en la memoria de los acontecimientos del pasado, sino su reactualización en la experiencia presente.”¹²¹ La categoría se separa y opone así al *dictum* de Ranke de recuperar los hechos tal como sucedieron realmente -intención que según Benjamin se ha convertido en el más poderoso narcótico del siglo- y se dirige a reconocer las esperanzas pretéritas que no se consumaron y dibujar con ellas nervaduras en el presente.

Benjamin en el *Libro de los Pasajes* nos explicita que este ejercicio de memoria no trata jamás de reestablecer lo interrumpido -concepción que corresponde a la linealidad del tiempo continuo- sino apresar en una imagen la discontinuidad entre lo sido y el ahora. Dice: “No es que el pasado arroje luz sobre lo presente o lo presente sobre lo pasado, sino que imagen es aquello en donde lo que ha sido se une como un relámpago al ahora en una constelación.”¹²² Articular históricamente el pasado, dice Benjamín en la sexta tesis sobre la historia:

“significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. [...] El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumentos de la clase dominante. Así en cada época es preciso intentar arrancar de nuevo la tradición al

118- Saramago, José: Ensayo sobre la ceguera, Argentina, Seix Barral, 1996, p. 259.

119- Augé, Marc: Las formas del olvido, Barcelona: Gedisa, 1998, p. 102.

120- Benjamín, Walter, “Teorías del fascismo alemán” en *Iluminaciones IV*, Editorial Taurus, Madrid, 1991.

121- Mosès, S: El ángel de la historia, Madrid, Cátedra, 1997, p. 132.

122- Benjamin, Walter: “Teoría del conocimiento, teoría del progreso” en *Libro de los Pasajes*, Madrid, Akal, 2003, pág. 464.

conformismo que siempre se haya a punto de avasallarla [...] El don de encender la chispa de la esperanza sólo es inherente al historiógrafo que esté convencido de que ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si es que éste vence.”¹²³

Cada instante es una ocasión singular de recordar y redimir el pasado, que amenaza constantemente con perderse. Así la atención sobre lo ya sido no está dirigida por un interés arqueológico sino que rastrea en él las huellas del futuro no consumado. Debajo de las cenizas de lo que fue, brillan las brasas de lo nuevo que reclama actualización. Recuerdo no es mimesis, sino creación. Coincidirá con él Theodor Adorno, para quien el inquietud histórica no puede ser un movimiento que se resuelve “en la pura identidad, en la pura reproducción de lo que siempre estuvo ya allí, sino uno en el cual sobreviene lo nuevo, y que alcanza su verdadero carácter gracias a lo que en él aparece como novedad.”¹²⁴

El vector ético-político implícito en esta visión nos ayuda así a combatir el “érase una vez”, que relega el pasado a una distancia prudente y segura para abrirlo y dejarlo entrar en nuestro presente de manera productiva, aunque no continúa.

3.- Vuelta al Estadio Nacional

Allá donde muchos pensamientos
no tienen palabras, ni gritos, ni silencios;
allá donde quedo estrellada
la raíz de un pueblo
con sus profetas muertos.
Ay, ay, ay, si hasta el cóndor lloró.
Los chacareros de dragones – León Gieco

Si nos sostenemos en esa concepción benjaminiana de preservar la presencia de un pasado conservando la representación de un futuro no consumado, no será jamás suficiente, para cumplir con el deber de memoria hacia los proyectos amputados, dejar una oscura galería con fotos, consignas y recuerdos. Tampoco lo será, ampliar el gesto y convertir en museo a todo el Estadio Nacional vedando su uso para actividades deportivas. En el decir de Paul Ricœur, no será jamás suficiente el duelo por lo que ya no es, sino que debemos tener presente la deuda que nos deja aquello que fue.¹²⁵

Hace unos años, en la realización de un coloquio sobre los “Usos del Olvido” en Royaumont, Yosef Yerushalmi planteó al final de su exposición una pregunta: “¿Es posible que el antónimo de ‘olvido’ no sea memoria, sino justicia?”¹²⁶ Tomando este interrogante, Carlo Guinzburg reflexiona sobre su significación. Nos plantea que no se agota el significado de “justicia” en el aspecto técnico legal de juicios y condenas –aunque cabe recordar que ni siquiera esto se ha cumplido en el país trasandino¹²⁷- sino que el concepto tiene, desde sus

123- Benjamín, Walter: “Tesis de filosofía de la historia”, en Discursos interrumpidos I, Traducción de Jesús Aguirre, Bs. Aires, Taurus, 1989., Tesis VI, pág. 180.

124- Adorno, Theodor W.: “La idea de historia natural” en Actualidad de la filosofía, Barcelona, Paidós, 1991, págs.. 104/105.

125- Ricœur, Paul: La memoria, la historia, el olvido, traducción de Agustín Neira, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2010, pág. 120.

126- Yerushalmi, Yosef H.: “Reflexiones sobre el olvido” en Yerushalmi, Y et alt: Usos del Olvido, Buenos Aires, Nueva Visión, 1998, pp. 13-26..

127- Recién en Julio del año 2015 – transcurridos casi cuarenta y dos años- un juez decidió procesar a diez ex militares involucrados en el secuestro, tortura y asesinato de Victor Jara.

etimologías griega y hebrea, una fuerte carga moral vinculada a la idea de retribución.¹²⁸ Las generaciones truncas del pasado exigen a los hombres y mujeres del presente prestar oídos a sus voces, actualizar sus proyectos mutilados e interrumpir la linealidad de la historia de los vencedores.

¿Cómo logramos que se cumpla este deber de memoria? En una curiosa parábola, Benjamin relata a Scholem que la Bella Durmiente¹²⁹ -figura aletargada del pasado- no es despertada por ningún Príncipe Azul –imagen de los vencedores- sino por el ruido de una bofetada que el cocinero dio al ayudante de cocina, la cual resonó con toda la fuerza acumulada en larguísimos años y propagó su eco por el espacio. El sonido, hacia el cual la escucha ha de estar atenta porque ayuda a que vuelva lo suspendido a la vida, está así vinculado con el reclamo y el accionar de los hoy oprimidos.¹³⁰ Es entonces hacia allí donde debemos dirigir los sentidos para renovar experiencias truncas. Como en Levinas o en Derrida, la primacía del sufrimiento del otro es la autoridad heterónoma que nos abre la puerta a la cualidad ético-política de la memoria.

Es peligroso creer que satisfacemos el reclamo de “Memoria, verdad y justicia” sólo con la instauración de un sitio recordatorio de lo que fue, con la institucionalización del recuerdo. Por el contrario, hay que aprender a descubrir los fantasmas escondidos en la materialidad del edificio para recuperar una narrativa que se esfuerzan por borrar y dar vuelta así la trama de la historia. El lugar debe atizar la iniciativa, acción que involucra el sostenimiento de la promesa de escarbar las tendencias no cumplidas, abriendo el pasado y convirtiéndolo en una tradición viviente.

128- Ginzburg, Carlo: “Prueba, memoria y olvido”, en *Nuestra Memoria*, Año XI, N° 26, Diciembre 2005. Cfr. págs.. 21 y ss.

129- Benjamin había usado también el personaje infantil en un escrito publicado a los dieciocho años, representando en la bella dormida a la juventud esclerosada y pesimista que debía sacudirse la modorra y tomar un papel protagónico en la lucha social.

130- La parábola está inserta en una carta que escribe Benjamin a Gershom Scholem, citada por Eagleton, Terry: *Walter Benjamín o hacia una crítica revolucionaria*, Madrid, Cátedra, 1998, pág. 77/78.

¿Razón o pasión en el Marqués de Sade?

Nicolas Bustamante

Donatien Alphonse Francois de Sade (1740 Paris – 1814 Charenton) concebido en el seno de una familia aristocrática, le tocó vivir una época de cambios radicales en la Francia de la Revolución y del Terror, aunque pasó la mayor parte de su existencia recluido en cárceles y manicomios. Por motivo de la índole de los temas que trató, sus obras han sido criticadas e incluso prohibidas. El escándalo no posee mejor símbolo que él, aunque Sade no será ni un depravado ni un ídolo sino un hombre y un escritor. Al conectar su pensamiento y su narrativa con la historia de la filosofía moderna, es desde ya un gran desafío e impulsa a formular ciertas cuestiones: ¿En qué consiste la filosofía de Sade? Y la segunda cuestión que se deriva de la primera es: ¿En qué lugar preciso lo situaríamos en la Ilustración? El movimiento de aquel siglo, caracterizado por la confianza en la razón humana, su uso crítico y desprejuiciado con el propósito de librarse de los dogmas metafísicos, prejuicios morales, supersticiones religiosas, las relaciones deshumanizadas entre los hombres y las tiranías políticas. En que se analizatoday no descansa hasta haberlo reducido a sus componentes más sencillos.

La razón de los ilustrados es del empirista J. Locke, que analiza las ideas y las reduce a la experiencia. Encuentra su paradigma en la física de Newton que parte de la experiencia y en continuo contacto con ésta, busca fijar fundamentos y contrapruebas. En sumala originalidad filosófica del pensamiento Ilustrado reside en el crítico examen de los contenidos y en el uso que proponen darle para el mejoramiento del mundo y del hombre que habita en el mundo.

Conciencia, prejuicio, razón y libertad

Basando en la obra más extensa, relevantes e influyentes *“Julieta o el vicio ampliamente recompensado”* Es la segunda parte de la historia de dos hermanas que a temprana edad quedan huérfanas y experimentan la vida por distintos caminos. El camino de la virtud es elegido por Justina que representa la aburrida virtud tradicional, nociva para sí misma y para los demás; el camino del vicio por Julieta la otra imagen de una mujer nueva que procede de la humanidad misma. Retratando a una sociedad injusta envuelta por una doble moral, en la cual su crítica directa a la iglesia, al gobierno y la relación entre los hombres.

El proceso de emancipación de su protagonista parte en examinar todo aquello que impida la realización de su felicidad, el primer examen estará ligado a la conciencia que es definida como una “voz interior” que se eleva cuando se comete una infracción de algo prohibido que produce remordimiento, entonces la conciencia es remordimiento, pero develara que tal sentimiento es obra de la influencia de la educación y de las costumbres que se sustentan en un prejuicio. Para eliminar la restricción considera que es necesario repetir a menudo lo que provoca remordimiento, que la costumbre actuara de tal forma que ya no se podrá existir sin tal acto. Tal carácter dinámico, no hará que se prive de lo agradable, es decir, su felicidad, lejos de reprimir los vicios asegura que no hay mejor camino que aquel que es conducido de forma natural.

Continúa a analizar el sustento de la educación y las costumbres que estarán subordinadas a la idea de Dios ya que poseer tal idea lleva a las facultades humanas al error. “Es la única equivocación que no puedo perdonar al hombre, lo justifico en todos sus extravíos, lo compadezco en todas sus debilidades, no le perdono que haya forjado el mismo las cadenas religiosas que tan violentamente lo han subyugado”. (Marqués de Sade, 1796, 8)

La existencia de Dios es la base del edificio de la educación y las costumbres, si bien es producto de las limitaciones humanas, a no saber a quién atribuirle posibilidad de explicar los misterios de la naturaleza. Indagar acerca de su existencia en los textos sagrados del Judaísmo y el Cristianismo pero abandona tal empresa a causa de la insuficiencia y contradicciones literaria. Empezará nuevamente desde la razón y para ello dará su definición: “Es la facultad que me ha sido dado por la naturaleza para determinarme hacia tal objeto y huir de tal otro, en proporción de la dosis de placer o de daño recibido de esos objetos” (Marqués de Sade, 1796, 12) Presentara entonces una “razón” dentro de los límites de la “*experiencia*”, sino además subordinada a las pasiones. Continuando ¿Cómo opera la razón según Sade?

La función de la razón será de distinguir los objetos, primero los objetos que se manifiestan a los sentidos; segundo los objetos que son percibidos por el entendimiento y elaborar representaciones. Seguido se subdividen de acuerdo al criterio de la presencia a través del tiempo; un objeto puede estar ausente –tanto manifestación a los sentidos- pero presentes en el tiempo, es decir, será suficiente hacer uso de la “*memoria*” para reconocerla, serán propias de las “*existencias reales*”; mientras que por otro lado un objeto puede manifestarse como presentes, sin embargo no poseemos una percepción anterior en el tiempo, es decir, es insuficiente a la “*memoria*”, pero su segunda función –percepción por entendimiento- es la “*imaginación*” capaz de elaborar manifestaciones. Para Sade será la causa de todos los errores ya que supone una existencia separada del sujeto, no hay manifestación a los sentidos y a pesar de ello es un objeto que se manifiesta sin ausencia en el entendimiento, Denominara a esta construcción o producto como “*Ideas objetivas*” que confirma “*existencias objetivas*” como ser Dios, Alma, etc.

Sera el punto de apoyo inicial para el examen de nociones tales como: Causa–efecto, Alma, relación cuerpo y alma, inmortalidad del alma. Lo denominado “*Causa Primera*” o “*Dios*” producto de la pereza mental que elaborara un encadenamiento universal con el que se ha llegado a crear todos los objetos, no es más –para Sade- que la modificación de la materia en perpetua acción de movimiento, el paso continuo de una relación en otra, por lo tanto no se debe admitir como causa de lo que no se comprende a algo que se comprende todavía menos –ideas objetivas-. Si se impone, señala es por obra del fanatismo, el engaño, la impostura y el orgullo.

La imaginación será capaz de poder crea la costumbre y el hombre se acostumbra a considerar como algo real lo que solo es obra de su debilidad: “Poco importa a la felicidad que los conocimientos sean verdaderos o falsos, cuando un hombre hace suyo un objeto imaginario se apasiona, persuade de que sean reales en sus mentes existen realmente. Cada día hay un nuevo motivo para temblar.” (Marqués de Sade, 1796, 16)

La jubilación del miedo en que la percepción de los objetos, se es posible mediante la “*voluntad*” un movimiento propio, Señalara “Dios está obligado a competir con nuestra voluntad, está en el brazo del parricida, en la llama del pirómano, en la vagina de la prostituta. Ahí lo tenemos menos fuerte que nosotros, obligado a obedecernos.”(Marqués de Sade, 1796, 16)

Crimen, ley, Estado y Naturaleza

Ya sin la existencia de Dios y el peso de la consciencia. Los hombres recuperan su voluntad, por encima de todo designio. Nada le está prohibido por naturaleza. Pero “*las leyes*” autorizadas a imponer ciertos límites a los pueblos. Nada está por encima de la naturaleza: Nunca impuso frenos, ni dicto leyes. Indicara por lo tanto el rechazo de: No hacer a los otros lo que no quisieras que hagan a ti, sino el único precepto para él será: Deleitarnos no importa a expensas de quien. La voluntad no va admitir cadenas, que el goce está garantizado por la ruptura de todo impedimento, cuanto mayor razón se adquiere mayor es el goce.

Objetivo será demostrar “*la ley comete crimen, ya que el crimen desaparece en cuanto la ley deja de existir.*” (Marqués de Sade, 1796, 27) para ello un análisis de cómo se conformó el pueblo y su relación con la ley. Partiendo desde el estado de naturaleza, la fuerza y un suelo son dados a los hombres, pero la fuerza es repartida desigualmente, de ello dependerá la repartición del suelo. El robo está autorizado, ya que quien sea débil debe utilizar toda su habilidad para recuperar las posesiones que le han sido arrebatados por el fuerte. ¿Por qué la igualdad no es posible en el estado de naturaleza? “Sí la naturaleza nos hubiera hecho iguales en fuerza y en carácter, la igualdad de reparticiones, es nacida de igualdad de fuerzas. Evitaría el deseo de enriquecerse a expensas de otros”(Marqués de Sade, 1796, 29) es decir, no hay individuo, ni hay igualdad, sino tensiones de fuerzas y sobretodo una dinámica.

Mediante la usurpación se logra mantener la vida. ¿Cómo posible conformar un pacto entre los hombres, si la desigualdad está presente por naturaleza? El débil consintió en la pérdida de su libertad para conservar sus posesiones y gozar en paz; en cambio el fuerte consintió en leyes que estaba seguro de sustraerse. Divididos los hombres entonces uno cedía una cuarta parte para obtener el goce del resto; mientras que el segundo se apropia de la cuarta parte y se apodera de los tres cuartos restantes cuando quisiera, ya que de fuerza no le es carente.

Sí el crimen o robo es por naturaleza, no fue desterrado de la tierra por el pacto, sino que siguió bajo otra forma, “*el robo jurídico*”. Aquel vicio de hurtar bajo el nombres de derechos y castigar el procedimiento sencillo, son usurpaciones que precisan la indigencia de los subalternos. El débil si es despejado de sus propiedades, aunque puede por naturaleza recurrir al crimen para recuperarlas se encuentra con represalia de la moral artificial y en las leyes. Usan una fuerza que no han recibido por naturaleza, por ende adopta un carácter distinto, que no hacen más castigar sus efectos.

El hombre opulento represente al más fuerte en la sociedad aquel hombre que ha comprado todos sus derechos; debe gozar y debe doblegar a los hombres inferiores. A pesar

de no estar legitimado por su fuerza natural, no ofende a la naturaleza ya que hace uso de lo que recibió de ella, es decir, bien material.

“No detiene los movimientos de la naturaleza –la ley-; sino están hechas para darle misterio, dejando servir a los fuertes como refugio y no como un freno”. (Marqués de Sade, 1796, 71) Se confirma y desmorona el Estado ya que su objetivo inicial se confirma la ley comete crimen, ya que el crimen desaparece en cuanto la ley deja de existir. Es una continuidad de las leyes de la naturaleza. Nada se hace sin necesidad, la naturaleza lo excusa toda y desde el momento que una acción se muestra necesaria, no puede ser considerada infame. Entonces, deleitarnos no importa a expensas de quien. No posee restricción en las leyes

Conclusiones

Rememorando las cuestiones iniciales ¿En qué consiste la filosofía de Sade? Su segunda ¿En qué lugar preciso lo situaríamos en la Ilustración? Pues aquí se dividirán las aguas, Maurice Blanchot “*La razón de Sade*” Sostiene que la base del sistema es del placer seguido de el “Egoísmo Integral: debe transformar todos los disgustos en gustos, todas las repugnancias en atractivos”. (Blanchot, 1990, 21) Cada quien debe hacer lo que le place, nadie tiene otra ley que el placer sin tener en cuenta en la decisión lo que le podría acarrear al prójimo. Visto desde el placer excede la Ilustración, no por su crítica sino por la autonomía del individuo se lleva aquí a un extremo en que se destruye a sí mismo y a los otros; Por otro lado si el base fuera la razón Gonçal Mayos “*De Sade o la subversión de/en la Ilustración*” señala una inversión de los concepto: “Si el placer es el pecado y el mal, entonces el pecado, el mal, son placer” (Mayos, 1993, 92). Esta radical inversión, mecánica y sistemática de los valores y virtudes para ridiculizarlo, no se dirige a los individuos tanto tales sino en tanto vínculo o valor social representan. Sera un Ilustrado al ser un crítico de sus contemporáneos, acerca del pacto social, que no es una convivencia pacífica donde todo conflicto es evitado, sino que es un organismo vivo y que los intereses se sitúan por encima de cualquier categoría establecida por el hombre.

En conclusión hay una postura elaborada desde su contenido literal, y otra desde las representaciones de ese contenido. Independientemente de tal dicotomía su pluma se manifestó en el radical proyecto que es la ilustración, sin embargo hay que reconocer de que la mayor parte de su obra resulta ilegible; filosóficamente. Ese sombrío humor, que sobre sale en ocasiones hasta en volverse contra de sí mismo, supera al simple procedimiento literario. Confundiendo la conciencia con el prejuicio, la ley con el crimen, Sade está poseído por el genio de la contradicción. Es por ello que inquieta y obliga a volver a plantearnos el problema, que bajo otras apariencias obsesiona a nuestro tiempo: las relaciones del hombre con el hombre.

BIBLIOGRAFÍA

Blanchot, M. (1990), *Lautréamont y Sade [La razón de Sade]* México FCE, 1990 pp. 11-63.

Gonçal Mayos (1993) “De Sade o la subversión de/en la Ilustración”, *Revista de Filosofía*, nº7, 89-102,

Sade, D. (1796), *Histoire de Juliette, ou les Prospérités* [Juliette o Las prosperidades del vicio] Ed. Fundamentos. Tusquets

Antiseri, D y Reale, G (1992) “*Historia del pensamiento Filosófico y científico*” Ed. Herden. Barcelona.

Beauvoir, S (1956) “*El Marqués de Sade*” Ed. Leviatán, Bs As.

Martínez, A. (2014) “*Breve reflexión en torno a los principios del espíritu ilustrado. Los casos de Rousseau, Sade, Diderot, Lessing, Voltaire y Goethe*” *Eikasia: Revista de Filosofía*, nº57, 187-204

Plebe, A (1971) “*Che cosa e' l'illumimismo*” [Qué es verdaderamente la Ilustración] Ed. Doncel. Madrid

Todorov, T (-) “El espíritu de la Ilustración” Ed. Galaxia Gutenberg.

Foucault en Marx: La producción del sujeto y el sujeto de la producción.

Miguel Candiotti^{131*}

Este trabajo apunta a mostrar ciertas relaciones de complementariedad que pueden trazarse entre los pensamientos de Marx y de Foucault en lo que respecta a la cuestión del poder. Si bien el primero de estos autores ciertamente carece de la refinada teoría política del segundo, proporciona, a diferencia de éste, un análisis histórico-crítico del funcionamiento de la producción en un sentido global, dentro del cual el poder entendido como sujeción o dominio aparece sólo como una forma enajenada del poder social, y de ningún modo como un elemento inherente a todas las relaciones sociales y a todas las formas de conocimiento. Esto último es muchas veces sugerido por la microfísica del poder foucaultiana, la cual, inspirada en el pensamiento de Nietzsche (2000), y aun sin perder jamás la perspectiva histórica, tiende muchas veces a convertirse en una suerte de *metafísica* del poder (coercitivo), desde el momento en que implícitamente presupone y proyecta, por sobre diversas declinaciones concretas del mismo, un carácter absoluto que sería inherente a lo social en todas sus manifestaciones:

La humanidad no progresa lentamente, de combate en combate, hasta una reciprocidad universal en la que las reglas sustituirán para siempre a la guerra; instala cada una de estas violencias en un sistema de reglas y va así de dominación en dominación. (Foucault, 1979b: 17)

De este modo, mientras que Foucault indaga las diversas formas de *producción del sujeto* como efecto de ese supuesto poder (disciplinario) fundamental, Marx analiza a la sociedad y a su trabajo total como el *sujeto de la producción* de todas las formas de poder social, entre las cuales la sujeción no aparece como un rasgo esencial o eterno, sino sólo como característica de una sociedad cuyas fuerzas se presentan fragmentadas y enajenadas. En efecto, a diferencia de la filosofía moderna tradicional, para Marx el sujeto propiamente dicho no es nunca el individuo aislado, que constituye una mera abstracción, sino el *trabajo social*, o sea, la actividad humana total de los individuos en la producción. Se trata, pues, de un sujeto colectivo, que, en tanto tal, no se comporta jamás como un sujeto individual, que

¹³¹-* Centro de Estudios sobre Movimientos Sociales (CEMS) de la Universidad Pompeu Fabra (UPF), Barcelona; Universidad Católica de Santiago del Estero (UCSE), sede San Salvador de Jujuy

es lo que insinúan enfoques como el hegeliano: “Por el contrario, es siempre un organismo social determinado, un sujeto social que actúa en un conjunto más o menos grande, más o menos pobre, de ramas de producción”; “considerar a la sociedad como un sujeto único es considerarla de un modo falso, especulativo” (Marx, 1971a: 6 y 14).

Es precisamente a este *sujeto colectivo* e históricamente cambiante, a lo que se refieren las categorías de esencia humana y de enajenación en Marx, a diferencia de lo que habitualmente se piensa cuando se confunde el uso marxiano de esos términos con las concepciones de Hegel y de Feuerbach, que son muy diferentes porque se restringen al ámbito meramente cognitivo, teórico, intelectual, consciente. Para Marx, en cambio, la enajenación es ante todo una situación real, práctica, material, en la que se encuentra la sociedad cuando se desgarran su propio poder colectivo a partir de la existencia de la propiedad privada de los medios de producción y del Estado (como principal medio de producción de orden). Es esa “enajenación real” (Marx, 1978: 419) del poder social la que se traduce en el *valor* y en todas las formas aparentes de *poder autónomo*: ejercidas tanto por las mercancías como por las clases poseedoras y los diversos mecanismos y agentes opresores, cuyas cualidades no se muestran como lo que son, meras relaciones sociales, simples objetivaciones del trabajo social, sino como *propiedades* que les son esenciales. De ahí el fetichismo que se adhiere a todos los productos sociales –tanto a los objetos como a los sujetos particulares– en este tipo de sociedad (Marx, 1971b, pp. 394-396, 2009a, pp. 87-102, 2009b, 2009c, pp. 1037-1057).

Autores como Althusser (cf. 1967; 1969) y sus discípulos, entre otros muchos marxistas, jamás entendieron que la categoría de enajenación en Marx atraviesa toda su obra, implícita y explícitamente (cf. Bedeschi, 1975), pero no se refiere ni a un mero “estado de conciencia” (Avineri, 1983: 149 y 150) ni a una esencia humana ahistórica. Recordemos que, frente a Feuerbach, Marx define la esencia humana como el cambiante “conjunto de las relaciones sociales” (1970: 667), despojando así a esa categoría de toda fijeza y de todo carácter natural o metafísico, vale decir, superando los “esencialismos” de lo humano, que suelen acompañar a las consideraciones ancladas en el individuo y su conciencia.

En la primera de las conferencias pronunciadas en Río de Janeiro en 1973, y reunidas luego en *La verdad y las formas jurídicas*, Foucault afirmaba:

Actualmente, cuando se hace historia [...] nos atenemos a ese sujeto de conocimiento y de la representación, como punto de origen a partir del cual es posible el conocimiento y la verdad aparece. Sería interesante que intentáramos ver cómo se produce, a través de la historia, la constitución de un sujeto que no está dado definitivamente, que no es aquello a partir de lo cual la verdad se da en la historia, sino de un sujeto que se constituyó en el interior mismo de ésta y que, a cada instante, es fundado y vuelto a fundar por ella. Hemos de dirigirnos pues en la dirección de esta crítica radical del sujeto humano tal como se presenta en la historia. (Foucault, 1996: 16)

Pero pocos han comprendido que *humanismo* en Marx equivale, en sentido estricto, a *socialismo*: se refiere a “la sociedad humana o la humanidad social” entendida como “proceso histórico” y como “esencialmente práctica” (1970: 667-8). No le atañen en absoluto, pues, las críticas al humanismo y al “sujeto originario” (Foucault, 2002: 20) desarrolladas por Althusser y por el propio Foucault (cf. también 1968).

Esta imposibilidad de entender al trabajo social como lo propiamente humano, de pensar la producción como el *sujeto real*, cuya actividad material y objetiva precede y excede toda

forma de conciencia y de subjetividad individual puede observarse claramente en el modo en que Althusser interpreta el siguiente pasaje de la “Introducción” a los *Grundrisse* en donde se distingue entre el *proceso teórico-cognitivo* de apropiación intelectual de la realidad social concreta y el *proceso práctico-histórico* de formación material de esa realidad. Luego de haber afirmado que “la población [...] es la base y el sujeto del acto social de la producción en su conjunto” (Marx, 1971a: 21), pero no puede ser captada inmediatamente en toda la riqueza de sus determinaciones, sino sólo a través de un desarrollo gradual del conocimiento –que vaya desde las relaciones más simples y abstractas a las más complejas y concretas–, Marx añade:

El todo, tal como aparece en la mente como todo del pensamiento, es un producto de la mente que piensa y que se apropia el mundo del único modo posible, modo que difiere de la apropiación de ese mundo en el arte, la religión, el espíritu práctico. El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa. (Marx, 1971a: 22)

Ahora veamos cómo Althusser sólo puede entender esas palabras desde la estrecha perspectiva gnoseológica tradicional, según la cual sólo cabe aplicar el término “sujeto” a la conciencia individual, esto es, al puro sujeto cognitivo ante el cual todo lo demás aparece como mero objeto de conocimiento:

Como materialista, [Marx] sostiene que el conocimiento es el conocimiento de un objeto real (Marx dice: sujeto real), que, cito, “subsiste *tanto antes como después* en su independencia fuera del espíritu”. Y, a continuación, a propósito de la sociedad objeto de estudio, escribe, cito, ésta “sigue estando constantemente presente para el espíritu en tanto que presuposición”. Marx propone, pues, como presuposición de todo proceso de conocimiento de un objeto real, la existencia de este objeto real, fuera del pensamiento. (Althusser, 2008: 235, cursivas del autor)

Ahora bien, para nosotros resulta evidente que Marx no confunde los términos. Si se refiere a la sociedad como “sujeto real”, es precisamente porque no le basta con afirmar que se trata de un *objeto* que excede al proceso de conocimiento. Además de subrayar esa objetividad de lo social, nuestro autor quiere resaltar el carácter *activo* y fundamental de la sociedad como *sujeto* real de la producción, una subjetividad objetiva, práctica y material, que precede, excede y condiciona a la pura subjetividad cognitiva, a la mera conciencia individual que intenta conocerla (y también contribuir a conservarla o transformarla) desde un determinado lugar de esa misma subjetividad colectiva y su poder.

Por lo tanto, tenemos que para Marx el ser humano, la “esencia humana” como “la sociedad humana y la humanidad social” concreta, es en cada lugar y en cada momento la manera en que se producen las relaciones sociales a partir de una forma históricamente determinada del proceso de producción en general:

Este último es tanto un proceso de producción de las condiciones materiales de existencia de la vida humana como un proceso que operándose en específicas relaciones histórico-económicas de producción, produce y reproduce estas relaciones mismas de producción y junto con ello a los portadores de este proceso, sus condiciones materiales de existencia y sus relaciones recíprocas, vale decir su formación económico-social determinada, pues la totalidad de esas relaciones con la naturaleza y entre sí, en que

se encuentran y en que producen los portadores de esa producción, esa totalidad es justamente la sociedad [...] (Marx, 2009c: 1042)

Es por eso que Marx habla de *enajenación real* cuando ese proceso de producción de la sociedad y su poder no se realiza de manera directamente social, con medios de producción colectivos, sino que se encuentra desgarrado, por la propiedad privada, en diversos núcleos productivos particulares y aislados. A partir de esta forma de producción social enajenada, el poder colectivo se manifiesta de manera distorsionada en *valores y poderes* autónomos, que aparecen ya como una *propiedad* inherente a las cosas y a los individuos particulares, ya como un conjunto de fuerzas anónimas, ciegas y descontroladas, que someten y controlan a todos, por ej. las llamadas “leyes” del mercado y sus “crisis”. Respecto del primer fenómeno, el del fetichismo, no hay ejemplo más elocuente que el caso del dinero. En una sociedad donde prácticamente todos los valores de uso, es decir, casi toda la riqueza y el *poder social en general*, se convierte en mercancías que se intercambian directamente por dinero, el puro e inmediato poder/valor mercantil de éste lo convierte en *la cosa que concentra poder social en general*:

Pero el dinero mismo es mercancía, una cosa exterior, pasible de convertirse en propiedad privada de cualquiera. El poder social se convierte así en poder privado, perteneciente a un particular. (Marx, 2009a: 161)

[De esta manera] el poder que cada individuo ejerce sobre la actividad de los otros o sobre las riquezas sociales, lo posee en cuanto es propietario de *valores de cambio*, de *dinero*. Su poder social, así como su nexo con la sociedad, lo lleva consigo en el bolsillo. (Marx, 1971a: 84)

El dinero pone el poder social, en cuanto cosa, en las manos de la persona privada, que en cuanto tal ejerce ese poder. (Marx, 2008: 189)

Este fetichismo del *dinero* en cuanto *puro valor de cambio* y, por tanto, puro poder social concentrado, llega aún más lejos con el fetichismo del *capital* en tanto dinero que tiene el mágico poder de reproducirse a sí mismo y acumularse en manos privadas¹³². Pero un tratamiento detallado de la acumulación del capital como expropiación de la riqueza y el poder social, ya sea mediante la violencia “primitiva” o mediante la extracción de plusvalor mediante el “legítimo” *uso privado* de esa mercancía tan especial que es la fuerza de trabajo, cae fuera de los objetivos de esta presentación.

Lo que aquí intentamos mostrar es que la teoría marxiana del valor contiene toda una teoría de la enajenación del poder social que es profundamente compatible con la teoría foucaultiana del poder. Y que le proporciona además un marco teórico de análisis de la producción en general que hace posible captar no sólo el carácter productivo, inmanente, relacional e impersonal del poder coercitivo (Foucault, 1976, 1979a, 1985, 2000a, 2000b, 2007a, pp. 112-8, 1994: 125 y ss.; cf. Deleuze, 1987, pp. 49-71), sino también que su *materialidad*, su *sustancia*, al igual que la de los *valores*, está dada por una transfiguración del trabajo social, que es característica de toda sociedad que produce de manera privada, *ajena*¹³³.

132- “El movimiento en el que agrega plusvalor es, en efecto, su propio movimiento, y su valorización, por tanto, autovalorización. Ha obtenido la cualidad oculta de agregar valor porque es valor. Pare crías vivientes, o, cuando menos, pone huevos de oro.” (Marx, 2009a: 188).

133- En este sentido, compartimos en líneas generales las siguientes críticas realizadas por Nicos Poulantzas: “Como es sabido Foucault recusa toda interpretación que pretenda fundar esa materialidad del poder y, por consiguiente, del Estado, en las relaciones de producción y en la división social del trabajo.” “Ahora bien, para Foucault la relación de poder no tiene nunca otro fundamento que ella misma, se convierte en simple ‘situa-

Es por eso que consideramos que toda la riqueza que aporta la genealogía y la microfísica del poder foucaultianas con respecto al señalamiento de formas de dominio y control que no fueron contempladas por Marx en textos como el capítulo sobre “La llamada acumulación originaria” (2009a, pp. 891-954) –en donde ciertamente se aprecia un tratamiento explícito de la producción de sujetos disciplinados para la reproducción del capitalismo–, toda esa riqueza de los análisis foucaultianos –decimos– sobre la locura, la medicina, la prisión, la sexualidad, etc., sólo cobra pleno sentido histórico y político a la luz de las consideraciones de Marx sobre la enajenación de la producción y del poder social, especialmente dentro del capitalismo y del Estado moderno.

Como es sabido, el propio Foucault distinguía entre Marx y “el marxismo”. Al primero lo aceptaba, en general, como uno de sus maestros¹³⁴; mientras que al “marxismo”, declinado así en singular, como si no hubiera una inmensa variedad de tradiciones marxistas, lo consideraba como una modalidad más de poder (opresivo), tomando como referencia, casi exclusivamente, al marxismo de Sartre, el de Althusser y sus discípulos, y el stalinismo (Foucault, 1979a: 176 y ss., 1999: 146 y ss., 2012: 91 y ss.)¹³⁵; e ignorando a autores como, por ejemplo, Antonio Gramsci, quien también daba, como el mismo Foucault, una primacía a lo político entendido como relaciones de fuerza que atraviesan toda la sociedad, sin una distinción rígida entre una “estructura” y una “superestructura”, y sin concebir la teoría de Marx en términos científicistas (cf. Gramsci, 1975).

ción’ a la que el poder es siempre inmanente, y la cuestión de qué poder y para qué parece en él completamente dirimente. Cosa que en Foucault tiene un resultado preciso, aporía nodal y absolutamente insoslayable de su obra: las famosas resistencias, elemento necesario de toda situación de poder, quedan en él como una aserción propiamente gratuita, en el sentido de no tener fundamento alguno; son pura afirmación de principio.” “Pero las luchas pueden subvertir el poder sin ser nunca, en efecto, realmente exteriores a él. Si en la concepción de Foucault no es posible tal subversión no se debe a que sostenga, después del marxismo y coincidiendo con él, que la naturaleza del poder es relacional y que las luchas-resistencias no están nunca en exterioridad absoluta con respecto al poder, sino a razones diferentes. Los poderes y las resistencias aparecen en Foucault como dos polos puramente equivalentes de la relación: las resistencias no tienen fundamento. Por ello el polo ‘poder’ acaba por adquirir primacía. Esto da lugar en Foucault a un deslizamiento permanente– en el lenguaje sugestivo y, por tanto, aproximativo, analógico, que es el suyo– del término poder: unas veces designa una relación, la relación de poder, y otras, y a menudo simultáneamente, uno de los polos de la relación poder-resistencia. Y es que, al no existir un fundamento de las resistencias, el poder acaba por ser esencializado y absolutizado, convirtiéndose en un polo ‘frente’ a las resistencias, una sustancia que las contamina por propagación, un polo originario y determinante frente a las resistencias.” (Poulantzas, 1979: 75, 179-80 y 181).

134- Recordemos cómo él mismo describía su ambigua relación con Marx en una entrevista del año 1975: “Me sucede con frecuencia citar frases, conceptos, textos de Marx, pero sin sentirme obligado a adjuntar la pequeña pieza identificadora que consiste en hacer una cita de Marx, en poner cuidadosamente la referencia a pie de página y acompañar la cita de una reflexión elogiosa. Mediaciones gracias a las cuales uno será considerado como alguien que conoce a Marx, que reverencia a Marx y se verá honrado por las revistas llamadas marxistas. Yo cito a Marx sin decirlo, sin ponerlo entre comillas, y como no son capaces de reconocer los textos de Marx, paso por ser alguien que no cita a Marx. ¿Un físico cuando hace física, siente la necesidad de citar a Newton o a Einstein? Los utiliza, no tiene necesidad de comillas, de notas a pie de página o de aprobación elogiosa que pruebe hasta qué punto es fiel al pensamiento del Maestro. Y como los otros físicos saben lo que hizo Einstein, lo que ha inventado, demostrado, lo reconocen al paso. Es imposible hacer historia actualmente sin utilizar una serie interminable de conceptos ligados directa o indirectamente al pensamiento de Marx y sin situarse en un horizonte que ha sido descrito y definido por Marx. En caso límite se podría uno preguntar qué diferencia podría haber entre ser historiador y ser marxista.” (M. Foucault, 1979c: 100).

135- “Cuando Foucault establece su propia concepción del poder toma por blanco de oposición o bien un cierto marxismo, que confecciona a su gusto, caricaturizándolo, o bien el marxismo particular de la III Internacional y la concepción estaliniana, cuya crítica hemos hecho algunos desde hace tiempo.” (Poulantzas, 1979: 176). Además del texto de Poulantzas existen numerosos análisis sobre la relación entre Foucault, Marx y el marxismo (cf. Varela y Alvarez-Uría, 1977; 1985; Anderson, 1986; Poster, 1987; Tarcus, 1993; Gómez, 2011).

En cualquier caso, es indudable que el reconocimiento explícito e implícito que Foucault hace de las aportaciones de Marx no incluye una asimilación acabada de la teoría materialista-práctica de la enajenación del trabajo social y su poder¹³⁶, que le hubiera permitido al autor francés colocar dentro de la tradición del pensamiento socialista más refinado sus agudos análisis de los mecanismos sociales de coerción. En cambio, Foucault toma considerable distancia del socialismo *in toto*, y sus posturas acaban así alimentando más bien posiciones cercanas al individualismo anárquico radical.

No obstante, es indudable que el pensador galo acierta –como también lo hace Gramsci– al rechazar la *teleología* marxista (que hasta cierto punto tiene su base en el propio Marx), distinguiéndola adecuadamente de la activa *lucha* política –en sentido amplio– por la auténtica colectivización de los medios de producción y la eliminación del Estado:

Me parece que lo que se produce en la obra de Marx es, en cierto modo, un juego entre la formación de una profecía y la definición de un blanco. El discurso socialista de la época estaba compuesto de dos conceptos, pero no conseguía disociarlos lo suficiente. Por una parte, una conciencia histórica o la conciencia de una necesidad histórica; en todo caso, la idea de que, en el futuro, tal cosa debería suceder proféticamente. Por otra, un discurso de lucha [...] que tiene por objetivo la determinación de un blanco a atacar. (Foucault, 2012: 106)

Foucault también acierta, sin duda alguna, al subrayar que ese objetivo de lucha ciertamente no ha sido el de los mal llamados “países socialistas”¹³⁷. Ahora bien, paradójicamente, el propio Foucault, profundo crítico del Estado moderno y los múltiples dispositivos de control y de poder normativo que lo constituyen (cf. 2000a, 2006, 2007b), parece soslayar en sus minuciosos análisis la importancia clave de la propiedad privada de los medios de producción en tanto fundamento material de la enajenación del poder social convertido en poder disciplinario. Y tal omisión lo vuelve seguramente un crítico tolerable para la misma *gubernamentalidad* capitalista que él denuncia.

136- Algo que, por lo demás, también se da en el caso de la filosofía de la praxis: “el concepto de ‘enajenación’ no juega ningún papel en el pensamiento de Gramsci” (Frosini, 2010: 34, traducido; cf. Fergnani, 2011: 29).

137- “Se observa innegablemente una hipertrofia del poder o un exceso de poder tanto en los países socialistas como en los países capitalistas. Y creo que la realidad de esos mecanismos de poder, de una complejidad gigantesca, justifica, desde el punto de vista estratégico de una lucha de resistencia, la desaparición del Estado como objetivo.” (Foucault, 2012: 106).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Althusser, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*. (M. Harnecker, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Althusser, L. (2008). *La soledad de Maquiavelo*. (C. Prieto del Campo y R. Sánchez Cedillo, trads.). Madrid: Akal.
- Althusser, L., y Balibar, E. (1969). *Para leer El capital*. (M. Harnecker, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Anderson, P. (1986). *Tras las huellas del materialismo histórico*. (E. Terrén, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Avineri, S. (1983). *El pensamiento social y político de Carlos Marx*. (E. Pinilla de las Heras, trad.). Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Bedeschi, G. (1975). *Alienación y fetichismo en el pensamiento de Marx*. (B. Gómez, trad.). Madrid: Alberto Corazón.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault*. (J. Vázquez Pérez, trad.). Barcelona: Paidós.
- Ferngani, F. (2011). *La filosofía della prassi nei "Quaderni" di Gramsci*. (A. Vigorelli y M. Zanantoni, eds.). Milano: UNICOPLI.
- Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. (E. C. Frost, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1976). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. (A. Garzón del Camino, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Foucault, M. (1979a). *Microfísica del poder*. (J. Varela y F. Álvarez-Uría, eds. y trads.). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1979b). "Nietzsche, la Genealogía, la Historia". En *Microfísica del poder* (7-29). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1979c). "Entrevista sobre la prisión: el libro y su método". En *Microfísica del poder* (87-101). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1985). *Saber y verdad*. (J. Varela y F. Álvarez-Uría, eds. y trads.). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. (F. Álvarez-Uría, ed. y trad.). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1996). *La verdad y las formas jurídicas*. (E. Lynch, trad.). Barcelona: Gedisa.
- Foucault, M. (1999). *Obras esenciales. Volumen II. Estrategias de poder*. (J. Varela y F. Álvarez-Uría, trads.). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2000a). *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. (H. Pons, trad.). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2000b). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. (M. Morey, trad.). Madrid: Alianza.
- Foucault, M. (2002). *La arqueología del saber*. (A. Garzón del Camino, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.

- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*. (H. Pons, trad.). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007a). *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. (U. Guiñazú, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2007b). *Nacimiento de la biopolítica. Curso del Collège de France (1978-1979)*. (H. Pons, trad.). México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *El poder, una bestia magnífica. Sobre el poder, la prisión y la vida*. (E. Castro, ed., H. Pons, trad.). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Frosini, F. (2010). *La religione dell'uomo moderno. Politica e verità nei "Quaderni del carcere" di Antonio Gramsci*. Roma: Carocci.
- Gómez, S. (2011, agosto). "Foucault, Marx y el marxismo. Un balance provisorio". *Herramienta web*, 9. <http://www.herramienta.com.ar/herramienta-web-9/foucault-marx-y-el-marxismo-un-balance-provisorio>
- Gramsci, A. (1975). *Quaderni del carcere*. (V. Gerratana, ed.). Torino: Einaudi.
- Marx, K. (1970). "Tesis sobre Feuerbach". En K. Marx y F. Engels (W. Roces, trad.), *La ideología alemana (665-668)*. Barcelona: Grijalbo.
- Marx, K. (1971a). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. (P. Scaron, trad.). Vol. 1. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (1971b). *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*. (P. Scaron, trad.). Vol. 2. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (1978). "Manuscritos de París". En K. Marx y F. Engels (J. M. Ripalda, trad.), *Obras* (Vol. 5: 301-435). Barcelona: Grijalbo-Crítica.
- Marx, K. (2008). *Contribución a la crítica de la economía política*. (J. Tula, L. Mames, P. Scaron, M. Murmis, y J. Aricó, trad.). México D.F.: Siglo XXI.
- Marx, K. (2009a). *El capital, I*. (P. Scaron, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Marx, K. (2009b). *El capital, I, capítulo VI inédito. Resultados del proceso inmediato de producción*. (P. Scaron, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Marx, K. (2009c). *El capital, III*. (L. Mames, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Nietzsche, F. (2000). *La genealogía de la moral*. (A. Sánchez Pascual, trad.). Madrid: Alianza.
- Poster, M. (1987). *Foucault, marxismo e historia. Modo de producción versus modo de información*. (R. Alcalde, trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Poulantzas, N. (1979). *Estado, poder y socialismo*. (F. Claudín, trad.). México, D. F.: Siglo XXI.
- Tarcus, H. (ed.). (1993). *Disparen sobre Foucault*. Buenos Aires: El Cielo por Asalto.
- Varela, J., y Alvarez-Uría, F. (1977). "Foucault frente a Marx. Anatomía histórico-política del orden burgués". *Tiempo de Historia*, 34, 90-103.
- Varela, J., y Alvarez-Uría, F. (1985). "Prólogo". En M. Foucault, *Saber y verdad (7-29)*. Madrid: La Piqueta.

La naturalización de la libertad individual en la ideología neoliberal

Dr. Leonardo G. Carabajal (FHyCS-UNJu)

Introducción

Un sistema de pensamiento que tiene el afán de perpetuarse en el poder requiere de una ideología que transforme un conjunto de prácticas, valores, ideales o teorías científicas y los justifique como parte del orden natural. El neoliberalismo surgió como una contrapartida al modelo de Estado benefactor, alrededor de 1978 y 1980 con la implementación de políticas económicas de la mano de Margaret Thatcher en Gran Bretaña y Ronald Reagan al otro lado del Atlántico. La política neoliberal tuvo su primer experimento en Chile el 11 de septiembre de 1973 con el golpe de estado realizado al presidente Salvador Allende que había sido democráticamente elegido. Inmediatamente el curso de la economía chilena fue diagramada por “la escuela de Chicago” bajo los fundamentos teóricos de Milton Friedman. Desde entonces hasta la actualidad se ha configurado un tipo de ideología que justifica el aparato del Estado neoliberal en gran parte de las economías del mundo. Sin embargo, el conjunto de prácticas neoliberales han sumido a algunos países, como el nuestro, en profundas crisis sociales. Inclusive, hay momentos de crisis del capital donde las contradicciones son tan graves que conducen a un aumento del desempleo, deflación económica y el estallido de una crisis social, como lo fue en 2008 la crisis inmobiliaria de Estados Unidos en el centro del mundo capitalista. Pero, pese al malestar y las contradicciones, la ideología neoliberal no sufre fisuras y el sistema se reacomoda nuevamente. Es sugerente como en una época donde han reinado toda una serie de defunciones como la muerte de Dios en Nietzsche, la muerte del sujeto en Derrida, la muerte del Hombre en Foucault, la muerte de los grandes relatos por Lyotard, sin embargo, el neoliberalismo no tiene un epitafio. Al contrario él mismo es un artífice de muerte, crisis, desocupación, migraciones, pobreza, etc... Y, sin embargo... ¿Por qué las contradicciones que genera este sistema no son suficientes para destruirlo? Una posible respuesta sería que la naturalización de dicha ideología en el sistema capitalista ha podido reacomodarse con notable rapidez y plasticidad frente a sus propias contradicciones.

El objetivo de este trabajo consiste en mostrar cómo la supuesta defensa del valor de la “libertad individual” en el neoliberalismo, ha sido en realidad un mecanismo ideológico que ha ocultado los verdaderos desastres en los que culminó gran parte de la implementación

de sus políticas. Función ideológica, por su parte, que ha naturalizado dicho valor como emblema de la civilización y el progreso, aunque al mismo tiempo se configuró como una máscara que ocultó la imposibilidad de resolver cuestiones de “justicia social” desde dicha economía.

I- El neoliberalismo

Los presupuestos básicos del neoliberalismo se encuentran en el liberalismo económico y sus piedras angulares son la libertad individual, la necesidad de satisfacer el egoísmo personal y, por sobre todo, la menor intervención del estado en los asuntos económicos. Para Adam Smith¹³⁸ la economía como ciencia parte del supuesto filosófico de un orden natural benigno, razón por la cual no debía ser interferido por ningún poder estatal. Consideraba que no se podía confiar en los gobiernos, ineficientes según él, ni en patrones ni en obreros, siempre en conflicto. Smith hace una fundamentación moral de las virtudes del comercio, quitándole el carácter pecaminoso que guardaba en la tradición. Una afirmación central consiste en que la intervención del Estado no era productiva y la prosperidad económica se impone por sí misma en condiciones de competencia, siempre y cuando no existan limitaciones al comercio por el estado, ya que la *mano invisible* genera un orden justo. En el aspecto técnico afirma que el trabajo es la fuente del valor, y éste no varía su valor unitario con el tiempo. La medida real de un bien comerciable es: la cantidad de trabajo requerida por los bienes. El precio real de cada mercadería se puede desagregar en componentes, que premian a cada sector de la producción en forma de salarios, beneficios y renta, cuya suma es la definición formal del precio. Distingue entre *valor de uso* como la utilidad de un bien respecto a otro, y *valor de cambio*, como la capacidad de un bien de ser intercambiado por otro. Por ejemplo: un diamante no tiene casi valor de uso, pero si tiene un gran valor de cambio. ¿Cómo se determinaba el valor de cambio? En los mercados es el trabajo quien determina el valor de cambio y el precio.

Para Milton Friedman el hallazgo de Adam Smith consistió en que “todo intercambio voluntario genera beneficio para las dos partes”¹³⁹. He aquí, la piedra basal de todo el metabolismo de la ideología neoliberal, a saber que la atomización de los individuos en la sociedad genera lazos de solidaridad. En la teoría neoliberal, sostiene David Harvey, se considera que el mejor modo de eliminar la pobreza es a través de los mercados libres y el libre comercio. Para este autor el estado neoliberal se define del siguiente modo:

“El neoliberalismo es, ante todo, una teoría de prácticas político-económicas que afirma que la mejor manera de promover el bienestar del ser humano, consiste en no restringir el libre desarrollo de las capacidades y de las libertades empresariales del individuo, dentro de un marco institucional caracterizado por derechos de propiedad privada, fuertes mercados libres y libertad de comercio. El papel del Estado es crear y preservar el marco institucional apropiado para el desarrollo de estas prácticas. Por ejemplo, tiene que garantizar la calidad y la integridad del dinero. Igualmente, debe disponer las funciones y estructuras militares, defensivas, policiales y legales que son necesarias para asegurar los derechos de propiedad privada y garantizar, en caso necesario mediante el uso de la fuerza, el correcto funcionamiento de los mercados.”¹⁴⁰

138- Pensador escocés (1723-1790), fue profesor de lógica y filosofía moral en Edimburgo. Su obra capital es: Investigación acerca de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones publicada en 1776, es un esbozo de una teoría de la producción, el valor y la distribución, concentrada en la división del trabajo y la formación de los precios.

139- Milton y Rose Friedman, La libertad de elegir, ed. Orbis, 1983, p.16.

140- David Harvey, Breve historia del neoliberalismo, ed. Akal, Bs. As. 2007, p. 6.

El neoliberalismo se ha constituido en un conjunto de prácticas donde el Estado garantiza, sea por la vía “democrática” o sea por la vía bélica, la posibilidad de la acumulación de capital para un grupo reducido de clase. En efecto, para Harvey el Estado “utiliza su monopolio de la violencia para preservar estas libertades por encima de todo”¹⁴¹. Según este autor, el modelo de Estado neoliberal ha configurado un imaginario fundado en el consentimiento de la defensa de la “libertad individual”, la que se entiende como libertad de propiedad privada y de comercio. Éstas, además, son el medio para toda posibilidad de innovación y producción de riqueza. Harvey hace una taxonomía entre capital y capitalismo. Por este último entiende “cualquier sistema social en el que predominan de forma hegemónica los procesos de circulación y acumulación del capital a la hora de proporcionar y configurar las bases materiales, sociales e intelectuales para la vida en común.”¹⁴² El capital, es el motor interno de este proceso que genera todo el conjunto de bienes y activos en el sistema. Inclusive el capitalismo sufre contradicciones internas como las burbujas financieras producidas por el aumento superlativo del valor de cambio frente al valor de uso, como la crisis inmobiliaria del 2008 en Estados Unidos. Pese a la hecatombe de la crisis financiera, el consentimiento de mantener el orden neoliberal no parece fragmentarse.

2- La ideología

Los hábitos y prácticas de un grupo social, luego de cierto tiempo decantan en un proceso de naturalización del orden simbólico adoptando una gran resistencia y durabilidad. Dicho de otro modo, considero que el aparato ideológico es el producto de una naturalización del sistema de creencias que consiente –en el sentido de crear un consentimiento- una imagen falsa de la realidad. Existen diversas maneras de comprender el fenómeno ideológico, como la teoría marxista de la “falsa conciencia” que subvierte el orden simbólico de lo real. De la noción anterior también se desprende la ideología como “justificación del poder”. En el primer caso, el concepto de ideología, en el joven Marx, se considera como opuesto a la realidad. Este concepto no aparece explícitamente en los primeros manuscritos, los cuales poseen toda una impronta del lenguaje hegeliano, como *La Crítica de la Filosofía del derecho de Hegel* de 1843 (recién publicado en 1927), o los *Manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, sino que se puede hablar de ideología recién en el libro *La ideología alemana*, donde ya se desarrollan conceptos propiamente marxistas (material, fuerzas productivas, modos de producción, clase, etc...). La capacidad de la ideología como falsa conciencia es la de distorsionar el orden real mediante un aparato superestructural que legitima la base material creando un espejismo sobre la realidad. En el segundo caso, la función de la ideología como justificación se centra en el poder, en tanto toda forma de autoridad debe encontrar un camino de legitimación y, un conjunto de intereses particulares, deben transformarse en universales sin recurrir a la fuerza bruta. Desde la antigüedad la retórica fue la encargada de fortalecer los lazos entre poder y autoridad por medio de la persuasión. Para Max Weber la base argumentativa de la ideología como justificación distingue entre gobernados, gobernantes y el sistema de control social sobre el que descansan ciertas ideologías que legitiman la autoridad.

El aparato ideológico del neoliberalismo opera en un exitoso proceso de naturalización diseminado en el conjunto de las representaciones colectivas de las democracias liberales. El fundamento de su consentimiento radica en asociar la libertad con propiedad privada, libre comercio y libre mercado. Aunque en el caso de Argentina y Chile en la década de 1970

141- David Harvey, op. cit., p. 74.

142- David Harvey, *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*, ed. IAEN, Quito, 2014, p. 22.

la implementación de políticas neoliberales se generó con una brutal represión. Y con el tiempo, se generó un extraño y silencioso consentimiento fundado en la falsa idea que había que “defender” a la sociedad occidental ante la emergencia de un Estado que socavaría las libertades individuales y el progreso de occidente, como sostenía la declaración fundamental de la *Mont Pelerin Society*, liderada entre otros por Friedrich von Hayek, Milton Friedman y Karl Popper. Parte de la declaración Fundacional decía lo siguiente:

“Los valores centrales de la civilización están en peligro. Sobre grandes extensiones de la superficie del planeta las condiciones esenciales de la dignidad y de la libertad humana ya han desaparecido. En otras, están bajo constante amenaza ante el desarrollo de las tendencias políticas actuales. La posición de los individuos y los grupos de adscripción voluntaria se ve progresivamente socavada por extensiones de poder arbitrario. Hasta la más preciada posesión del hombre occidental, su libertad de pensamiento y de expresión, está amenazada por el despliegue de credos que, reclamando el privilegio de la tolerancia cuando están en situación de minoría, procuran solamente establecer una posición de poder desde la cual suprimir y obliterar todas las perspectivas que no sean la suya”¹⁴³.

El éxito del pensamiento neoliberal, -es decir, éxito para los sectores hegemónicos a quienes tales prácticas políticas redundan en beneficio- ha sido defender mediante políticas de estado o intervenciones militares una defensa de la “libertad individual”. Sin embargo, no se puede entender qué relación guarda la libertad individual con el ejercicio de las políticas neoliberales. La escisión entre la teoría y la práctica es rotunda. Si recordamos nuestra propia experiencia cuando en 1992 Carlos Menem abrió al país a las políticas extranjeras y el flujo de capitales, privatizó las compañías estatales, vinculó el peso al dólar como estrategia para no elevar la inflación y ofrecer seguridad a los inversores extranjeros. Esto último generó una aparente prosperidad hasta que la *tequila crisis* de la economía mexicana que comenzó con un efecto dominó y la posterior fuga de capitales de nuestro país. En pocas semanas los bancos argentinos perdieron sus depósitos. En el año 2000 la fuga de capitales llevó al país a contraer un endeudamiento y recibió el rescate financiero del FMI de unos 6.000 millones de dólares, el segundo rescate más alto en la historia de esta entidad. En el 2001 el FMI no accede a brindar otro salvavidas económico y el 1 de diciembre el gobierno restringe la retirada de dinero de los bancos a 250 dólares por semana. El 6 de enero del 2002 el Presidente Duhalde se devalúa el peso y se congelan todas las cuentas de ahorro superiores a 3.000 dólares, los que además son tratados como pesos. El Estado transfirió 16.000 millones de poder adquisitivo de los ahorradores a los bancos, y de estos últimos a las élites políticas económicas. Es claro que la propiedad privada que se resguarda no son los ahorros de los ciudadanos sino la defensa de los activos de las elites económicas. En el neoliberalismo el estado ejerce un poder de clase que beneficia a pequeños sectores, citando a Rousseau podríamos preguntarnos lo siguiente: “es difícil saber si el género humano pertenece a una centena de hombres, o si, por el contrario esta centena de hombres pertenece al género humano”¹⁴⁴. El poder de clase del neoliberalismo aboga por lo primero.

Conclusión

Es notable como ciertos grupos de personas aunque pierdan su capital por crisis de acumulación, o bien, por crisis económicas, no efectúan propiamente una crítica al sistema neoliberal. Sus apologistas lo muestran como la flecha del tiempo que orienta el progreso de

143- Ver en sitio web: <http://www.montpelerin.org/aboutmps.html>.

144- J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, ed. Altaya, Barcelona, 1993, p. 6.

la civilización occidental, sin embargo bajo la máscara de libertad su marcha deja muerte, desolación y miseria. Su ideología es una eficaz maquinaria de simbolización que construye la experiencia del mundo en una ficción que permite hacer más soportable el núcleo duro de la realidad.

La libertad y la igualdad como valores políticos en el pensamiento de Rousseau

Dra. María Cintia Caram

UNT – CONICET

Con el advenimiento de la Modernidad la relación entre el Estado y los individuos se torna problemática en la medida en que uno de los términos, el individuo, cobra un protagonismo tal que el otro término, el Estado, pasa a ser cuestionado. Todos los pensadores coinciden en el individuo como eje alrededor del que se elaboran sus teorías aunque difieran en el modo de plantear y justificar la centralidad de los sujetos. Este individualismo se traduce en una defensa de la libertad no solo en el ámbito de lo privado –fundamentalmente en lo que se refiere a la libertad de culto– sino también en la vida pública como defensa de derechos, libertades e intereses de los sujetos. Así se va abandonando progresivamente la idea de la necesidad de una homogeneidad sustancial para el buen funcionamiento de la sociedad civil.

El liberalismo obra, en ese sentido, un cambio de dirección que, al dotar de cada vez más sentido al individuo, va produciendo un vaciamiento del sentido moral de la comunidad. La idea de un bien común sustancial, es decir, una concepción de la vida buena que ordene la vida de los sujetos es abandonado a favor de la libre voluntad de estos que ordenan a partir de sus propios intereses sus relaciones sociales. Las unidades moralmente autónomas que son los individuos expresan una pluralidad de deseos, intenciones y voluntades, que exigen definir la libertad como el espacio de no intervención. El estado solo puede actuar como árbitro ciego en la delimitación de los espacios de intereses de cada uno y aquí radica la igualdad de los individuos. Aquí no hay verdadera articulación entre los hombres, y la asociación política se antoja una yuxtaposición de intereses sin un punto en común.

En este contexto aparece la voz disonante de Jean-Jacques Rousseau que sostiene la necesidad de mantener unidas a la moral y la política puesto que “quienes quieran tratar por separado la política y la moral nunca entenderán nada en ninguna de las dos” (Rousseau, 1990: 316). Sin embargo, lo que yo sostengo es que esto no supone imponer formas de vida buena para la vida del cuerpo político sino que, sin dejar de poner en el centro de la teoría la libertad individual, Rousseau intenta recuperar la dimensión de la solidaridad en el contexto de la vida social.

En este trabajo intentaré exponer cómo Rousseau concibe la articulación entre la comunidad política y los individuos que la conforman recuperando la idea pre-moderna de pertenencia de los sujetos a la colectividad. Pero como el contexto ilustrado en el que lo plantea está atravesado de individualismo, el resultado de la relación entre sujetos y Estado se torna mucho más compleja y problemática que para la antigüedad. Esta relación se plantea en el pensamiento del ginebrino como una interacción entre los hombres y la comunidad: esta define a aquellos, pero los individuos –y solo ellos– conforman la comunidad y la configuran de acuerdo a la articulación de intereses. La solidaridad se transforma en el elemento constitutivo de la asociación política, porque solo a través de ella es posible la formación del bien de todos y cada uno de los miembros. La elaboración de ese bien común se realiza en base a los dos principios que operan en el fondo de la hipótesis normativa de la república ideal: la igualdad y la libertad. Y esto significa que solo puede aparecer la idea de bien común si se reconoce la voluntad libre de pactar las leyes por la que se va a ser gobernado, y, por tanto, la igualdad de derechos que todos poseen por la libertad que se reconoció previamente, esto es lo que constituye la dignidad del hombre. El bien común solo puede surgir si se elabora conjuntamente a través de la deliberación y esta se realiza en base a las premisas que conforman la dignidad de los hombres. Así las cosas, la libertad y la igualdad deben entenderse como los valores políticos estructurales, porque no establecen una determinada forma de vida buena, sino que son las condiciones de posibilidad de la organización política. Pero, como estos dos valores remiten a la dignidad del ser humano, la unión de ética y política es inevitable.

La igualdad en el cuerpo político

“Por cualquier lado que uno se remonte al principio se llega siempre a la misma conclusión: a saber, que el pacto social establece entre los ciudadanos tal igualdad que todos ellos se comprometen bajo las mismas condiciones, y todos ellos deben gozar de los mismos derechos” (Rousseau, 1980: 56); entonces, la igualdad política no se fija por referencia a una naturaleza, sino que, es de carácter convencional. Al establecerse por el acto voluntario de asociación, esta igualdad solo se refiere a los que forman parte de la asociación, estableciendo una diferencia entre los que son iguales por derecho y los que no, es decir, los que se encuentran fuera del pacto. Solo si está delimitada la sociedad a la que esa igualdad se refiere, es posible establecer una obligación política eficaz. La dignidad queda garantizada para aquellos que se comprometen mutuamente, fuera del pacto social, los hombres se encuentran en estado de naturaleza –un estado de naturaleza degradado pues la desigualdad física de los hombres llega a traducirse en desigualdad moral–. En este sentido, la igualdad que Rousseau plantea se parece a la isonomía de los griegos, una igualdad a la que los hombres acceden en virtud de la ciudadanía y no del nacimiento. Rousseau considera insuficiente en el ámbito político al igualitarismo liberal que se establece automáticamente en función de la naturaleza humana.

Una vez que los hombres abandonan en estado originario y amoral contener la escalada de desigualdad a través de la política. En la formación del cuerpo político la enajenación total de los particulares a la comunidad –y no a otro particular– pone a todos en relación de igualdad tanto respecto del Estado –lo que se conoce como igualdad ante la ley– como respecto del soberano, porque todos tienen los mismos derechos de participar de la elaboración de las leyes.

Puesto que todo el sistema rousseauiano se apoya en que la garantía de la libertad se consigue a través de la asamblea en la que los miembros son soberanos; esto no podría

plantearse ni en una sociedad del género humano ni en base a una igualdad natural, pues esta no puede establecer ningún tipo de soberanía popular. La igualdad artificial que se establece por el pacto es la igualdad en dignidad, ya que abarca la misma cuota de libertad para todos los ciudadanos. En ningún caso se trata de una igualdad absoluta o como advierte Rousseau. "... no hay que entender por esta palabra que los grados de poder y de riqueza sean absolutamente los mismos, sino que, en cuanto al poder, que esté por debajo de toda violencia y no se ejerza nunca sino en virtud del rango y de las leyes y en cuanto a la riqueza, que ningún ciudadano sea lo bastante opulento para comprar a otro, y ninguno lo bastante pobre para ser constreñido a venderse" (Rousseau, 1980: 76) La igualdad que gozan los ciudadanos es siempre proporcional y ajustada al objeto general de la ley.

Así entendida, la igualdad ante la ley no genera ningún problema a menos que se establezca la forma en que se conjuga con la libertad. Que los hombres obtengan el mismo derecho que los demás, que la ley no haga preferencias y que el Estado tenga como objeto mantener la dignidad y la justicia entre los miembros no puede significar algo negativo a menos que, en nombre de la igualdad se coaccione a los individuos se les prive de ciertas cuotas de libertad o se les imponga externamente una homogeneidad opresiva. La igualdad, entonces, es el telón de fondo donde la libertad se desarrolla. Por eso podría afirmarse que el principio antropológico más importante es el de la autonomía individual, siendo el valor de la igualdad, aunque muy valioso, un corolario del primero.

Todo el pensamiento político rousseauiano apunta a destacar a la libertad sobre esa base moral que genera: la igualdad de derechos. Por eso, el único pacto legítimo es el de las voluntades libres sobre el que se instituye la igualdad moral y legítima. La imbricación entre moral y política no puede ser más clara, dando lugar a un cuerpo político que se constituye para salvaguardar, a través de la ley, el derecho de todos los ciudadanos a la libertad y a la igualdad. El Estado es, en sí mismo moral, por estar compuesto de individuos profundamente morales, en primer lugar porque son esencialmente libres, pero una libertad, como veremos en breve, que no se define por la capacidad de satisfacer los intereses particulares sino por ubicar a los hombres frente al deber que tienen como humanos. De ese reconocimiento se deriva la defensa de la igualdad, ya que todos los individuos se reconocen iguales en dignidad.¹⁴⁵

La cuestión de la libertad

En la teoría de Rousseau, es de tal modo la libertad la característica fundamental del hombre, que afirma: "... no es, pues tanto el entendimiento lo que constituye, entre los animales, la distinción específica del hombre como su cualidad de agente libre" (Rousseau, 1980: 246), es decir, es una voluntad independiente de factores de dominación. Y es a esa independencia de cualquier sujeción externa a la que se refiere Rousseau cuando sentencia: "el hombre ha nacido libre y por doquiera está encadenado" (Rousseau, 1980: 26). La descripción de las sociedades históricas se ajusta a una pérdida de esa independencia, pues la dependencia es visible por doquier, dependencia económica, dependencia laboral por la división del trabajo, dependencia de la consideración y dependencia de la mirada del otro.

La libertad es la característica esencial, los hombres acceden a la sociedad civil con ella como estandarte, es anterior al pacto y aquello que determina la legitimidad de la política, de ahí que Rousseau afirme: "... la asociación civil es el acto más voluntario del mundo;

145- En esto se puede ver claramente como el ginebrino adelanta la noción kantiana de comunidad de fines. En la que la dignidad de cada hombre hace que estos deban tratarse como fines en sí mismos y nunca como medio.

habiendo nacido todo hombre libre y dueño de sí mismo, nadie puede, bajo el pretexto que sea, someterle sin su consentimiento” (Rousseau, 1980: 132).

A diferencia de los iusnaturalistas, la política es vista de modo mucho más dramático en Rousseau ya que no depende más que de la libre voluntad guiada por la razón. El desarrollo natural de las relaciones –en el sentido de librado a sus propias fuerzas– lleva a la anulación de la libertad, a la falta del reconocimiento de esta para el resto de los individuos, de ahí que la política se presente como el arte que contrarresta esas tendencias. Pero, en todo esto se van mezclando varios sentidos de la libertad presentes en el pensamiento rousseauiano. La libertad supone la idea de independencia presente en el hombre salvaje y solitario a la que podemos llamar libertad natural y que tiene como límite las fuerzas del propio individuo. Esta libertad es la que permite juzgar los niveles de dependencia de las sociedades. Sin embargo, es la sociedad el medio en el que los hombres se hacen verdaderamente humanos; volverse humanos significa una interacción con los demás, que de alguna manera implica dependencia. Esto nos lleva al segundo modo, más concreto y político, de entender a la libertad. Esto implica, por un lado, lo que él define como libertad civil, que es el derecho de todo hombre solo limitado por la voluntad general, lo que se asemeja mucho a la ausencia de restricciones en la medida que no afecte al interés de otros. Pero, por otro lado, también implica la libertad moral, y esta es la más importante, ya que hace “... la libertad moral, la única que hace al hombre auténticamente dueño de sí; porque el impulso del simple apetito es esclavitud y la obediencia a la ley que uno se ha prescrito es libertad” (Rousseau, 1980: 44). Es por eso que, para que ese sometimiento a la ley no se transforme en dependencia arbitraria los individuos libres deben defender su propia autonomía y para eso necesitan, por fuerza, participar en la elaboración de las leyes con las que van a ser gobernados.

En cuanto hay política los dos tipos de libertades que existen, según Rousseau, son la civil y la moral. La diferencia entre una y otra no tiene que ver con las parcelas de la vida del individuo que abarca, sino que es una diferencia cualitativa. Mientras que la libertad civil es posible siempre y cuando se respete los espacios de vida privada y se garantice las propiedades de cada cual; el modelo republicano legítimo apunta más lejos y se basa en la libertad moral de los hombres. Si la sociedad implica necesariamente interrelación, y esto significa que los sujetos se necesitan mutuamente, la cuestión primordial será conseguir que esa dependencia no contradiga el principio de que cada uno se gobierne a sí mismo. La dependencia deja de ser la de la voluntad arbitraria de otros hombres para ser la de las leyes y eso es la libertad moral.

Es por y para la voluntad libre que se estatuye la sociedad política. El Estado legítimo, es entonces la condición de posibilidad de la libertad moral de los hombres, siendo legítimo por estar formado en la libertad de esos sujetos. Si se da esta trabazón entre libertad y obligatoriedad política, entonces, la libertad civil y la moral, que se dan solo en la asociación legítima, son superiores a la libertad natural, puesto que no hay arbitrariedad sino solo ley.

Conclusión

La teoría de Rousseau presenta a un individuo naturalmente independiente de los demás pero que, sin embargo, necesita de las relaciones sociales para establecer su propia identidad y desarrollarse en su plena humanidad. Toda la descripción rousseauiana del estado de naturaleza en la que los hombres viven aislados y no poseen ninguna moralidad trata de remarcar, por un lado, la libertad como característica esencial de los hombres y, por el otro, el hecho de la sociabilidad como fundamental y necesaria para la aparición de

la humanidad. Con esto se adelanta a la sociología posterior al suponer que el proceso de humanización solo es posible en y por la sociedad. La ilusión de los liberales fue plantear que el hombre puede definirse enteramente antes de la sociedad, por lo que, el pacto que justifica la obligación política no puede más que arbitrar la convivencia de esos individuos. En ese sentido, el liberalismo a lo más que se acerca es al respeto, no puede plantearse la solidaridad, pues esta implica una idea de comunidad –unidad común– que los liberales no están dispuestos a aceptar. Rousseau recupera la idea premoderna de la pertenencia –en un sentido fuerte– de los hombres a la colectividad, y por ende la sumisión de las partes al todo. Sin embargo, al ser la libertad una de las características naturales del hombre y el principio fundamental de todo derechos político,¹⁴⁶ es imposible diluir a los individuos en el todo social.

Rousseau intenta recuperar la dimensión de la solidaridad en el contexto de la vida social, denunciando el límite intrínseco del individualismo: el aislamiento y la negación del papel fundamental de las relaciones sociales y el consecuente aislamiento de los hombres. La relación entre los individuos y el Estado en la teoría rousseauiana es planteada a partir de la formación, a través del pacto, de un sujeto moral y colectivo con tantos miembros como votos tiene. A partir de ese acto se establece ese yo común y su voluntad cuyos objetivos son la libertad y la igualdad, principios que se extraen de la naturaleza misma de los hombres y son incorporados al ordenamiento del Estado. Con la formación de esa la Voluntad general Rousseau no pretende que las voluntades individuales desaparezcan sino que, al reconocer el enfrentamiento entre las voluntades –la voluntad general frente a las voluntades individuales y las voluntades individuales enfrentadas entre sí– la comunidad a la que todos se enajenan debe plantearse como un marco ético que legitime la voz de todos. Dicho de otro modo, todas las opiniones son tenidas en cuenta en la formación de la voluntad general si todos coinciden en el respeto de la libertad y la igualdad, fuera de eso, no puede haber acuerdo. El bien que define a la comunidad es, entonces, estrictamente político. La exigencia de unidad en el ámbito de público no significa homogeneidad en las formas en que la sociedad opera sino en las condiciones de la asociación. Si aceptamos que la libertad y la igualdad son marcadores políticos, la perspectiva que se nos abre respecto de Rousseau es radicalmente opuesta a la interpretación de Rousseau como un totalitario –en el peor de los casos– o como representante del populismo –en una opción mitigada del totalitarismo–.

146- El principio de todo derecho político es que los hombres se dan jefes para mantener su libertad.

BIBLIOGRAFÍA

Rousseau, Jean-Jacques (1980) *Del Contrato Social. Discurso sobre las ciencias. Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*. Alianza Editorial. Madrid.

Rousseau, Jean-Jacques (1990) *Emilio, o de la educación*. Alianza Editorial. Madrid.

El problema del límite en el pensamiento de Nicolás de Cusa

Nahima Caram

UNT

La presente comunicación pretende demorarse en el problema del límite en el pensamiento de Nicolás de Cusa. Consideramos que, preguntarnos por el límite requiere realizar un tratamiento de índole gnoseológico, lingüístico y metafísico necesario para pensar al Absoluto o Dios y su relación con el mundo, y con cada una de las cosas del mundo. Para ello, tomamos la decisión teórica de realizar un recorrido textual por una obra de senectud de Nicolás de Cusa, escrita en 1462, nos referimos a *De ly non aliud* o *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define*¹⁴⁷.

Indagar la esencia de las cosas solicita acudir al acuciante interrogante ¿dónde reside la identidad de cada una de las cosas del mundo? Cabe aclarar que, responder a este interrogante requiere preguntarnos por la esencia de las cosas y de lo que significa ser esencia. En la obra mencionada antes, el punto de partida de la especulación de Nicolás de Cusa con respecto al tratamiento teórico del asunto de la esencia es el problema de la definición. ¿Qué es la definición? El Cusano nos dice “*oratio seu ratio est definitio*” (NA, n. 3), esto es, el enunciado o razón, es lo que nos hace saber.

La definición nos permitiría enunciar de la mejor manera el ser de las cosas. Ya Platón se había preocupado por definir al sofista en el diálogo que lleva el mismo nombre¹⁴⁸. De la misma manera, el Cusano se interesa en este texto por definir de la mejor manera lo

147- Nicolás de Cusa, *Acerca de lo no-otro o de la definición que todo define* (edición bilingüe), Preparación del texto crítico y notas complementarias: Claudia D’Amico, Martín D’Ascenzo, Anke Eisenkopf, José González Ríos, Jorge Machetta, Klaus Reinhardt, Cecilia Rusconi, Harald Schwaetzer, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2008. En adelante abreviaremos NA para referirnos a esta obra, seguido del número correspondiente de cita. El título latino de esta obra es *Directio Speculantis seu de li non aliud*.

148- Platón en su diálogo *El sofista* donde presenta la comunicación entre las formas alrededor del ser; tendremos: lo otro, lo mismo, el movimiento y el reposo. “Lo otro” atraviesa a los géneros supremos para poner de manifiesto las posibilidades de los discursos. Así, algunas de las primeras demostraciones conseguidas en el diálogo son: 1) El cambio no es el reposo; 2) el cambio no es lo mismo, pero es igual a sí mismo; 3) el cambio no es lo diferente, pero es diferente de lo diferente; 4) el cambio no es el ser, pero es. En este marco, el verdaderamente capacitado para vislumbrar una correcta comunicación entre las formas sería el Filósofo, en contraposición al Sofista que realiza discursos falsos.

Absoluto. Empero, si lo Absoluto es principio de todas las cosas, porque las ha creado, entonces también es su enunciado y razón, puesto que define todas las cosas. Así, en NA, n. 3 nos dice:

NIC.: (...) ¿A partir de qué se dice la definición?

FER.: A partir de delimitar, porque limita todo.

NIC.: ¡Realmente muy bien! Si por lo tanto la definición limita a todo, ¿también se limita, consecuentemente, a sí misma?

FER.: Ciertamente, puesto que nada excluye.

A continuación Nicolás de Cusa realiza un salto semántico y añade un nuevo término: la palabra “*quam*” que curiosamente no la utiliza para indicar una comparación cómo cabría esperar, sino más bien para construir un esquema lingüístico, ontológico y gnoseológico. Esta nueva figura elaborada por el Cusano se enuncia a través de la fórmula: “*non aliud quam*” (no otro que). En tal sentido, “*definitionem omnia definientem esse non aliud quam definitum*” (“la definición que define todo es *no otro que* lo definido”) (n. 3).

Entonces el Cusano ofrece su primer ejemplo y nos dice que si acaso alguien nos preguntara ¿qué es el cielo? Responderíamos “el cielo es no otro que el cielo”. De la misma manera, si acaso alguien preguntara ¿qué es lo otro? Responderíamos “no otro que otro”. En este diálogo el personaje Fernando le pregunta a su interlocutor Nicolás si hay alguien que se haya demorado en estos asuntos y haya pensado estas cuestiones acerca de “lo no otro”. El Cusano le responde por boca de su personaje “Nicolás” que es el Pseudo Dionisio quien al final de su *Teología Mística* afirma que “el creador ni es algo que pueda tener nombre ni es algo otro” (NA, n. 3). De esta manera, el Cusano, al igual que lo hace en otros textos y lo hará específicamente en los capítulos XIV y XV de esta obra, se siente un deudor del Pseudo Dionisio, pues es el primero que se acerca humanamente a lo que puede saberse del Absoluto, esto es, que el Absoluto no es algo y tampoco es otro, y tampoco es la nada misma. No es “algo” (*aliquid*), no es “nada” (*nihil*), no es “otro” (*aliud*). Entonces, ¿qué es el Absoluto? ¿Qué o Quién es el Absoluto?

El primer principio, esto es, Dios, se define a sí mismo a la vez que define todo. En esta consideración Dios sería Absoluto porque no es definido por nada excepto por sí mismo. Lo Absoluto no solamente es principio de todas las cosas, puesto que las ha creado, sino también es principio de todos los nombres (NA, n. 6). Sin embargo, ningún nombre le es adecuado a aquel que es principio de todos los nombres. Por esa razón “*Non Aliud*” sería un esfuerzo especulativo por parte de Nicolás de Cusa de pensar una manera enigmática de referirse al Absoluto, el nombre mismo no puede referir sin rectificación al Absoluto, solo lo puede hacer enigmáticamente.

Cabe destacar que la fórmula “*non aliud*” aunque no sea un nombre preciso para referirse al Absoluto, es el más adecuado, aunque no sea el nombre de Dios se acerca mucho a captar la esencia de Dios. Este acercamiento se realiza de modo enigmático. Porque en el fondo, el problema es ¿de qué modo podemos nombrar a aquel que es “anterior a todo nombre que pueda nombrarse en el cielo y en la tierra” (NA, n. 7)?

Dios es considerado por Nicolás de Cusa cómo “*non aliud*” por su carácter de antecedente respecto de todo lo otro. Dios es “antes de lo otro” (NA, n. 8). Por lo cual, aquello que antecede a lo otro no puede ser otro, pues es su causa, su razón y su principio. Nicolás de Cusa ofrece aquí una analogía con la luz. Así cómo la luz actúa antes de la visión

sensible posibilitando su realización, Dios actúa antes de lo otro, posibilitando que lo otro *sea*, y que *sea cognoscible*. Si suprimimos la luz nada es visible y es visto porque la luz es principio del ser y del conocer lo visible sensible. Del mismo modo, si suprimimos lo no otro no hay ni es conocida cosa alguna. La luz delimita y define el color visible, del mismo modo lo Absoluto delimita y define lo otro (esto es, todas las cosas).

Nicolás nos dice que cuando vemos u oímos algo, aunque no lo tengamos presente en ese momento, lo hacemos gracias a la luz y al sonido respectivamente. De la misma manera, respecto de lo no otro, que aunque no lo tengamos presente, es principio, medio y fin de lo buscado por la mente (NA, n. 10).

Ahora bien, todo aquel que busca lo no otro, no simplemente quiere encontrarlo, quiere poseerlo, “busca apoderarse del principio” (NA, n.10). Dado que esto es imposible, debe buscarlo en lo otro. Al igual que la luz que en sí misma es invisible, puede ser buscada por medio de lo visible.

Con la fórmula “No otro” Nicolás de Cusa puede mostrar el carácter absolutamente previo de Dios. Por lo cual, decir que Dios es antes que todo lo otro, es equivalente a decir que Dios es principio y razón de la alteridad. Pero, al mismo tiempo la esencia de Dios no puede ni debe confundirse con la alteridad. La esencia divina es absolutamente pura e idéntica a sí misma, no hay rasgos de lo otro en Dios. El hecho de que Dios sea creador no implica que sea de la misma esencia de las cosas. Las cosas tienen su ser del ser de Dios y dependen de Dios para existir y para conservarse en el ser. Pero Dios, no depende ni necesita de nada para crear. El seguiría siendo Dios mismo aun cuando no hubiese creado el mundo. Por eso el par de opuestos “dios-mundo” no pueden confundirse ni identificarse, porque eso sería confundir lo no otro con lo otro. Pero esto no quiere decir que Dios y mundo no tengan absolutamente nada que ver, algo tienen que ver, algo tienen en común, en algo se parecen puesto que se relacionan. Esta conexión puede establecerse porque mientras Dios es principio, el mundo es principiado.

Nicolás reconoce que en lo Absoluto coinciden los opuestos, dado su carácter absolutamente previo a la alteridad, la única manera de pensar a Dios es pensarlo como “mínimo” y “máximo” a la vez. No lo puedo pensar cómo lo mayor que se pueda concebir porque continuaríamos en el ámbito de lo concebible, y Dios es lo que no se puede concebir. Tampoco puedo pensarlo cómo lo menor que se pueda concebir porque seguiríamos en la esfera de lo finito. En Dios no hay cantidad, no lo puedo pensar superlativamente siendo máximo y tampoco lo puedo pensar siendo mínimo. Porque es Absoluto lo puedo pensar cómo lo que escapa a toda afirmación y a toda negación, cómo lo imposible de conceptualizar, es decir cómo la coincidencia de los opuestos.

Consideramos que Nicolás destaca aquí que en tanto seres finitos nosotros no podemos pensar en un ser Infinito sin ningún tipo de restricción. Cabalmente, ¿cómo podemos nosotros seres finitos pensar en el Absoluto? La única manera de que Dios entre en nuestra mente es pensarlo cómo aquel en el cual los opuestos coinciden. Dios es una totalidad, es todo, no podemos, en tanto seres finitos, tener al todo dentro de nuestra mente. La única manera de pensar en “aquel que es todo y uno a la vez” es pensarlo cómo la coincidencia de los opuestos. Así, en *Acerca de la docta ignorancia Libro I* n. 5 nos dice: “en consecuencia, lo máximo absoluto es uno, que es todo: en él es todo, porque es lo máximo” (“*Maximum itaque absolutum unum est, quod est omnia; in quo omnia, quia maximum*”).

Recurramos a las palabras del Cusano:

FER.: ¿Acaso quieres decir que no-otro es afirmación o negación o algo tal de su género?

NIC.: De ninguna manera, sino antes de todas aquellas. Y esto es lo que por medio de la coincidencia de los opuestos busqué durante muchos años” (NA, n. 12).

Nicolás dirá que la fórmula “No otro” que define a Dios mismo permite ser a las cosas y además nos posibilita entenderlas. “Pues el ser o entender algo fuera de lo no otro ni siquiera me es posible imaginarlo, de manera tal que si intentara ver la misma nada y el ignorar sin lo no otro, intentaría ver inútil y vagamente” (NA, n. 15).

Por el hecho de que lo Absoluto se define a sí mismo, podríamos entonces esperar que se nos revele en algún momento del futuro sin enigma: “porque se define a sí mismo más fecunda y claramente, al punto que yo pueda esperar que el mismo Dios habrá de revelarse en algún momento a nosotros sin enigma” (NA, n. 17).

Cuando Dios se define a sí mismo, se muestra trino, es decir “no otro es no otro que lo otro”. De esta manera incorpora Nicolás una reflexión acerca del misterio de la Trinidad, si bien, quienes nombran a Dios como Padre, Hijo y Espíritu Santo lo hacen en concordancia con las Sagradas Escrituras, sin embargo se acercan menos a la precisión de lo que es la esencia de Dios. Por lo cual, es más preciso decir que Dios es “no otro” a decir que es Padre, Hijo y Espíritu Santo.

Si se entiende por “trinidad”, “unidad”, “igualdad” y “nexo” entonces nos acercáramos un poco más a la esencia divina, aun cuando estos nombres no estén en las Escrituras.

“No otro” actúa como fundamento en todos y cada uno de los entes. Así, el cielo es cielo y no otro a causa de su fundamento subyacente: lo no otro. Y así sucede con todos los demás entes dirá el Cusano, la tierra es tierra y no otra, el agua es agua y no otra, etc. No otro “es todo en todos los nombres y ninguno de todos ellos” (NA, n. 23). De esta manera el Cusano entiende a Dios como el fundamento gnoseológico, ontológico y lingüístico del mundo, en la medida en que Dios es principio del ser, del conocer, y de todos los nombres (“Dios inenmbrable da el nombre a todo” (NA, n. 21).

La razón del mundo es ella misma incomprensible para Nicolás de Cusa. Cuando comprendemos esto, comprendemos lo no otro mismo que antecede a todo. Si entendiéramos la razón del mundo entonces sabríamos por qué el mundo es así y no de otra manera. Si esto fuese así entonces no seríamos creaturas y formaríamos parte de la razón creativa del universo. Pero lo cierto es que somos seres finitos y limitados y no podemos acceder a la razón de ser de las cosas sino incomprensiblemente.

NIC.: (...) porque lo no otro es antes de la cosa, lo cual es la causa perfectamente adecuada de por qué cualquier cosa es aquello que es, no otro no es multiplicable. De ahí que la razón de las cosas que precede a otro, precede tanto al número como a la pluralidad y es numerada innumerablemente conforme a las cosas que participan de ella (NA, n. 38).

Lo “no otro” constituye para Nicolás de Cusa no solamente una fórmula lingüística que hace referencia al Absoluto sino también la esencia de todas las cosas, su quiddidad, que es además lo buscado por toda mente. Corroboremos con el texto:

[...] la quiddidad de las cosas no puede ser algo otro, pues ¿cómo sería la quiddidad

de las cosas, si fuera otro? Porque lo que a sí mismo se busca niega lo otro: porque si debe ser no otro, es necesario que sea no otro de todo otro. Con todo, admite esto: ciertamente no puede ser denominado de otra manera, lo que no debe ser otro de todo otro. Por tanto, correctamente será denominado no-otro (NA, n. 85).

De esta manera, lo no-otro constituye la esencia de las cosas por las cuales les otorga inteligibilidad, es decir sentido y permanencia en el ser. Sin embargo, nos preguntamos ¿podemos concebir “lo no otro”? Nicolás responde que “si efectivamente lo pudieras concebir, realmente no sería el principio de todo, lo que en todo significara todo” (NA, n. 94). Consecuentemente, lo Absoluto es principio, por lo cual no puede ser el concepto de algo, pero sí un “concepto absoluto” (NA, n. 94).

O un poco más adelante en la misma obra nos dice: “el principio de todo es significado por medio de no-otro, por lo cual es no otro de algo y todo en todo” (NA, n. 97). Lo Absoluto no es algo, es todo, de cada singular es su fundamento, pero ese todo no es nada de lo que concretamente constituye a ese particular, sería nada de algo, especialmente “nada de todo”.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que lo no-otro sea “concepto absoluto”? Entendemos que es un concepto total, es decir, un concepto en sí mismo no conceptuable. Pero esto se debe, a que el fundamento de cada concepto de algo es lo Absoluto, entonces es “el concepto de los conceptos”, el “meta-concepto”. Corroboremos el texto cusano:

Pedro: Por lo tanto no-otro mismo, no siendo otro por algo, sino en todo, todo, ¿no es acaso todo en todo concepto?

Nic: Enteramente. Por lo cual, siendo todo concepto no otro que concepto, en todo concepto es no-otro cualquier cosa que se conceptúe, permaneciendo verdaderamente el concepto que es lo no otro mismo no conceptuable (NA, n. 95).

Este hecho se deriva de la instancia en la cual lo Absoluto es, a nuestro modo de ver, condición de posibilidad para que todas las cosas y cada una de ellas existan, se mantengan en el ser, y sean al mismo tiempo susceptibles de ser conocidas. Aun cuando no podemos conocer el todo de ellas mismas, pero sí una parte, es decir una noción, esto es: una conjetura. Una conjetura es una “afirmación positiva que participa la verdad tal como es en la alteridad” (*De coniecturis I, H III, n. 57*)¹⁴⁹

Sería oportuno detenernos aquí en el término “conjetura”. Recurramos al párrafo completo en el cual Nicolás de Cusa define este término.

“Por cuanto en los anteriores libros acerca de la Docta Ignorancia has intuido la precisión de la verdad inalcanzable, ciertamente, con más profundidad y limpieza que yo mismo con mi esfuerzo, de eso se concluye que toda aserción humana positiva de lo verdadero es conjetura” (*De coniecturis* Libro I, h III, n. 57).

“Quoniam autem in prioribus Doctae Ignorantiae libellis multo quidem altius limpidiusque quam ego ipse nisu meo praecisionem veritatis inattingibilem intuitus es, consequens est omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam”

Quisiéramos conectar este punto con un lúcido análisis que hace Cecilia Rusconi de esta definición de “conjetura” donde señala tres elementos importantes. El primero alude a la locución de “*positiva assertio*” desde un punto de vista referido al conocimiento. Sin embargo el Cusano añade a esta declaración la palabra “humana” para dar cuenta de una

149- Cf. Cecilia Rusconi, *El uso simbólico de las matemáticas en la metafísica de Nicolás de Cusa (1401- 1464)*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2012, p. 47.

“aserción humana positiva”. Al decir de la estudiosa Rusconi, el segundo elemento de la definición está constituido por “la verdad tal como es”, (“*veritas uti est*”), que no es otra cosa sino Dios. El último elemento alude al hecho de que lo absoluto se participa “en la alteridad” (*in alteritate*). Parafraseando a la autora, decimos que frente a la verdad absoluta que es Dios, la conjetura sería una “verdad limitada”, o bien “verdad participada” pues la verdad tiene lugar en la alteridad.

El conocimiento que podemos llegar a tener del Absoluto en nuestra vida terrenal es conjetural, así como el conocimiento de cada una de las cosas del universo es conjetural. Él único que puede conocerlo todo es Dios, porque es el ver mismo. Dios en un solo acto puede ver a los otros y verse a sí mismo, por eso Dios es llamado aquí *visionum visio* “visión de las visiones” (NA, n. 104):

Por lo cual es patente que Dios, quien es llamado *Théos*, lo que viene de *Theoro* o ver, es aquella visión antes de otro, a la cual no podemos ver perfecta sino es trina, y además el ver en otro lo mismo infinito y sin límite es ver no-otro por algo. Por lo tanto los sabios afirman que Dios se ve a sí mismo y a todo con una intuición única e indescriptible, porque es la visión de las visiones.

Es interesante pensar en esta nueva expresión a la que alude Nicolás de Cusa para referirse al Absoluto: “*Visionum visio*”. Lo Absoluto que es todo y es pleno tiene la posibilidad de volver sobre sí mismo reflexivamente y mirarse a sí mismo a la vez que mira todo lo otro. Lo curioso de este hecho es que esta actividad especulativa que realiza el Absoluto se produce sin sucesión, no hay primeridad ni posteridad en los actos del Absoluto, no hay antes ni después, ya que en un solo acto ve todo y es visto. Teniendo en cuenta además que su ver es definir, el Absoluto cuando ve, define todas las cosas y las limita; pero al hacerlo se define también a sí mismo. Esto se debe a que no hay nada que lo limite, más que él mismo.

Ahora bien, cabe aclarar que lo Absoluto desde el punto de vista de lo “No otro” no constituye meramente una oposición con lo “otro”. Recurramos al análisis iluminador de José González Ríos donde nos dice:

la anterioridad de la causa primera, esto es, que el principio considerado en sí, en su carácter absoluto, es anterior al ámbito de las oposiciones. Expresado en términos del tetrálogo, que “non aliud” no se opone a “aliud”, sino que lo antecede y define¹⁵⁰.

De esta manera, lo Absoluto no es oposición a la alteridad. Por el contrario en un doble movimiento negativo, la fundamenta en el sentido de ser su causa, su principio y su razón de ser. Esto sucede en el marco de una doble negación, por un lado “*non aliud*” alude a la absoluta negatividad, Dios es Absoluto porque es principio en sentido absoluto. Por el otro lado, el término “*aliud*” alude a un sentido privativo, es decir al ámbito de las oposiciones que caracterizan a la alteridad.

Para concluir y cerrar este trabajo quisiéramos barruntar el sentido del problema filosófico del límite en Nicolás de Cusa a través de algunos interrogantes que transitan y abren paso a la presente comunicación:

¿Cómo podemos saber lo que las cosas son? ¿Qué es lo que hace que una cosa sea aquello que es? ¿Dónde se encuentra el principio de individuación de cada cosa? ¿Cuál es la razón de ser de cada una de las cosas? ¿Es comprensible esta razón? ¿Es alcanzable tal razón?

150- José González Ríos, *Metafísica de la palabra. El Problema del lenguaje en el pensamiento de Nicolás de Cusa*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2014, p. 264.

¿Cómo podemos definir el Absoluto? ¿Realmente lo podemos definir? ¿El Absoluto es algo? ¿El Absoluto es nada? ¿El Absoluto es ser? ¿Cómo es posible pensar el Absoluto como la negación de todo ser posible? ¿Cuáles son los requisitos para que el Absoluto sea Principio? ¿Podría la alteridad ser principio? ¿Por qué definir al Absoluto como la No-alteridad? ¿Cuál es la diferencia entre la alteridad y la No-alteridad? ¿Qué es lo que hace que la No-alteridad sea la plenitud misma?

Todas estas preguntas pueden estar subordinadas a una más fundamental que actúa como horizonte a lo largo de nuestra pesquisa: ¿qué cosa es el límite y cómo funciona? A lo largo de este trabajo hemos intentado argüir ciertas consideraciones sobre el límite en el pensar filosófico de Nicolás de Cusa. A continuación, quisiéramos enumerar las aserciones a las que hemos arribado:

1. Lo Absoluto es in-finito (no tiene límites en sí mismo, pero pone los límites a todas las cosas.)
2. El fundamento de cada cosa reside en su referencia a la “no alteridad”. Su razón de ser, es “ser que proviene de”.
3. Lo Absoluto carece de alteridad, carece de diferencia, es pura igualdad e identidad consigo mismo.
4. Dios es Absoluta negatividad, en tanto constituye la negación de todo ser posible dentro de sus plenitud ontológica.
5. La no alteridad de Dios es principio del ser, del conocer y del nombrar todas las cosas.

Tecnofilosofía y Lenguaje: Las Categorías y La Síntesis Hegeliana Traducidas a una Representación Gráfica

Juan Carlos Casado

Universidad Nacional de Tucumán

Introducción

En medios técnicos específicos la producción y comunicación de ideas se realiza mediante planos, maquetas, gráficos y proyecciones con movimiento. En el discurso filosófico, tanto la concepción de las ideas como la comunicación de las mismas se realizan principalmente mediante la prosa. Salvo algunos desarrollos puntuales, como los de Nicolás de Cusa (1440/2003:73-89) respecto a la representación geométrica del infinito o los de Descartes (1628/1983: 200-261) respecto a las cualidades y cantidades, no es usual presentar el desarrollo de ideas filosóficas mediante gráfico. Sin embargo existen buenos antecedentes que permiten sostener que la traducción de un lenguaje proposicional a un lenguaje gráfico lógico-matemático es posible, más aún si se tiene en cuenta los aportes de Frege en lógica (1879/1972), de Hilbert (1899/1950) en geometría, y los de Wittgenstein (1921/2002) sobre el lenguaje en general, entre otros tantos.

Una manera de abordar la complejidad filosófica es mediante tecnologías que permiten exponer, o traducir en forma gráfica, ideas expresadas mediante proposiciones, al punto que los adelantos informáticos actuales, basados en la aritmética binaria de Leibniz (notación y cálculo), ponen al alcance del usuario diversos software de fácil manipulación, como es el caso del Power Point (PPT) del paquete Office (2010). Mostrar los alcances del pensamiento filosófico complejo con estos medios significa un aporte de la tecnociencia hacia una incipiente tecnofilosofía, y su impacto principal se orienta a la didáctica filosófica, a la formación del espíritu científico y a la investigación interdisciplinar, como lo expresara Bachelard (1948/1974). En esta línea de pensamiento se encuentran los intentos por representar el proceso de investigación mediante secuencias de acciones ordenadas con figuras geométricas: con una recta (esquema IMRyD) (Day,1979), con círculos concéntricos (Samaja, 1993/1999: 253), o con una curva sinusoidal (Casado, 2009: 92), las que muestran las limitaciones del formato papel para expresar el movimiento. Toda representación, como todo lenguaje, tiene sus limitaciones, pero utilizar técnicas de representación estáticas en el caso de la dialéctica y síntesis hegeliana es aún más limitado.

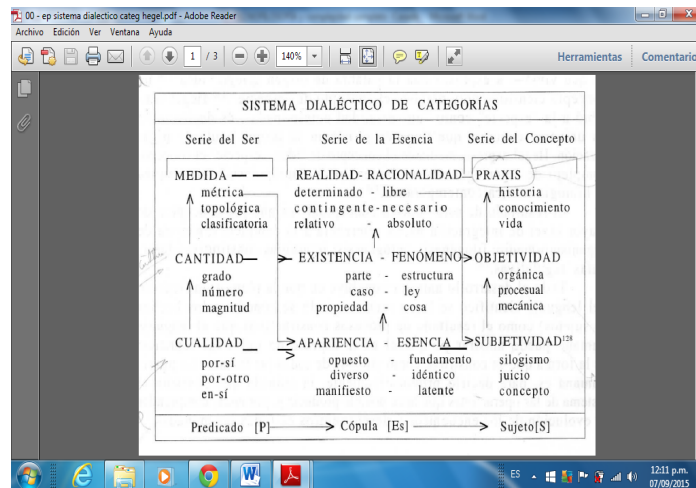
Objetivos

Tanto los desarrollos filosóficos como los medios didácticos filosóficos no han aprovechado el desarrollo del software representacional actualmente disponible. Para disminuir esta demora se planteó:

- Explorar las alternativas representacionales del movimiento del software Power Point (PPT) (de fácil adquisición y manejo), como uno de los tantos software que pueden utilizarse como herramienta informática para la representación gráfica;
- Desarrollar una secuencia lógica y didáctica en PPT que permita visualizar una traducción de las categorías y la síntesis hegeliana, tomadas de la ciencia de la lógica, en un modelo que describa al Sujeto hegeliano y a su devenir como forma del pensamiento humano

Procedimientos

Se partió del sistema dialéctico de categorías de Hegel, resumido por Samaja (1993/1999) en el Cuadro 1, como sigue:



Cuadro 1: Sistema dialéctico de categorías de Hegel.

Fuente: Samaja (1999: 123)

Puesto que la serie de la Esencia presenta una dualidad categorial (Apariencia/Esencia, Existencia/Fenómeno y Racionalidad/Realidad), a los efectos gráficos se las nombró con una de ellas, a saber: Esencia, Fenómeno y Realidad. Se procedió a traducir el contenido del cuadro 1 a una secuencia gráfica mediante técnicas estáticas tradicionales en papel (Bustos, 2000), y mediante el PPT como soporte representacional del movimiento. Se operó en cuatro etapas siguiendo el recorrido según la secuencia de las series del Ser, de la Esencia y del Concepto (Predicado, Cópula y Sujeto).

1) Primera etapa: Las cuatro dimensiones básicas constitutivas

Las tres series verticales representan tres instancias diferentes referidas a la actividad cognitiva y lingüística del Sujeto. La primera es el predicado, que constituye la serie del Ser, y son *valoraciones*; la segunda es la cópula, que constituye la serie de la Esencia, y son los *aspectos* observados. Estas series son infinitamente distintas y sus extremos distan infinitamente entre sí. Ambas series pueden representarse mediante cuatro puntos que se encuentran infinitamente distantes unos de otros. Estas dos primeras series señalan cuatro

dimensiones independientes (infinitamente distintas y distantes), tal como la figura 1 lo presenta.

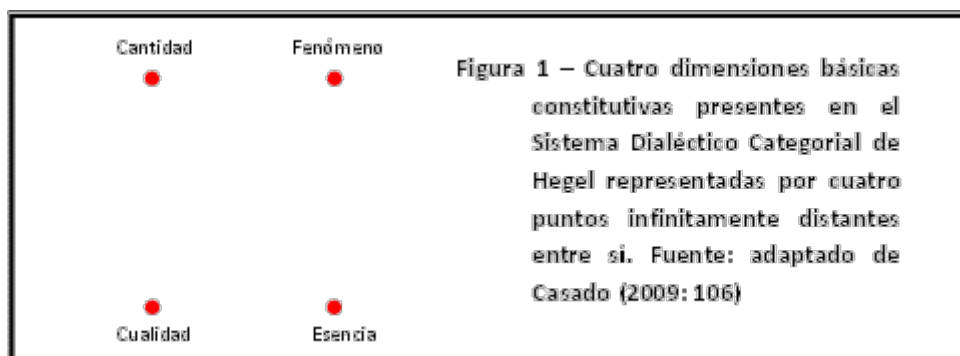


FIGURA 1

2) Segunda etapa: Las dos dimensiones lineales constitutivas.

Puesto que la síntesis de las dimensiones básicas constitutivas significan para Hegel el movimiento entre dichas dimensiones, se realizaron dos representaciones: a) una mediante las trayectorias de cada movimiento (aproximación estática sobre papel); y b) utilizando el movimiento del software PPT (aproximación cinemática, conceptualmente más precisa que la anterior). Para ello se tuvieron en cuenta algunos conceptos de perspectiva (Bustos, 2000), incorporando en los gráficos más de un infinito:

- Punto de Fuga*: lugar que señala el infinito en una perspectiva.
- Sin *Punto de Fuga* dos rectas paralelas finitas no presentan ninguna curvatura (curvatura cero)
- Un plano incluye hasta cinco *Puntos de Fuga*: Cenit, Nadir, Frente, Derecha, Izquierda.
- Dos paralelas infinitas verticales convergen en los puntos de fuga del Cenit y Nadir con trayectorias curvas (curvatura diferente de cero).
- Dos paralelas infinitas verticales infinitamente separadas entre sí tienen trayectoria semicircular (radio de curvatura semi-infinito).

Los cinco apartados anteriores se ven gráficamente en la figura 2:

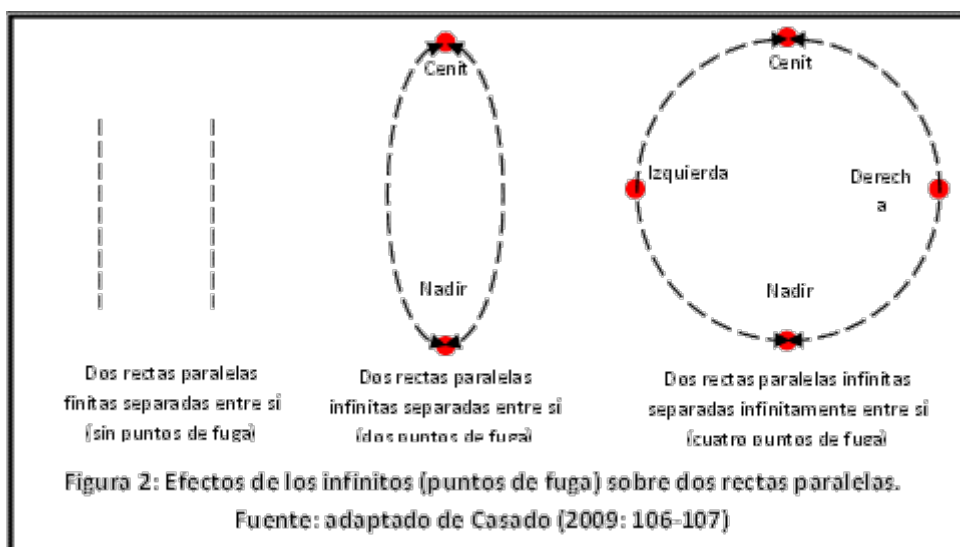


FIGURA 2

Al aplicar los efectos de la perspectiva con varios puntos de fuga sobre los movimientos que sintetizan las cuatro dimensiones básicas del sistema dialéctico de Hegel, se obtuvo que: a) la síntesis entre Cualitativo y Cuantitativo es el movimiento de la Medida, y b) la síntesis entre Esencia y Fenómeno es el movimiento de la Realidad. Representado estáticamente en papel, la perspectiva muestra las trayectorias de ambos movimientos en la figura 3. Una representación precisa en PPT se construye con puntos en movimiento.

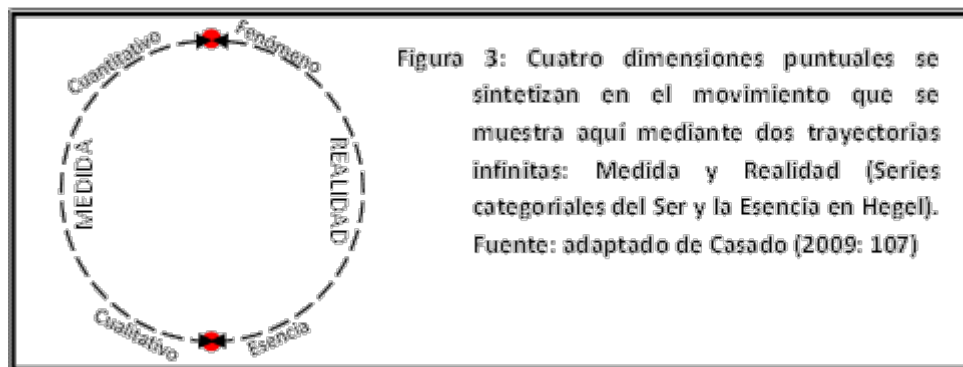


FIGURA 3

3) Tercera etapa: El Plano del Sujeto.

El movimiento sobre las rectas que constituyen la Medida y la Realidad genera un plano que puede identificarse como el *Plano del Sujeto*, y que la figura 4 muestra a continuación:

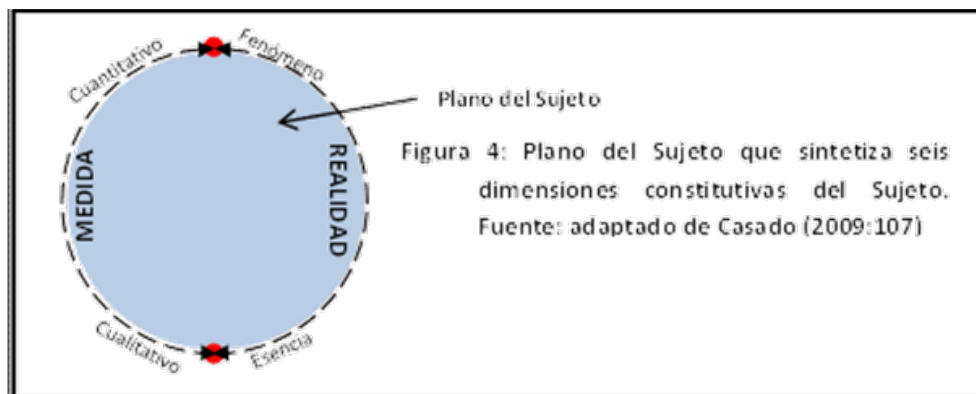


FIGURA 4

4) Cuarta etapa: La *superficie del Plano del Sujeto* (límites y polarización)

Los movimientos posibles en el *Plano del Sujeto*, aunque son infinitos, están condicionados en sus límites y valoraciones, y generan una *superficie* que define todas las posibilidades de movimientos que tendrá el Sujeto. Los límites están dados por los movimientos de las series del Ser y de la Esencia, y los movimientos próximos a los extremos categoriales de cada serie condicionan la homogeneidad de la *superficie* del siguiente modo: a) en los ámbitos próximos a la Esencia (serie de la Esencia) y a lo Cualitativo (serie del Ser), ambas categorías infinitamente lejanas entre sí, sintetizan movimientos superficiales que refieren a la Subjetividad del Sujeto; b) en las proximidades de los Fenómenos (serie de la Esencia) y a lo Cuantitativo (serie del Ser), ambas también categorías infinitamente lejanas entre sí, se sintetizan movimientos superficiales que refieren a la Objetividad del Sujeto. Esta graduación en niveles de Intersubjetividad polariza la *superficie* del *Plano del Sujeto*, como lo muestra la figura 5.

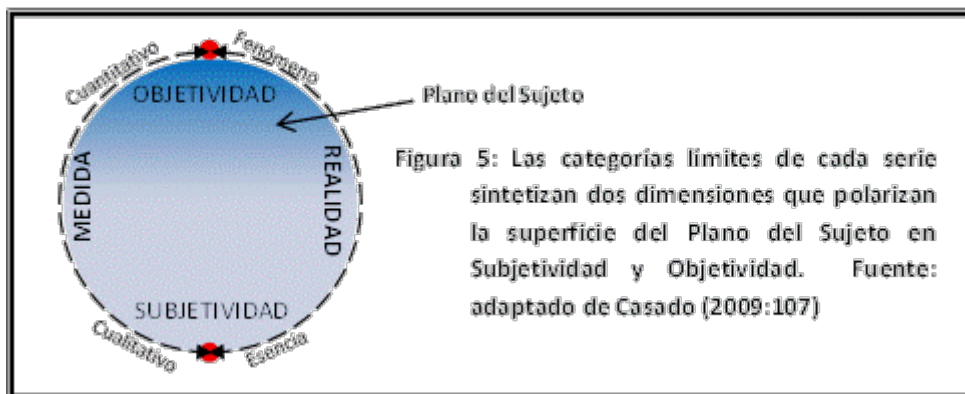


FIGURA 5

Resultados

Las cuatro etapas que transforman la prosa en gráficos mantienen una relación unívoca entre las ocho categorías explicitadas por Hegel y las ocho dimensiones graficadas: cuatro puntuales (Cualitativo-Cuantitativo, Esencia-Fenómeno), dos lineales (Medida-Realidad) y dos superficiales (Subjetividad-Objetividad). Estas ocho dimensiones son constitutivas del Sujeto, y ponen de manifiesto explícitamente los movimientos que permiten constituir tanto el *Plano del Sujeto* como las condiciones de la *superficie* (límites y polarización) que identifican al Sujeto en sí mismo. Tanto los gráficos en papel (con sus limitaciones) como los movimientos del PPT (con mayores alcances) permitieron mostrar éste resultado principal que cumple con el primer objetivo del trabajo.

Explorando ahora las características gráficas obtenidas en relación al discurso hegeliano, se advierten dos movimientos principales (focales). El primero ocurre entre las series Medida y Realidad, que puede interpretarse como el movimiento del *Intelecto* humano: Medir la Realidad (Figura 6).

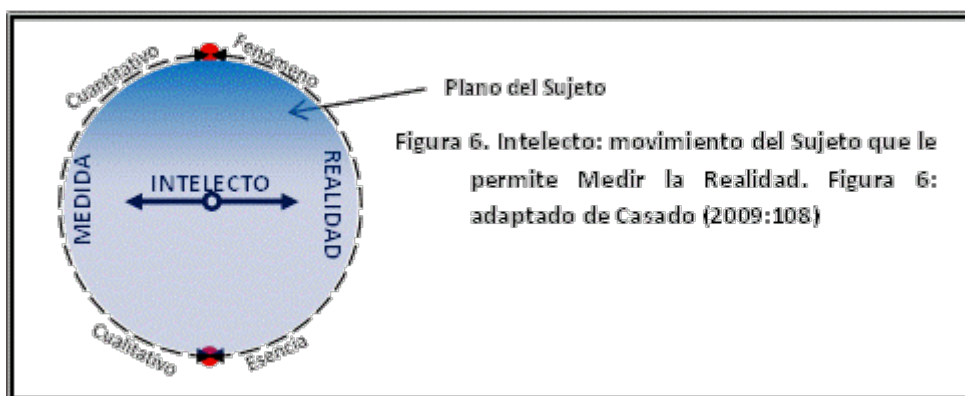


FIGURA 6

El segundo movimiento se produce por acción de la intersubjetividad que polariza la Medida de la Realidad en *estados* intermedios entre la Subjetividad y la Objetividad. El movimiento del Sujeto por esos *estados* permite identificar el *Deseo* del Sujeto por alguno de ellos (si se utiliza una analogía psicológica), como muestra la figura 7.

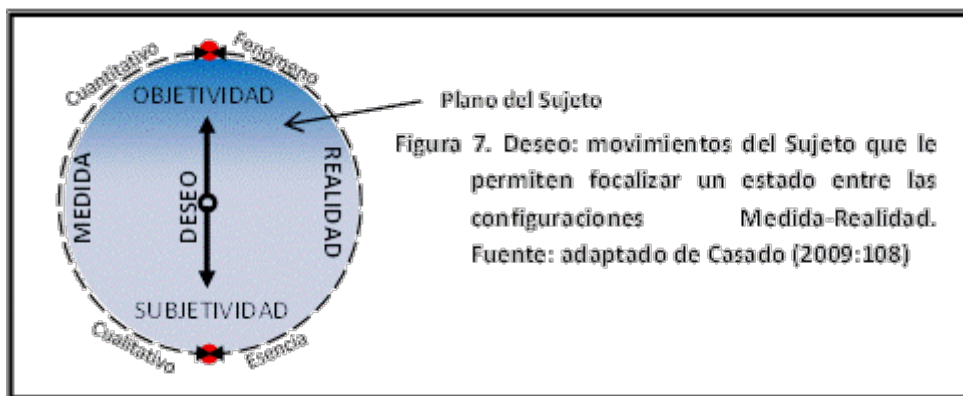


FIGURA 7

Los dos movimientos (Intelecto y Deseo) tienen características vectoriales que pueden representarse tanto con un gráfico estático como con los movimientos del PPT. Aunque la continuidad es una constante en Hegel, estos dos movimientos (Intelecto y Deseo) no aparecen explícitamente en sus categorías, las que pasan directamente a la Praxis e incluye en su síntesis a todos los aspectos del Sujeto. Esto sugiere que la síntesis general en la Praxis contiene las múltiples proyecciones del Sujeto. Samaja insinúa aquí una continuidad gráfica con flechas descendentes-ascendentes y de izquierda a derecha (según se muestra en el Cuadro 1), pero que de ninguna manera alcanza para representar todas las proyecciones del Sujeto. Es útil recordar también que en varias áreas de las ciencias una síntesis puede tener varios resultados, según las condiciones donde ésta se desarrolle o proyecte. En química, por ejemplo, el agua (síntesis entre hidrógeno y oxígeno) no puede percibirse directamente sino a través de sus *estados* (o proyecciones en el medio): gaseosa, líquida o sólida. Lo mismo ocurre en el álgebra vectorial, donde de la síntesis de dos vectores puede obtenerse tres proyecciones (Santaló: 1981): la suma vectorial, el producto escalar y el producto vectorial, como lo ejemplifica la figura 8.

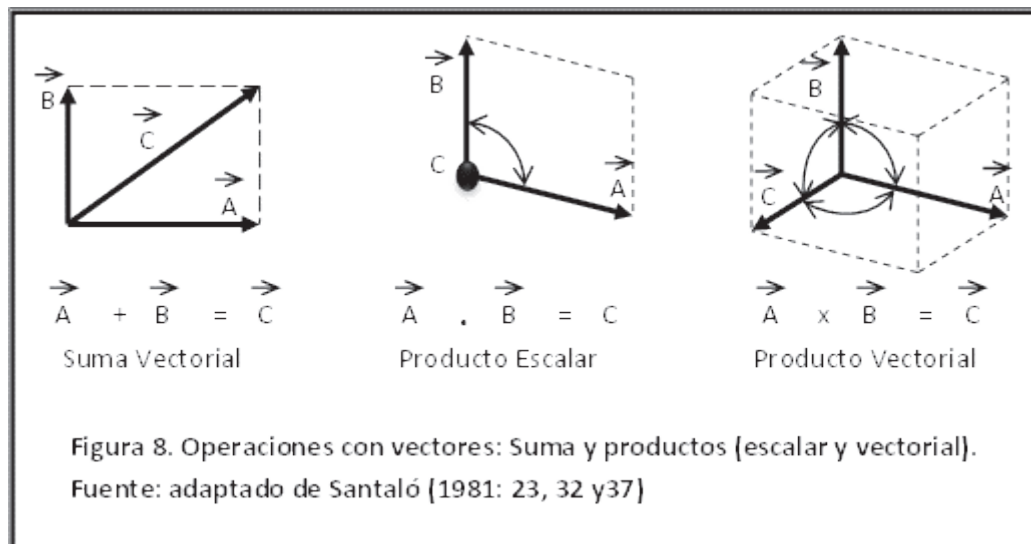


FIGURA 8

La discordancia entre la prosa original de Hegel y los intentos de traducción gráfica unívoca y directa tienen una solución gráfica indirecta si se utiliza la analogía anterior, específicamente la que proviene del álgebra vectorial. Esta analogía permite interpretar a la *superficie* del *Plano del Sujeto* como la síntesis de los componentes internos del Sujeto (Intelecto y Deseo), síntesis que culmina con el Sujeto en su Praxis (Vida, Historia, Devenir

o Especie) y de la cual sólo se observan sus proyecciones: Biofísica, Psíquica y Social. Al ser movimientos infinitos referenciados al centro del movimiento, se perciben como pulsos que pasan desde una movilidad máxima a cero, y que de alguna manera recuerdan a la *pulsión* de la teoría psicoanalítica (Lacan, 1964/1991: 168-194). Una traducción muy limitada de la síntesis de los movimientos principales en la *superficie* del *Plano del Sujeto* (Intelecto y Deseo) estaría dada por la figura 9 (estática), mientras que al utilizar el PPT los movimientos pulsantes de los vectores Biofísico y Psíquico que resultan proyectados muestran la actividad cinemática de los mismos, superando ampliamente a la representación estática de la figura 9 indicada.

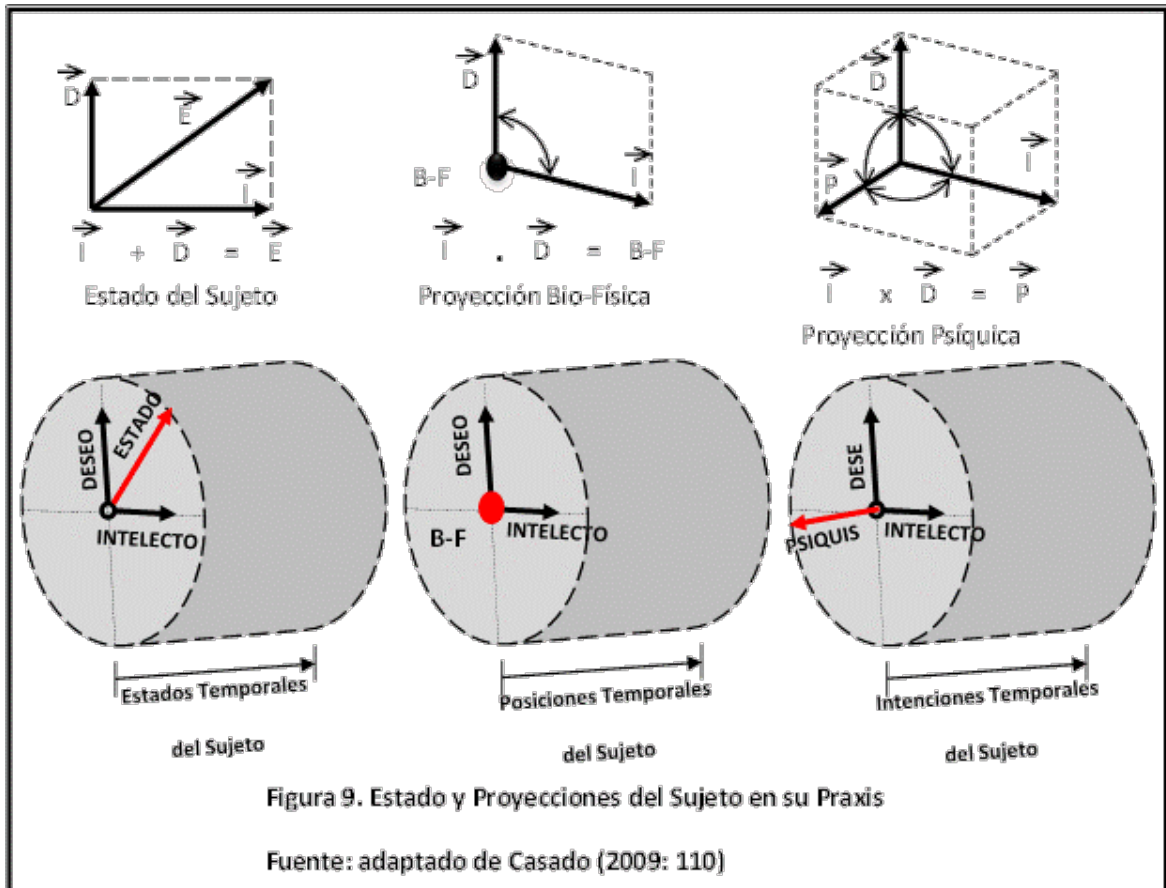


FIGURA 9

En un Sujeto estable, sostenible y equilibrado, la sucesión de *estados* en la *superficie* del *Plano del Sujeto* es continua, al igual que sus proyecciones Biofísica y Psíquica, que dejan una huella temporal e intersubjetiva en la trama Social donde aparecen (Figura 10). Éstas tres proyecciones constituyen la Praxis (Historia, Vida, Devenir o Especie) en Hegel.

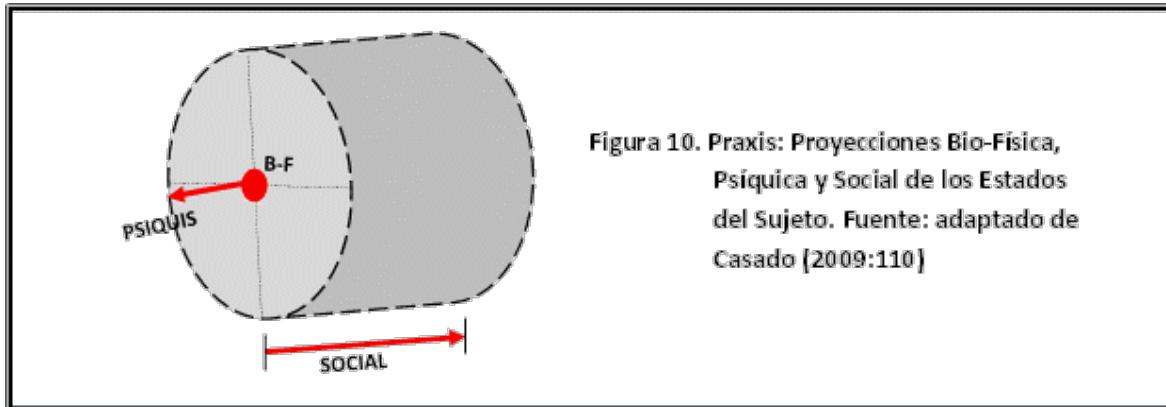


FIGURA 10

Las limitaciones gráficas de la representación estática se hacen evidentes, dado que las proyecciones son pulsos que adoptan valores variables entre cero y un máximo. Ésta representación puede ser lograda sin complicación con el PPT, que muestra mejor la analogía buscada. Con esto se completa el segundo objetivo del presente trabajo.

Discusiones

De los resultados se desprende que los gráficos en papel que utilizan técnicas clásicas que incluyen perspectivas con cuatro puntos de fuga (infinitos), tienen un alcance representacional limitado. El PPT permite observar mejor los detalles del movimiento lineal, curvo y pulsante de todas las síntesis realizadas y reproduce o traduce mejor lo expresado en la prosa original. La utilidad didáctica que tiene observar al pensamiento humano como un gráfico que incluya o no movimientos (como lo hace el PPT) lleva, sin dudas, a mejorar los intentos por representar y modelar (técnicamente hablando) el pensamiento filosófico complejo, y a la vez permite una *recapitulación* más adecuada de todos los aspectos involucrados. Hay que destacar que un buen traductor no sólo toma como fuente al texto original, sino que también consulta traducciones que quizás no tengan la misma lengua de destino (v.g.: para traducir del alemán al español puede ser muy útil consultar traducciones al francés o al inglés). Esta idea significó recurrir en este trabajo a las analogías del álgebra vectorial, de la química y de la psicología, analogías o traducciones que permiten a mantener vínculos interdisciplinarios más fuertes entre diferentes áreas de las ciencias y la filosofía.

Los intentos por realizar representaciones que superen las dimensiones del plano (2D) en el espacio (3D) condujeron también a analogías artísticas, como la maqueta que muestra la foto 1.

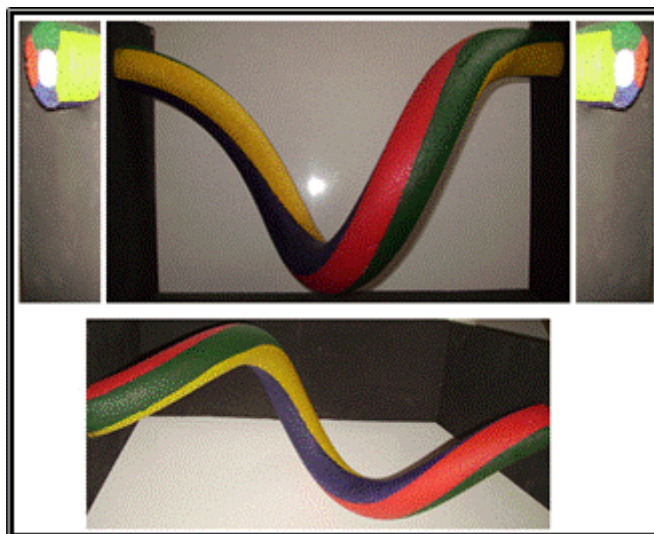


FOTO 1

Representación del proceso de investigación y del Estado del Sujeto en sus diferentes instancias. Fuente: Casado (2009: 142).

El modelo en tres dimensiones (dos longitudinales y una temporal) desarrollado en PPT para representar el pensamiento humano según las categorías y el proceso de síntesis hegeliano es útil y adecuado como complemento focal del proceso investigativo. El modelo en 3 dimensiones longitudinales (3D) de la foto 1, es una alternativa al PPT para esquematizar el proceso de investigación (donde se incluyen los desarrollos encontrados sobre el Sujeto), pero no tiene el alcance del PPT dado que al ser una imagen sin movimiento no muestra todo su alcance. En sentido didáctico el PPT supera incluso a las maquetas cuyas ventajas espaciales son muchas, pero limitadas respecto a los movimientos que pueden desarrollar.

No hay duda que una mejor representación posibilita desarrollar también los alcances de la investigación filosófica y la comunicación didáctica, especialmente cuando se trabajan ideas cuya complejidad es cada vez mayor en un mundo tecnológicamente globalizado.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bachelard, G. (1948/1974). *La formación del espíritu científico*. (3ªEd.). México: Siglo XXI
- Bustos, R.M. (2000). *Sistemas representación*. Cátedra de sistemas de representación, Facultad de Arquitectura y Urbanismo. Tucumán: UNT
- Casado, J.C. (2009). *Un proceso unificado para investigar*. Tucumán: Magna.
- Day, R. A. (1979). *Cómo escribir y publicar trabajos científicos*. Trad. Sáens, M. USA:OPS
- Descartes, R. (1628/1983). *Reglas para la dirección de la mente*. Trad. Samaranch, F.P. Bs.As.: Ediciones Orbis.
- Frege, G. (1879/1972). *Conceptografía*. Trad. Padilla, H. México: UNAM
- Hilbert, D. (1899/1950). *The foundations of geometry*. Trad. Townsend, E.J. La Salle, Illinois: The Open Court Publishing Company
- Lacan, J. (1964/1991). *El seminario, Libro II: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. (4ª Reimp.). Trad. Delmont-Mauri, J.L y Sucre, J. E. Bs.As.: Paidós.
- Microsoft Corporation (2010). *Power Point. Office 2010*. Santa Rosa, California, USA: Microsoft.
- Nicolás de Cusa. (1440/2003). *A cerca de la docta ignorancia. Libro I*. (2ª Edic.). Trad. Machetta, J.M y D'Amico, C. Bs.As.: Biblos
- Samaja, J. (1993/1999). *Epistemología y Metodología. Elementos para una teoría de la Investigación científica*. (3ªReimp.). Bs.As.: EUDEBA
- Santaló, L.A. (1981). *Vectores y tensores con sus aplicaciones*. EUDEBA: Bs.As.
- Wittgenstein, L.(1921/2002). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Trad. Muñoz, J. y Reguera, I. (4ªReimp.). Madrid: Alianza Editorial.

Problemática en torno a las significaciones del ser en la filosofía de Aristóteles: La unidad en la multiplicidad

Ivan Choque

Introducción

Desde Parménides en adelante la pregunta filosófica ha tenido como un matiz marcado el problema del ser en su relación a la unidad. Y en este sentido, muchas han sido las filosofías que han intentado dar cuenta de esta compleja cuestión. Sin embargo, cuando las filosofías de lo uno han intentado dar cuenta de *lo que es* han encontrado como principal escollo la multiplicidad de toda realidad. Así encontrar algún tipo de unidad en la multiplicidad de la realidad parece ser el punto de partida para dar cuenta de la misma, o al menos para fijar las condiciones de posibilidad de un estudio sobre la realidad.

Con este tinte, nos adentramos a encontrar en el pensamiento de Aristóteles una propuesta al respecto. Precisamente lo novedoso de Aristóteles, no es sólo su facultad de sistematizar por vez primera un tratado acerca del ser; valga afirmar y es oportuno también aclarar que esta sistematización no es acabada, ni mucho menos que no presenta preguntas internas que nos realizamos al leer el corpus aristotélico. Tampoco es novedoso recordar que sistemáticamente sea Aristóteles uno de los primeros en dar cuenta de una revisión histórica de los planteos filosóficos anteriores, aunque en algún diálogo también el mismo Platón da cuenta de los argumentos ontológicos que lo precedieron. Lo novedoso en Aristóteles es reformular la noción de ser, la cual estaba enmarcada en el pensamiento eleata de Parménides cómo aquello que permanece uno, indivisible, inmóvil, inengendrado e imperecedero.

Lo que se intenta es dar cuenta de la problemática interna que surge en el mismo Aristóteles, y dando cuenta de esta problemática acerca de la significación del ser elaborar las posibles respuestas que el mismo estagirita formula al respecto. Debemos encarar sin dudas este trabajo, teniendo presente que el mismo es solo propedéutico para la comprensión del corpus aristotélico y para el posterior desarrollo ontológico medieval y moderno, y aún más para las pretensiones contemporáneas respecto a la pregunta por el ser.

En torno a la unidad de la ciencia

Si bien, el término ontología no se encuentra como tal en el mismo Aristóteles, sino que se remonta a principios del siglo XVIII, ni tampoco el nombre de *Metafísica*, es propio del estagirita, la ciencia que se presenta en los “libros metafísicos” de Aristóteles, es una ciencia buscada. Y en este punto se encuentra la problemática que vamos a abordar. Dejamos por un momento de lado aquellos debates internos a la teoría aristotélica: respecto al nombre, su autoría y periodicidad, su unidad y la estructura interna o la compilación arbitraria externa, su historia y recepción en las escuelas aristotélicas, la relación de los libros metafísicos con el resto del corpus aristotélico y entre sí, etc.

Ahora bien, vamos a fijar la atención sobre el objeto de la ciencia que se presenta en la *Metafísica*, el cual remite sin duda al trasfondo de la unidad de la ciencia buscada por el estagirita. Así, según esta delimitación, nos remitiremos solo a una de las menciones que Aristóteles realiza respecto al objeto de estudio de la ciencia buscada. Si bien podemos referirnos a una teología, una arqueología, una usiología, una aletheiología, según el objeto de estudio que enuncie el estagirita, la filosofía primera como la llama Aristóteles se expresará como ontología en tanto que en el libro IV de la *Metafísica* dice:

Hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es, y los atributos que, por sí mismo, le pertenecen. Esta ciencia, por lo demás, no se identifica con ninguna de las denominadas particulares. Ninguna de las otras (ciencias), en efecto, se ocupa universalmente de lo que es, en tanto que algo que es, sino que tras seccionar de ello una parte, estudia los accidentes de esta: así, por ejemplo, las ciencias matemáticas. (IV 1, 1003a 20-25)

Ahora bien, este proyecto de ciencia posee una pretensión de universalidad ya que se sitúa como tal al margen de las denominadas ciencias particulares, aquellas que se ocupan de una región del ser, de una especificidad, y no del ser en tanto que ser. La ciencia buscada es ontología, en tanto que se ocupa de lo que es, pero no lo que es de determinada manera, sino de aquello que es en cuanto que es. Esta distinción básica da lugar a repensar en Aristóteles toda una teoría acerca de las significaciones del ser, ya que aquí se evidencia como el ser se expresa de al menos dos maneras distintas: aquello que es en tanto que es, y todo lo que es de una determinada forma. Sin embargo el estagirita no da cuenta en este sentido sobre las significaciones del ser, puesto que la ontología se ocupará de lo que es en tanto que es, y las demás ciencias de solo alguna región de aquello que es. Pero, aun así:

La proposición primera y suprema de la ontología aristotélica puede enunciarse así: “Todo lo que es, es ser”; “nada se sustrae a la predicación del ser”; “el ser se predica de todo”. Hasta se predica de lo que no es, al menos en la medida en que se habla de ello y se hace objeto de discurso (Reale, 2003: 131)

Por lo que el no ser encuentra también un sitio en la ontología aristotélica. Ahora bien, si la multiplicidad quedó evidenciada en la singularidad de cada ciencia, y la búsqueda de la unidad en la pretendida universalidad de la ontología, luego también en esta universalidad debe albergarse al no ser, y por tanto la unidad debe encontrarse en la multiplicidad. Constituir a la ontología como una ciencia posible encontrará los escollos más importantes en el propio descubrimiento de la polisemia del ser, pero también tendrá como punto de partida las aporías enunciadas en la tradición anterior a Aristóteles, en Platón y la influencia de la tradición eleata, y los sofistas.

Por lo pronto afirmemos que Aristóteles descubre que la presencia del verbo ser en un discurso acerca de la realidad no garantiza unidad alguna en lo que respecta a la unidad de un objeto como tal, y sin él no habrá posibilidad de una ciencia como la pretendida. Si la noción de ser no posee unidad, no habrá jamás objeto, ni mucho menos ontología. Así nos vemos tentados en cuanto planteamos esta cuestión en refutar la multiplicidad de los sentidos del ser en búsqueda de una supuesta unidad, que dé cuenta del ser como género, es decir de una unidad que regule tal multiplicidad, para conformar un objeto de la ciencia. O en su defecto cancelar toda unidad de manera que el ser cae en una equivocidad tal de la cual se puede predicar absolutamente todo, sin predicar nada, pues no hay un sujeto al cual tal predicación refiera; en consecuencia es imposible toda ciencia de lo que es en tanto que es¹⁵¹.

Los argumentos ante la sofística y la escuela platónica

Es notorio como esta empresa se encuentra encumbrada entre la discusión platónica-sofística. Así los argumentos de ambas posiciones vuelven a ser retomados por el estagirita, en cuanto plantean el problema de la oposición entre unidad y multiplicidad absoluta. Aristóteles encuentra el dato evidente de la multiplicidad de la realidad en la experiencia. Ahora bien, con anterioridad habíamos observado a la multiplicidad en relación al no ser, y es allí donde justamente Platón había dejado al sofista, es allí donde se había situado lo múltiple. Pero ya también Platón había realizado un atentado en contra de su padre Parménides al darle sitio al no ser en la carpa del ser parmenideo.

No obstante, Platón tenía por verdadero ser sólo lo inteligible y presentaba todo el ámbito del ser sensible como una especie de término medio entre el ser y el no ser, un ser invadido por el no ser en cuanto sometido al devenir, a la generación y corrupción, y en este sentido a medio camino entre lo que es y lo que no es, no pudiéndose considerar propia y auténticamente como ser. La novedad de Aristóteles consiste en recuperar con pleno derecho dentro de la esfera del ser, toda la realidad, incluida la sensible en todas sus formas, y no sólo las sustancias (Reale, 2003: 131-132)

Luego para recuperar la realidad, Aristóteles deberá recuperar también el discurso acerca de la misma. Y en este punto se sitúa la predicación de toda la realidad respecto al ser: luego si todo es, y si de todo se puede predicar el ser (incluso el no ser), cada particular posee una significación, por lo que habría tantas significaciones del ser como seres hay, y tantas significaciones como enunciación se produzca. Pero entre nombres y cosas no hay perfecta semejanza (los nombres por ejemplo son limitados en número, así como la pluralidad de las definiciones).

Aristóteles no ve en el recurso al universal una conquista del pensamiento sino más bien una imperfección del discurso. La ambigüedad es la contrapartida inevitable de la universalidad de los términos, consecuencia de la desproporción entre la infinidad de cosas singulares y el carácter necesariamente finito de los recursos del lenguaje. Pero al intentar escapar a las trampas del lenguaje, parece reasumir por cuenta propia la exigencia socrática de una investigación que parta de las cosas mismas mejor que de los nombres. La semejanza inmediata entre los estados del alma y las cosas será sustituida por la semejanza ejercida en el juicio y expresada en la proposición, esto es, por el pensamiento reflexivo, un proceso que se eleva desde la asimilación inmediata pasiva hasta la adecuación reflexiva y que pasa necesariamente por la mediación del discurso, puesto que las cosas no se manifiestan por sí mismas.

151- Y en consecuencia es imposible cualquier ciencia.

Pero cada nombre tendrá en su interior una pluralidad de significaciones, que incluso se sucederán sin una unidad más que la del nombre, puesto que toda significación última remite al particular concreto al cual refiere. Y cada enunciado sería particularmente distinto de otro si se sigue por el camino de una multiplicidad absoluta de seres que son enunciados. Precisamente los sofistas se asentarían sobre esta pluralidad de significaciones del lenguaje, y el nombre como tal no tendrá valor más que en el empleo que se haga de él, estableciéndose una ruptura con toda realidad y juicio, incluso llegando a relativizar toda comunicación. Para escapar a esta aporía, Aristóteles concederá al ser la unidad en la cual se puede relacionar tanto realidad como pensamiento, y por lo mismo la palabra.

No puede haber una significación indefinida por cada nombre, sino esto haría imposible el lenguaje, y puesto que el lenguaje tiene una doble referencia tanto a las cosas como al pensamiento, si bien hay infinidad de cosas, no las hay de pensamiento, y allí la esencia se convierte en predicable, en sujeto de toda predicación. Ahora bien, según Pierre Aubenque, Aristóteles reconoce en los sofistas un lenguaje que se sirve solo de accidentes, es decir, que todo es accidente, y el lenguaje al tener significaciones indefinidas, sería totalmente equívoco, no pudiendo sistematizarse como conocimiento ningún tipo de discurso, ya que no hay unidad alguna.

La práctica sofística del lenguaje impide así privilegiar cualquier atributo, sea lo que sea: de ninguno podemos decir que expresa la esencia de la cosa, pues la esencia es única, mientras que la atribución es *ad libitum*. Vemos así la diferencia entre un lenguaje atributivo o sea, a fin de cuentas, adventicio y alusivo, y un lenguaje significativo: en el plano de la atribución, es legítimo decir que una cosa es esto y no-esto; pero en el plano de la significación habría en ello una contradicción. (Aubenque, 1987: 131-132)

Si todo es accidente, no hay sujeto, pero a su vez tampoco predicación alguna. Luego si todo es accidente tampoco hay sujeto primero a quien atribuir los accidentes. Así se puede observar a partir del lenguaje una distinción entre aquello que es esencia y aquello que es accidente. Lo múltiple de la experiencia será accidental, en tanto que se atribuye a una esencia, la cual no sólo se halla en el juicio, sino también en el sujeto del cual se atribuye, existiendo una comunicación, al menos frágil, entre pensamiento, lenguaje y realidad. Cabe aclarar que la esencia tampoco será el conjunto de todos los accidentes ya que esto sería nuevamente caer en la premisa sofística sobre la plenitud del accidente. Ahora:

En efecto: si consideramos que toda predicación accidental significa la esencia (y esto es lo que hacen los sofistas, para quienes el discurso se reduce a predicaciones accidentales), habrá que decir que la esencia tiene varios nombres; más aún: que tiene una infinidad de nombres, tantos como posibles accidentes tiene el ser. A la inversa, todos los nombres designarán el mismo ser, por la sola razón de que pueden serle atribuidos en uno u otro momento del tiempo. La tesis no hay más que accidentes conduce así paradójicamente a esta otra tesis: todo es uno. (Aubenque, 1987: 134)

Y esta era la premisa de Parménides, la cual Aristóteles refutará, y de esta manera logrará afirmar con evidencia la multiplicidad originaria de los seres. Para ello Aristóteles se remitirá en su *Física* a la relación que existe entre multiplicidad y movimiento, y a su vez, a la constatación de ambos como datos empíricos originarios y evidentes al conocimiento: “Por nuestra parte damos por supuesto que las cosas que son por naturaleza, o todas o algunas, están en movimiento; esto es claro por inducción” (*Física*, I 2, 185 a 12-14). Pero al no poder fundamentarlos argumentativamente y demostrarlos por ser datos originarios, el estagirita procede a la refutación de las tesis contrarias.

En este punto vuelve su atención hacia el ser como lo comprende Parménides. Según Aristóteles la introducción que realizan los platónicos del no ser en el estatuto del ser no da cuenta de la solución de algunos interrogantes al interior de los presupuestos parmenídeos, y más aún no comprende las múltiples significaciones de la noción ser, ya que se han remitido solo a la categoría de sustancia. De esta manera, todo fundamento de la pluralidad de significaciones del ser no debe buscarse fuera del ser, en un no-ser reintroducido luego contradictoriamente dentro del ser a fin de convertirlo en un principio actuante y por lo tanto existente. Por el contrario, debe ser buscado en el seno mismo del ser, en la pluralidad de sus significaciones; es un error evidente el de negar la existencia de cualquier no-ser con el pretexto de que el ser significa algo único y que no pueden coexistir cosas contradictorias: nada impide que no exista no un no-ser absoluto sino un cierto no-ser. Por eso afirma Aubenque acerca de los extravíos platónicos:

La principal es que les han embarazado dificultades arcaicas. Han creído que todos los seres formarían uno solo, a saber el Ser en sí, si no se conseguía refutar el argumento de Parménides: no, nunca conseguirás por la fuerza que los no seres sean. Creían, pues, que era necesario probar que el no-ser es. Lo que Aristóteles va a rechazar es la necesidad del vínculo, admitida por Platón, entre las dos tesis de los eléatas: 1) El ser es, el no ser, no es; 2) Todo es uno. (Aubenque, 1981: 148)

Aristóteles si bien está de acuerdo con Platón en cuanto a la unidad del ser, logra salir de esta cuestión del Ser-Unívoco matizando la introducción del no ser en la ontología. Es decir, el plantear como contradictorio del ser al no ser en el pensamiento platónico heredado de Parménides, y luego introducirlo en cierto sentido, se paga un precio muy alto sin dar cuenta de cómo es esta reunión entre contradictorios. El filósofo estagirita matiza esta cuestión observando al no ser, no como un contradictorio sino como un contrario en el pensamiento, lo que conlleva al no ser a ser admitido en la problemática en torno al ser. De esta refutación de lo uno, Aristóteles recupera la multiplicidad y no por eso puede caer en la sofística y en pensar al Ser-Equívoco sin más, por lo que la alusión a la multiplicidad en los sentidos del ser es la salida de las aporías anteriores.

La multiplicidad de los sentidos del ser

Ahora bien, el filósofo emplea en muchas oportunidades la afirmación de la multiplicidad de los sentidos del ser¹⁵². Y de la misma se hace eco el pasaje en los inicios del segundo capítulo del libro IV de la *Metafísica*: “*to on legetai pollachos*” (1033a33), como representativa de lo que continúa a desarrollarse, es decir la conformación expresa de esa multiplicidad. Hemos afirmado hasta aquí como la distinción que realiza el estagirita respecto a los diversos sentidos del ser resuelve las aporías en torno al ser que se habían suscitado con anterioridad incluso al mismo Aristóteles. Pero ahora se nos va a plantear seguidamente como esta multiplicidad de significaciones en el ser busca unidad en alguno de estos sentidos.

Pero en principio enumeremos los sentidos del ser en cuanto que el mismo estagirita lo hace a lo largo de todo el capítulo 7 del libro V de *Metafísica*:

«Lo que es» se dice tal ya accidentalmente ya por sí mismo.

(I) Decimos, por ejemplo, que *accidentalmente* el justo es músico, el hombre es músico y el músico es hombre; y del mismo modo que decimos que el músico construye

152- cf. *Metaf.* I 3, 992 b 18; IV 2, 1003 a 33; 1003 b 5; V 7; V 10, 1018 a 35; V 11, 1019 a 4; VI 2, 1026 a 33, b ; VI 4, 1028 a 5; VII 1, 1028 a 10; XI 3, 1060 b 32; 1061 b 11; 8, 1064 b 15; XIII 2, 1077 B 17; XIV 2, 1089 a 7; 1089 a 16

una casa porque sucede accidentalmente al constructor que es músico, o al músico que es constructor (en efecto, ‘esto es tal cosa’ significa aquí que tal cosa le sucede accidentalmente a esto), también hablamos en este sentido en el caso de los ejemplos aducidos: pues cuando decimos que el hombre es músico y que el músico es hombre, o que el blanco es músico o que este es blanco, en el último caso lo decimos porque ambas cosas sucede accidentalmente que se dan en el mismo sujeto; y que el músico es hombre, por su parte, porque «músico» sucede que se da accidentalmente en este. (Y en este sentido se dice también que lo no-blanco *es*: porque es aquello a lo cual esto le sucede accidentalmente.) Así pues, las cosas que se dice que son accidentalmente, se dice que son por las razones siguientes: o bien porque ambas determinaciones se dan en la misma cosa y esta *es*. o bien porque aquello se da *en algo que es*, o bien porque *es aquello en lo cual* se da la determinación de que aquello se predica (1007 a 7-22)

Así el ser se dice en cuanto el sentido del accidente seguidamente se continúa:

(2) Por otra parte, se dice que *son por si mismas* todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación, en efecto, cuantas son las maneras en que esta se expresa, tantas son las significaciones de ser’. Ahora bien, puesto que, de los predicados, unos significan *que-es*, otros una cualidad, otros una cantidad, otros alguna relación, otros un hacer o un padecer, otros donde y otros cuando, ‘ser’ significa lo mismo que cada uno de ellos. Y es que no hay diferencia alguna entre ‘un hombre es(ta) convaleciendo’ y un hombre convalece’, ni entre ‘un hombre *es(ta)* paseando o talando’ y ‘un hombre pasea o tala’. Y lo mismo también en caso de los demás predicados. (1007 a 22-30)

En este punto se muestra como el ser se toma en cuanto en sí. Pero a este sentido debemos observarlo con atención puesto que el estagirita coloca en esta significación a las categorías. A continuación se sostiene el ser en su sentido de verdadero al que se contrapone su sentido de falso:

(3) Además, ‘ser’ y ‘es’ significan que algo es verdadero, y ‘no ser’ que no es verdadero, sino falso, lo mismo en la afirmación que en la negación. Así, que Sócrates *es* músico significa que tal cosa es verdad, o bien, que Sócrates *es* no-blanco, que (tal cosa) es verdad; por el contrario, que la diagonal *no es* conmensurable (significa) que es falso (que lo sea).

Por último, finaliza el capítulo enunciando el ser según su sentido de acto y potencia:

(4) Además y respecto de estos sentidos enumerados, ‘ser’ y lo que es significan tanto lo que se dice que *es en potencia* como lo que se dice que *es ya plenamente realizado*: efectivamente, tanto del que puede ver como del que está viendo decimos que *es* alguien que ve, y del mismo (decimos) que conoce tanto el que puede utilizar su conocimiento como el que lo está utilizando, y que *es* tranquilo tanto aquel que está ya tranquilo como el que es capaz de tranquilizarse. Y lo mismo en el caso de las entidades: también, desde luego, decimos .que en la piedra *es(ta)* la estatua de Hermes, y que (en la línea) *es(ta)* la semilínea, y que *es* trigo lo no madurado aun. En otro lugar habrá de definirse cuando algo es potencialmente y cuando no lo es aún.

Este fragmento debe dar cuenta de la lista que formula Aristóteles de los sentidos del ser, o como resuelve Reale “cuatro grupos de significados” (Reale, 2003: 138), y que a su vez reconoce en Brentano uno de los primeros, sino el más significativo comentarista al respecto que dio lugar a una reflexión más penetrante de la teoría aristotélica de los múltiples

sentidos del ser. Ahora bien cada uno de estos grupos alberga significados semejantes, pero en ningún punto idénticos, por eso que los denominamos como grupo de significados.

En cada uno de estos grupos hay significaciones diferentes. Así el ser es diferente en tanto potencia que en tanto acto, y lo mismo respecto a lo verdadero y lo falso. Motivo aparte requieren las categorías, en tanto que el ser en sí mismo se ocupa de estos múltiples sentidos del ser según las categorías que Aristóteles mismo formula:

Las distintas categorías no reflejan un significado idéntico y por ende unívoco del ser. Así, la expresión “el ser según las figuras de las categorías” designa otras tantas acepciones distintas del ser. “Es”, dice Aristóteles, se predica de todas las categorías, mas no de igual manera; de la sustancia se predica primeramente y de las demás categorías por derivación. (Reale, 2003: 139)

La unidad en la multiplicidad de los sentidos del ser

Ahora bien, hemos enunciado como el problema de fondo sería la conciliación de la multiplicidad y la unidad, y como hallar en la multiplicidad alguna unidad, que dé cuenta de la objeto de la ciencia buscada. Así Aristóteles ha demostrado que siguiendo la multiplicidad de los sentidos del ser, el ser no se predica en sentido unívoco, pero tampoco en sentido equívoco, y por lo tanto no cae en las aporías sofisticas ni platónicas-eleatas. Si había sinonimia en Parménides, y homonimia sin más entre los sofistas, Aristóteles matizará esto en el libro IV de la Metafísica, a partir de una homonimia regulada

La expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia sino que, al igual que ‘sano’ se dice en todos los casos en relación con la salud —de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de lo otro porque esta se da en ello— y ‘medico’ (se dice) en relación con la ciencia médica (se llama medico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica), y podríamos encontrar cosas que se dicen de modo semejante a estas, así también ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas (se dice que son) por ser entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna de estas cosas ya de la entidad. Y de ahí que, incluso de lo que no es, digamos que *es* «algo que no es». Así pues, del mismo modo que de todas las cosas sanas se ocupa una sola ciencia, igualmente ocurre esto en los demás casos. Corresponde, en efecto, a una única ciencia estudiar, no solamente aquellas cosas que se denominan según un solo significado, sino también las que se denominan en relación con una sola naturaleza: y es que estas se denominan también, en cierto modo, según un solo significado. Es, pues, evidente que el estudio de las cosas que son, en tanto que cosas que son, corresponde también a una sola (ciencia). (1003a 35- 1003b 15)

Así hay un vínculo entre los diferentes sentidos del ser por referencia a un sentido (*pròs hén*) el cual los reúne, tal realidad es la sustancia (*ousía*). A esta unidad se la denomina como homonimia regulada aunque Reale la considere como analogía¹⁵³. Esta forma comporta

153- Debemos tener en cuenta que Reale aclara en todo momento que el uso del término analogía no refiere en este caso a la analogía como entiende el término Aristóteles quien la menciona como diferente a la sinonimia y

una unidad que se presenta en horizontalidad respecto a los sentidos del ser. Pero también podemos encontrar una unidad en la plurivocidad de los sentidos del ser que se conforme de manera vertical; a esta unidad la denominamos unidad por consecución (*tô efexês*). Si tenemos en cuenta que para Aristóteles hay diferentes tipos de sustancia (suprasensible eterna, sensible eterna, sensible corruptible), tampoco en esta unidad hay univocidad. Luego hay una estructura jerárquica en la realidad a la cual remite Aristóteles y por la cual se entiende la unidad por consecución, como lo expresa el estagirita en el libro IV de la *Metafísica*: “Sino que (lo abarcado por ellos) tiene en ciertos casos la unidad de relación a una cosa y en otros casos la unidad de una serie” (1005 a 10-11).

Así pues, además de la “unidad por referencia a un término único” está también la “unidad por consecución”. Esta unidad se da cuando hay una “serie” de términos donde uno es jerárquicamente anterior a otro, de suerte que el posterior depende del anterior y todos dependen del primero. Es obvio que, debido a esa dependencia de un término respecto de otro y de todos respecto del primero, la serie de tales términos, pese a la diferencia entre cada uno de ellos (que en el caso de las sustancias implica una diferenciación ontológica de orden estructural y jerárquico), constituye una unidad.

Según Aristóteles, pues, las distintas acepciones del ser están unificadas por dos tipos de “analogía”: la horizontal, relacionada con la unidad de la sustancia, y la vertical, como unidad por consecución. La primera unifica todos los sentidos no sustanciales del ser; la segunda, las sustancias mismas jerárquicamente diferenciadas. (Reale, 2003: 145)

La búsqueda unidad en la ousia

Uno de los aportes de Aristóteles, sino el más significativo, en lo que refiere a la problemática en torno al ser fue considerar el ser en una plurivocidad significativa, es decir y cómo ha pasado a la posteridad “el ser se dice de muchas maneras”. Ahora bien esta observación del ser como noción con múltiples significados arroja luz pero también sombras a toda la tradición. Debido a que la sistematicidad aristotélica no es acabada, ni mucho menos esquemática, podríamos afirmar que hay mayor sistematicidad en sus comentaristas y en sus críticos que la que encontramos al abrirnos paso directamente en los textos aristotélicos.

Por eso, nuestra problemática gira en torno a cómo la tradición hasta nuestros días ha interpretado la pregunta por el ser y sus significaciones. Es decir, que la tradición ha hecho un apropiamiento de este descubrimiento aristotélico es verdad, pero también lo es que las interpretaciones no han sido homogéneas, y en muchos casos los especialistas han determinado casos contradictorios. Estas interpretaciones se han desplegado a lo largo de la tradición generando momentos metafísicos en la filosofía de los más variados, y han sido detonantes del pensamiento de muchos filósofos con el paso del tiempo.

Ahora bien, en tanto pasan los años y los especialistas vuelven a considerar el problema de la unidad de la ontología, o de la misma posibilidad de una ontología, a mi parecer, se pone en boga la posibilidad que formula Aristóteles al respecto. Sin embargo, dicha unidad es frágil en tanto que la unidad del objeto es endeble. No se puede considerar la ontología tal como la ha presentado el estagirita como una ciencia más, y tampoco en nuestros días el estatuto de ciencia le corresponde a una ontología tal. Sin embargo, esa unidad endeble posibilita el camino de la filosofía como pensamiento que se flexibiliza y reconcilia aquello que se opone de manera absoluta.

a la homonimia, sino en cuanto a esta homonimia regulada. De la misma forma Aubenque prefiere no emplear el término analogía respecto a la ontología porque remite a un desarrollo medieval posterior.

Comprender la polisemia del ser, significará luego una forma de hacer filosofía, la cual no referirá a opuestos sino a múltiples. Pero debemos guardarnos de afirmar que la unidad en Aristóteles sigue siendo la sustancia, según han sostenido muchos de sus intérpretes¹⁵⁴. Y por lo tanto, según ciertos caminos que la filosofía ya ha recorrido, la sustancia no puede ser lugar seguro para establecer el objeto buscado por la filosofía primera. Franz Brentano finaliza su estudio afirmando:

Así, la metafísica es la ciencia del ente en cuanto tal, resulta entonces claro que su objeto principal es la sustancia. El filósofo primero debe, por tanto, investigar los principios y causas de la sustancia. De ella debe sobre todo, en primer lugar y, por así decir, exclusivamente, considerar que sea. (Brentano, 2007: 245)

Pero no podemos caer en una recuperación acrítica acerca de las posibilidades filosóficas que trae aparejado pensar en la multiplicidad de las significaciones del ser, como novedad ante los discursos de la confrontación, sin tener presente que esta multiplicidad se reúne alrededor de la sustancia, y no del ser en cuanto tal. No reducir el ser a la sustancia, por el peligro de caer en esencialismos, parece un juicio apodíctico. Pero que se pueda comprender los múltiples sentidos de lo que es en cuanto que es y qué es, será tarea de otra filosofía.

154- Debemos aclarar al respecto que, si bien no todos los comentaristas coinciden en esta posición, gran parte de ellos ha conciliado esta afirmación de la sustancia en Aristóteles. Ahora bien, el camino para afirmar esta primacía de la sustancia, y los argumentos que se presentan son muy diferentes en cada comentarista del estagirita.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. Tomás Calvo Martínez, Madrid, Ed. Gredos, 1994
- ARISTÓTELES, *Física*, trad. Guillermo R. de Echandia, Madrid, Ed. Gredos, 1995
- AUBENQUE, P., *El problema del ser en Aristóteles*, trad. Vidal Peña, Madrid, Ed. Taurus, 1981
- BARNES, J., *Aristóteles*, trad. Marta Sansigre Vidal, Madrid, Ed. Cátedra, 1999
- BRENTANO, F., *Sobre los múltiples significados del ente en Aristóteles*, trad. Manuel Abella, Madrid, Ed. Encuentro, 2007
- REALE, Giovanni, *Guía de lectura de la Metafísica de Aristóteles*, trad. J. M. López de Castro, Barcelona, Ed. Herder, 2003

Racionalidad compleja, negatividad y prueba matemática

Alejandra Ciruelos

Universidad Nacional de Río Cuarto

Introducción

La imagen de permanencia e inmutabilidad de un mundo ordenado de certezas que el paradigma mecanicista instaló en la ciencia moderna representa acabadamente el arquetipo de conocimiento heredado de la matemática. Fiel a ese pensar y ya entrado el siglo XX, la ciencia más alejada del desorden concibió en su seno una racionalidad formalista, abstracta, disecada, de claro sesgo positivista; asida a los objetos intemporales que resisten las impurezas del mundo cambiante de las apariencias adoptó un modelo de saber preferentemente axiomático e interpretó toda insinuación de contradicción, ambigüedad o paradoja como un obstáculo para el pensamiento.

No obstante, una mirada histórica hacia la *praxis* real y cotidiana de los matemáticos nos devuelve otra imagen de esta ciencia, una imagen que deja ver que las ideas, teoremas y teorías matemáticas se han ido construyendo a partir de problemas concretos –y no de axiomas- en un proceso a menudo discontinuo, con múltiples aportes y en medio de contradicciones insuperables, tal como queda representado en la caracterización del llamado método analítico, que la tradición filosófica encuentra en Platón su antecedente histórico. Acercarse a la tarea diaria del desarrollo del conocimiento matemático es conectarse con el aspecto dinámico e histórico de la construcción de ideas, es comprender cómo los procesos cognoscitivos en general y las ideas matemáticas en particular obedecen a un crecimiento que no es lineal sino que a menudo se produce de modo dialéctico, resistiendo con ello al relato dominante de raigambre positivista.

Ante esta confrontación de visiones que se manifiesta, a su vez, en el desacuerdo entre dos enfoques metodológicos rivales concernientes a la cuestión sobre qué modelo representa más adecuadamente el conocimiento y la investigación en matemática, en este texto abordaré la distinción entre los métodos axiomático y analítico a partir del caso histórico de la Conjetura Euler-Descartes sobre los poliedros regulares –del campo de la geometría-. Dicha tarea tendrá dos objetivos precisos: primero, mostrar que el intrincado proceso de elaboración y cultivo del conocimiento matemático se comprende cabalmente recurriendo a la noción de negatividad á la *Hegel*, la que constituye el motor imprescindible por el

cual aquél se forma, siendo a su vez un ingrediente esencial del método analítico; segundo, proponer que la racionalidad matemática que revelan los casos históricos conduce a la necesidad de adoptar una racionalidad compleja que ponga en diálogo nociones y métodos tradicionalmente excluyentes –como el axiomático y el analítico–, religando aspectos que cada visión separadamente pondera, y por consiguiente ampliando en un sentido inclusivo la noción misma de racionalidad. Para ello, el recorrido que realizo es el siguiente: primero presento una caracterización de los dos métodos mencionados; luego analizo el rol de la negatividad en el caso del Teorema de Euler-Descartes, y finalmente sugiero, en base a las reflexiones filosóficas de Emily Grosholz que la perspectiva morineana sobre la complementariedad de enfoques, llevan a asumir la racionalidad compleja propuesta por el filósofo francés.

El método axiomático vs el método analítico

El formalismo matemático de comienzos del siglo XX marcó una fuerte impronta en la historia interna de la matemática donde los estudios metamatemáticos de D. Hilbert, conocidos como “el programa de Hilbert”, representan la cumbre de un modelo de hacer matemática que reconoce sus raíces en el método axiomático de los tiempos de Aristóteles –según su concepción sobre cómo debe ser presentado el conocimiento científico– y de Euclides –el geómetra del siglo IV a.C. Este enfoque, que deviene en paradigma dominante acerca de lo que es la matemática y la actividad del matemático, se consolida como el modelo más acabado de un estilo deductivista que caracteriza a los sistemas matemáticos como cálculos deductivamente ordenados en axiomas y teoremas, y en los cuales las reglas de inferencia que preservan la tautologitud, establecen la verdad de los teoremas.

Como sistemas sintácticos, con plena ausencia de cualquier componente semántico, muestran su capacidad de recibir diferentes interpretaciones y ser así transformados en teorías fácticas significativas donde sus axiomas se convierten en enunciados hipotéticamente verdaderos. Sin embargo, su carácter de sistema cerrado acentúa la fragmentación de las diversas áreas perdiendo de vista sus posibles interconexiones; un precio alto a pagar en función del objetivo principal de este modelo que es la justificación rigurosa de los teoremas. Dicha justificación o fundamentación sólo se considera lograda cuando aquéllos han sido deducidos de axiomas indemostrables, elegidos en base a criterios de razonabilidad y establecidos de una vez para siempre.

Frente a la exigencia de coherencia lógica acorde a una visión estática y cerrada de los fenómenos propio del método axiomático, encontramos la concepción que asume el carácter flexible de las relaciones de un sistema y del conocimiento, tanto hacia afuera –su contexto– como hacia adentro –sus elementos. Esta plasticidad muestra el carácter constructivo del conocimiento que se halla mejor expresado en los sistemas abiertos, asociados al método analítico *á la Platón*, donde el punto de partida es un problema a ser investigado y no principios indemostrables. Como todo sistema abierto el problema puede sugerir múltiples hipótesis que lo resuelvan –incluso provenientes de diferentes áreas–, entre cuyas fluctuaciones el matemático se definirá por una de las candidatas en función de su plausibilidad; inmediatamente después esa hipótesis/solución se convierte en un nuevo problema a ser explicado, repitiéndose este movimiento de bucle interminablemente en un devenir no lineal. Como sostiene C. Cellucci (1993), el procedimiento que parte de problemas puede ser visto como una búsqueda hacia atrás, en el sentido de que no parte de ciertos principios establecidos sino que se retrotrae continuamente hacia hipótesis que constituyen la condición de solucionabilidad de los problemas.

Así, en este método el punto de partida es un problema concreto, situado, es decir, una pregunta o cuestión abierta y la finalidad es descubrir una hipótesis que dé solución al problema. La búsqueda de hipótesis se realiza por medio de mecanismos no deductivos como la inducción, la analogía, etc, en un espacio abierto, no predeterminado, que incluye diversas áreas de conocimiento. En este proceso, que es potencialmente infinito, el problema puede ser modificado, precisado o cambiado. El recorrido del descubrimiento involucra la continua evaluación de cada una de las hipótesis y por ende su justificación que consiste básicamente en la evaluación de los argumentos a favor y de los argumentos en contra; por lo tanto, la justificación es parte del mismo proceso de descubrimiento.

En una dinámica similar, explica Cellucci, Platón integra el método analítico con el método dialéctico, el cual comprende una negociación entre dos participantes donde uno propone una hipótesis y su oponente genera modificaciones hasta que ambos arriban a un acuerdo que los satisface. Esta integración “produce una forma de lógica en la cual la comunicación juega un rol esencial” (Cellucci, 1993:208), como se apreciará en el examen del caso de la siguiente sección.

Un problema geométrico: el rol de la negatividad

A mediados del S. XVIII el matemático suizo Leonard Euler intenta establecer una clasificación para los poliedros¹⁵⁵ y para ello se plantea el problema de si existe alguna relación entre el número de vértices (V), el número de aristas (A) y el número de caras (C) -relación análoga a la que ya existía entre ángulos y lados para los polígonos¹⁵⁶ y que permitía clasificar a estos últimos según el número de lados-. En 1752 Euler enuncia la elegante relación ‘ $V - A + C = 2$ ’ para los poliedros. Por ejemplo si tomamos un cubo tenemos en él 8 vértices, 12 aristas y 6 caras, donde se cumple la ecuación anterior.

La formulación actual de este teorema -considerado uno de los más hermosos y simples- se presenta en los libros de texto de enseñanza de la matemática aislado del contexto que lo generó, como si no fuese el resultado de un largo proceso.

En efecto, este teorema tiene su propia historia de lucha, y en ella la etapa probatoria testimonia particularmente el desarrollo procesual de las ideas matemáticas. Esquemáticamente la prueba o demostración de la verdad del teorema puede ser presentada a partir de la formulación del siguiente problema –tal como lo planteó Euler-, a saber: “¿existe alguna relación entre C, A y V para los poliedros, de manera análoga a la relación que existe entre lados y vértices en los polígonos?”. Como se advierte, este problema viene sugerido por otros conocimientos previos. A partir de esta pregunta la comunidad de matemáticos del siglo XVIII en adelante formarán parte de una dinámica de búsqueda de pruebas y de contraejemplos a esas pruebas, de propuestas y contrapropuestas en un constante movimiento caracterizado por el ensayo y el error. En rigor esa búsqueda de una prueba que demuestre la conjetura va sucesivamente modificando a esta última al confrontarla con nuevos casos que se le oponen, es decir, va avanzando por oposición.¹⁵⁷

155- Los poliedros son cuerpos sólidos cuya superficie consta de caras poligonales. Son ejemplos de poliedros el cubo, la pirámide, el dodecaedro, etc.

156- Figura plana formada por segmentos rectos, por ej. el cuadrado, el triángulo, etc.

157- Lakatos en su (1994) presenta -especialmente en las citas a pie de página- el recorrido histórico de la Conjetura de Euler-Descartes mediante la selección de los hechos más relevantes en su formulación y prueba. Remito a esta obra para su conocimiento a fin de evitar aquí una presentación resumida que pierda datos importantes tanto como la vivacidad del relato del autor.

Esta dinámica probatoria de propuestas y contraejemplos, de una afirmación y su correspondiente oposición que la transforma y determina, es decir, estos opuestos, expresados en términos hegelianos, no constituyen una realidad separada sino que exhibe la presencia de una actividad del pensamiento y de la realidad que es la *negatividad*. Esta negatividad es actividad, es movimiento donde cada uno de los polos es el aparecer de uno en el otro. Toda cosa, toda identidad –que se halla siempre en un plexo de relaciones- se construye en la oposición, en la diferencia que resulta de negar; y esa construcción siempre es relativa, cambiante; por ejemplo, por un lado determino mi identidad de madre al diferenciarme de otros roles como cuando digo ‘yo soy madre, no soy hija’, es decir en la determinación de madre encuentro su opuesto, la determinación de hija; pero por otro lado, esa determinación es mudable como cuando constato que soy madre en relación a mis hijos, pero soy hija en relación a mis padres. Es decir, en la negación obtengo una determinación objetiva en relación a un contexto relacional que cambia cuando cambio el contexto. Retomando la Conjetura Euler-Descartes encontramos que se desarrolla y avanza topándose con determinaciones que han sido foco de debate y motivo de nuevas definiciones, tal el caso de los pares ‘regular/irregular’ y ‘cóncavo/convexo’ aplicados a los poliedros con el fin de saber si la ecuación era extensiva a *cualquier* poliedro -como originariamente pensó Euler- o si debe acotarse el ámbito de aplicabilidad, de manera de excluir los llamados ‘casos monstruosos’.¹⁵⁸ Hay un movimiento, y ese movimiento es dialéctico; y el conflicto es su motor. Como señala Rossi

La negatividad es el motor de la dialéctica. Y la dialéctica es el movimiento mismo de lo real. No se entiende la dialéctica si se la concibe como una mera metodología; antes bien, la dialéctica es una ontología, el modo de ser de lo real, que es proceso, devenir, movimiento, conflictividad (2013:133).

En el saber, en el conocimiento, en las ideas, el conflicto y la negatividad se muestran en las grietas donde habitan la ambigüedad y la incertidumbre. Pero éstas no son un obstáculo para el pensamiento sino que lo incierto moviliza a la búsqueda constante de nuevas explicaciones e ideas.

La racionalidad compleja

El reconocimiento de la negatividad en la determinación del conocimiento matemático se presenta en dos niveles: a- como elemento constitutivo del método analítico donde las sucesivas confrontaciones, contraejemplos o críticas son parte del proceso inacabado de búsqueda de hipótesis solucionadoras de los problemas planteados; y b- como condición para que la racionalidad matemática supere toda concepción mutilante del saber y albergue en su significación la complementariedad de los opuestos; es la propuesta de una racionalidad compleja que permita religar lo abstracto y lo concreto, la deducción y la inducción, el axioma y el problema, con la convicción de su mutua necesidad. Según E. Morin

La racionalidad es el juego, el diálogo incesante, entre nuestro espíritu, que crea las estructuras lógicas, que las aplica al mundo, y que dialoga con ese mundo real [...] De algún modo, no tiene jamás la pretensión de englobar la totalidad de lo real dentro de un sistema lógico, pero tiene la voluntad de dialogar con aquello que lo resiste (2008:102).

158- Se denomina así a las funciones que no cumplen con leyes que se creen universales, es decir son contraejemplos que aún no cuentan con una explicación teórica adecuada. Un caso monstruoso o ‘monstruo matemático’ fue presentado por el matemático Lhuillier en un artículo en 1812 consistente en un ‘marco de cuadro’ para refutar una de las definiciones propuestas de poliedro. Cf. Lakatos (1994), especialmente pp. 36 a 41.

Con esta cita el pensador francés nos enseña que lo racional no significa edificar un sistema coherente que elimine la contradicción ya que éste sólo logra una visión parcial y pobre de los fenómenos, a la que llama el delirio lógico de la coherencia absoluta. Para contrarrestar este error del pensamiento tenemos que recurrir a la solidaridad de conceptos, de métodos, de visiones y concebir a los problemas y fenómenos como sistemas complejos, sistemas abiertos no reducibles a fronteras precisas ya que “las fronteras son siempre borrosas, son siempre superpuestas” (2008:105).

En el mismo sentido, E. Grosholz señala que el carácter híbrido de los objetos matemáticos requiere el empleo de diversos modos de representación de los mismos (2007:237), lo cual justifica que para comprender diferentes problemas se apliquen en algunos casos el análisis y en otros la metodología axiomática.

Finalmente, bajo la consigna de religar, de tender puentes, de hacer dialogar los modos de pensamiento y los métodos entre sí, se propone un nuevo modo de racionalidad que integre la metodología deductiva con la investigación en base a reglas nodeductivas, y que se abandone el lugar de privilegio de modelos excluyentes que conducen a reduccionismos metodológicos ajenos a la práctica real de los matemáticos para entrar en un coexistencia fecunda.

BIBLIOGRAFÍA:

- CELLUCCI, Carlo: “From Closed to Open Systems”, en *Philosophy of Mathematics: Proceedings of the 15th International Wittgenstein Symposium*, Wien. J. Czermak (ed.), 1993.
- GROSHOLZ, Emily R.: *Representation and Productive Ambiguity in Mathematics and the Sciences*. Oxford University Press Inc., New York, 2007.
- HEGEL, G. F. W.: *Ciencia de la Lógica*. Libro II, punto C, Ed. Solar, Buenos Aires, 2011.
- LAKATOS, I.: *Pruebas y refutaciones. La lógica del descubrimiento matemático*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- MORIN, Edgar: *Introducción al pensamiento complejo*. Gedisa editorial, Barcelona, 2008.
- ROSSI, M. J.: Lógica, Fenomenología y Política en George F. W. Hegel. En *RELECTURAS. CLAVES HERMENÉUTICAS PARA LA COMPRESIÓN DE TEXTOS FILOSÓFICOS*, Buenos Aires, EUDEBA, 2013, pp. 231-259.

Witold Gombrowicz, filósofo santiagueño. Una voz extranjera en el debate cultural-identitario.

Lucas Cosci

UNSE – UNT

Nuestros olvidos esperan su hora. La historia de la ciudad de Santiago del Estero lleva entre sus capas de tiempo un signo intermitente, un pliegue del sentido.

Muchos olvidan, algunos desconocen, a otros les es indiferente, que el escritor polaco Witold Gombrowicz haya tenido una estadía invernal en esta ciudad en el año 1958, con una activa intervención en los debates culturales de la época.

Con toda perspicacia se podría objetar que es una provocación y una falta de rigor biográfico llamar a Gombrowicz “filósofo santiagueño”. Él mismo hubiera impugnado cualquiera de esas dos adscripciones. “Yo no soy ni filósofo, ni psicólogo” (1983, p. 265), escribe en el prefacio a la segunda edición de *Ferdydurke*. Sin embargo, su obra da cuentas de una incursión periférica en el campo de la filosofía y de un anclaje transitorio en territorio santiagueño. Por un lado, sus escritos desbordan significaciones filosóficas, las que atraviesan sus novelas, relatos, obras de teatro, inclusive, sus diarios.¹⁵⁹ Por otro, ha vivido, sufrido y gozado durante un largo invierno en la ciudad de Santiago en contacto con su gente, con su clima apacible, con sus calles solariegas y, finalmente, se ha dejado embriagar por su solapada belleza y se ha erotizado con la piel caoba de sus indios, como lo testimonian las páginas santiagueñas de su *Diario*.

En las siguientes reflexiones quiero presentar las implicancias de la presencia de Gombrowicz en Santiago del Estero y sus posiciones en relación con el debate cultural-identitario, que desde el surgimiento del movimiento *La Brasa* se ha dado en el ambiente intelectual de esta provincia.

En este sentido me pregunto, ¿cuál ha sido la incidencia de Gombrowicz entre los intelectuales y pensadores de Santiago? ¿Qué posiciones filosóficas ha mantenido en relación a los debates que los santiagueños se daban entonces a sí mismos? ¿Qué contrastes es posible establecer entre el pensamiento de este polaco y el de algunos santiagueños de la época?

159- Mención aparte merece su “Curso de filosofía en seis horas y cuarto”, que da cuenta del conocimiento que el autor tiene de los filósofos clásicos y contemporáneos.

Para avanzar en esta dirección voy a abordar algunas páginas de su *Diario Argentino*, como también cartas y algunos de textos de ficción. Las confrontaré, luego, con las conceptualizaciones dominantes en los autores santiagueños contemporáneos a su estadía.

Un polaco bajo el sol santiagueño

Witold Gombrowicz es un escritor polaco que ha vivido entre los años 1904 y 1969. La mayor parte de su vida la ha llevado en el exilio, primero en Argentina, de 1939 a 1963, veintitrés años en total, y después en Francia y Alemania.

El 29 de julio de 1939 se embarca hacia la Argentina en un incierto viaje de amistad diplomática. Ante la inminencia de la guerra en Europa, decide quedarse en nuestro país. Había venido por dos semanas y su estadía se prolongaría por más de veintitrés años. Su lugar de residencia es en Buenos Aires, pero deambula por distintas poblaciones argentinas como Mar del Plata, las sierras de Córdoba, Tandil y Santiago del Estero, entre otras “peregrinaciones argentinas”.

Su desembarco en Santiago es en junio de 1958. Permanecería durante cuatro meses hasta finalizar el invierno, dado que el motivo de este viaje es la búsqueda de un clima amigable para sus problemas respiratorios. Sus días en esta tierra quedarían documentados los capítulos IX y X del *Diario Argentino*.

En abril de 1963, partiría de regreso a Europa. Primero París, después Berlín, y más adelante Vence, en el sur de Francia, donde residiría hasta su muerte en 1969.

Ha escrito una obra profusa y variada. Novelas como *Ferdydurke*, *Trans-Atlántico* y *Cosmos*, libros de cuentos como *Bacacay*, obras de teatro como *El Matrimonio*, diarios y memorias. Recientemente en Polonia se ha editado *Kronos*, memorias inéditas que aún no han sido traducidas a nuestro idioma.

El ambiente cultural de una ciudad mediterránea

En el año 1958, en Santiago del Estero, ya habían pasado los fulgores de *La Brasa*, pero aún están vivos sus protagonistas (Bernardo Canal Feijoo, Orestes Di Lullo, Clementina Rosa Quenel, Horacio G Rava, junto a otros) y, por tanto, sus voces y legado permanecen intactos, últimas chamizas de un tizón que no se apaga. Es la hora del grupo *Dimensión*, movilizado por Francisco René Santucho. La cultura de Santiago gira en torno a la revista homónima y a la librería *Aymara* que, del 57 en adelante, llevaría el mismo nombre que la revista, verdadero ateneo cultural de la época. *Dimensión* sale a la luz con su primer número en enero de 1956. Durante siete años presentaría ocho publicaciones. En ellas escribirían intelectuales de gran prestigio local (B. Canal-Feijoo, O. Di Lullo), nacional (R. Kusch) y sudamericano (E. Morote Best). Además de la labor editorial, desde este espacio se organizaban exposiciones de cuadros de importantes artistas, presentaciones de libros, charlas-debates, y otras actividades de animación cultural.

Por su lado, mientras Gombrowicz vive en Argentina, publica sus principales obras en la revista *Kultura*, una iniciativa de intelectuales polacos exiliados en París. En el N° 7 de la Revista santiagueña hay un breve artículo con el nombre “DIMENSION en París, en versión Polaca”, a propósito de los comentarios que Gombrowicz haría en su Diario publicado en la revista parisina. Tanto *Dimensión* como *Kultura*, son ediciones marginales y contrahegemónicas que luchan contra adversarios diferentes. La Argentina post-peronista de la Revolución Libertadora y la Polonia de la ocupación soviética.

Si el movimiento cultural *La Brasa* había instalado a Santiago como reserva identitaria en el concierto de la cultura nacional, este naciente movimiento imprime un cuño regionalista, americanista y sobre todo indigenista al quehacer intelectual santiagueño, frente a la embestida colonizadora de la cultura europea y el imperialismo norteamericano. La idea que anima el proyecto no es tan solo -como lo había sido hasta ahora para *La Brasa*- operar una construcción identitaria, sino la de lucha y resistencia, en una contienda de dimensiones planetarias. El proceso se inicia en 1956 y tiene su continuidad en 1961 con la fundación del Frente Revolucionario y Popular (FRIP) que nucleaba a intelectuales del grupo Dimensión, liderado por Francisco Rene Santucho y a militantes del Movimiento Independiente de Estudiantes de Ciencias Económicas (MIECE), encabezado por su hermano, Mario Roberto, bajo la influencia de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), dirigida por Haya de la Torre (Gómez, C, 2011, p. 7)

En esos años la producción cultural de Santiago presenta una doble orientación: culturalista-hispanista, o bien americanista-indigenista, con toda una gama de matices entre una y otra. Orientación que se ve reflejada en las publicaciones de la época. Así, por ejemplo, en el año 1954 Francisco Santucho publica *El indio en la Provincia de Santiago del Estero*, un ensayo que presenta un renovado enfoque sobre la cuestión indígena, en lo que respecta a la afirmación y la valoración de las razas indias en Santiago. La mirada de Santucho intenta dar visibilidad a la presencia histórica del indio, siempre encubierta bajo el relato hegemónico del conquistador.¹⁶⁰ Ese mismo año Orestes Di Lullo publica *La estancia Jesuítica de San Ignacio y Viejos pueblos*, ambos de orientación hispanizante.

En su diario Gombrowicz va a referirse con desdén e ironía a las manifestaciones indoamericanas de Francisco Santucho, y manifestaría posiciones críticas que ya tenía asumidas respecto de los nacionalismos y tradicionalismos vigentes en Polonia.

Voces de un debate

Gombrowicz no ha sido un espectador impasible en el debate cultural santiagueño. Por el contrario, amigo de algunos de sus actores principales -los Santucho, Bernardo Canal Feijóo, Clementina Quenel- va a entrar de lleno en las disputas culturales de estas latitudes.

Para comprender lo medular de este debate es necesario situarnos en el medio de su trama.

En los círculos intelectuales de Santiago del Estero y del NOA ha sido frecuente en los primeros cincuenta años del siglo XX el desarrollo de *discursos identitarios*. Según Ricardo Kaliman “los *discursos identitarios* son entonces aquellos discursos (...) que hacen referencia a las autoascripciones subjetivas a grupos. Incluyen desde extensos tratados producidos por intelectuales que se erigen en voceros del grupo hasta las frases aisladas o simples rótulos emitidos por cualquier miembro del grupo” (1012, p. 161). Narrativas de autoascripción, en definitiva, que se presentan a sí mismas como revelaciones de orígenes y de pertenencias. Según A. Auat los “textos identitarios” cumplen la función de persuadir acerca de los motivos por los que se es de una manera y de lo que se aspira a ser (2003).

En esta dirección el movimiento *La Brasa* ha significado el detonante de un proceso autocomprensivo. Articula un conjunto de narrativas que han funcionado como un espacio hermenéutico para el reconocimiento, donde por décadas los santiagueños se han reconocido

160- “Considero que se incurre en un flagrante error de apreciación histórica, cuando se subestima el término indígena, para en contraste exaltar excesivamente el término conquistador, al hablar objetivamente de los hechos en sí” (Santucho, F. R., 1954, p. 20).

a sí mismos y han hilvanado el sentido de una historia. Orestes Di Lullo, Bernardo Canal Feijoo, los hermanos Emilio y Duncan Wagner, junto a otros, constituyen la expresión de discursos que intentan ensayar una interpretación de *qué* son los santiagueños y *cuáles* son sus orígenes.

Según Ana Teresa Martínez los relatos de orígenes funcionan como *sociodiceas*, como discursos que relatan cómo se constituyó la sociedad, y por ese medio justifican o critican el orden actual, bajo la lente de aquellos orígenes (2003, p. 22).

En ese contexto ha sido fundamental la producción de Orestes Di Lullo como el autor de un relato de la historia, cuya divulgación lo ha constituido en lugar de referencia. Según lo señala Alberto Tasso “Di Lullo ha sido el gran artífice en la tarea de poner a la historia de Santiago por escrito” (2010, p. 23), el gran narrador de la historia de Santiago.

Con matices notablemente diferenciales aparece en este contexto la construcción narrativa del grupo *Dimensión*, que apelara a las esencias indígenas para proyectar un discurso de reivindicación indigenista desde Santiago hacia la Argentina. El indio no es solo un emblema de identidad y mestizaje, como lo había sido en las narrativas de *La Brasa*. Es, además, sujeto de la historia y objeto de reivindicaciones.

Una voz extranjera: *Inmadurez Ferdurdurkeana versus Polonidad trans-atlántica*

Frente a ese y otros discursos de tonos nacionalistas, telúricos, culturalistas y americanistas, se plantaría Gombrowicz con una perspectiva de desencanto desde la experiencia de fracaso de esos esfuerzos en su tierra, Polonia. Percibe una solapada mala fe en ese debate.

Dice en su prólogo a *Trans-Atlántico*: “nuestros complejos polacos son aún demasiado fuertes y las tradiciones pesan en exceso sobre nosotros. Hay quienes (y yo pertenecía a ellos) llegan a temer al término patria como si retrasara en unos treinta años su desarrollo” (2004, p. 7). Y más adelante va a plantear el desafío de “superar la polonidad. Aflojar esa relación que nos vuelve esclavos de Polonia... aunque sigamos siendo polacos busquemos ser algo más amplio y superior al polaco” (2004, p. 8-9). Desde una hermenéutica de la sospecha desmonta la estratificación simbólica de la polonidad. Complejos colectivos, tradiciones y hasta la misma resonancia de la palabra patria, se revelan como ilusorios y engañosos ante la conciencia del individuo histórico y concreto.

El prólogo de *Trans-Atlántico* data de 1957. Es decir, **Gombrowicz estaba ya instalado en ese debate cuando llega de visita a Santiago del Estero**. Serán los encuentros santiagueños con los Santucho los que avivarían ese fuego. En una carta fechada en junio del año 1958 dirigida a sus amigos de Tandil, cuenta que “me fui a lo de Santucho (...), allí estuvimos como una hora discutiendo sobre lo telúrico y lo indígena”, lo cual evidencia la existencia de una diferencia de posiciones acerca de estos asuntos. Dice Gombrowicz en su *Diario*: “(Santucho) me hablaba infatigablemente sobre las esencias indias de esas regiones” (2004, p. 194).

El concepto de “polonidad” que Gombrowicz discute es correlativo al de “santiagueñidad”, que desde *La Brasa* se venía construyendo y que hoy se vuelve discutible desde un paradigma hermenéutico. La santiagueñidad había sido mentada eventualmente por Canal Feijoo, pero con el antecedente de la publicación del periódico de la agrupación *La Brasa*, en su número VI de Mayo de 1928 sobre una encuesta entre diversas personalidades indagando sobre la “santiagueñidad” de Ricardo Rojas y de su obra (Auat, 2003).

Cabe inferir, que hacia el año 1958 el término “santiagueñidad”, en este contexto cultural, se había rodeado de una constelación de significaciones vinculadas a la tradición, la hispanidad, el folklore, el paisaje y la pureza simbólica como modelo de una identidad de sentido fijo, El termino va a operar como uno de esos “simples rótulos”, referidos anteriormente por Kaliman, que cumplen funciones de discurso identitario.

Paralelamente, Octavio Paz, en 1950, hablaría de la “mexicanidad” en *El laberinto de la soledad*, con énfasis en la negación de sí por parte del pueblo azteca: ¹⁶¹

El modelo sustancialista que subyace a estas categorías identitarias, es susceptible de crítica desde un modelo hermenéutico-narrativo. Si seguimos a Ricoeur, la identidad de un pueblo no es una forma ni una sustancia, sino una “puesta en intriga”. En las comunidades históricas no es posible el hallazgo de un sí mismo esencial (mismidad), sino que la constitución del sí se produce mediante el rodeo interpretativo por el universo de los signos, en general, y de los relatos en especial (narratividad). “A diferencia de la identidad abstracta de lo Mismo, la identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio, la mutabilidad, en la cohesión de una vida (Ricoeur, P. 2009, p. 998).

En las páginas del *Diario Argentino* podemos observar la ironía con la que Gombrowicz relata los discursos “plañideros” y esencialistas de los círculos intelectuales santiagueños. En una de sus páginas contrapone la discusión nacionalista que se da en la mesa de un bar con la contemplación erótica hacia una pareja que ocupa una mesa cercana. Así nos dice: “tengo que sostener la discusión en mi mesita, en cuya sopa nadan perogrulladas de los nacionalismos sudamericanos sazonadas de odio hacia los Estados Unidos y terror pánico ante los “aviesos propósitos del imperialismo”...” (2006, p. 197).

En el lenguaje gombrowicziano ese contraste representa la polaridad entre madurez/inmadurez, forma fosilizada/ fluir de la vida.

Si conectamos este pasaje con el prólogo de *Trans-Atlántico*, se podría decir que Gombrowicz sostiene una manifiesta, crítica, toma de distancia respecto de todo discurso nacionalista esencializante. Esta posición la asume tanto en relación a Polonia como a Argentina o Santiago del Estero.

Esta toma de distancia se visibilizará en sus obras de ficción en el concepto de inmadurez. Desde *Ferdydurke* en adelante, Gombrowicz ha ejercido una crítica sistemática a la idea de madurez y, correlativamente, ha reivindicado la in-madurez como modo de ser en el mundo. Juan José Saer advierte, al respecto: “El sentido de la inmadurez witoldiana es el rechazo de toda esencia anticipada (...) Cuando se cree ser alguien, algo, se corre el riesgo, luchando por acomodar lo indistinto del propio ser a una abstracción, de transformarse en arquetipo, en caricatura” (1997, p. 19). Lo inmaduro es lo inacabado, lo construido, la vida en su textura narrativa. Lo maduro es la forma, lo esencial, lo constitutivo inalterable, la muerte como fosilización. Está claro que en los textos de ficción estas categorías se inscriben en el plano individual-existencial, pero el prólogo de *Transatlántico* nos autoriza a transpolar al plano colectivo de la historia de las comunidades. Así la tensión madurez/inmadurez es emparejable a la tensión sustancia/narración en la lógica de la identidad narrativa que propone Ricoeur.

La mirada de Gombrowicz sobre América Latina construye un paralelismo con Polonia, en lo que respecta a las tensiones entre la *inmadurez ferdydurkeana* y *polonidad trans-*

161- “La mexicanidad, así, es una manera de no ser nosotros mismos, una reiterada manera de ser y vivir otra cosa” (1998, p 70).

atlántica como la exigencia de articular una forma. Así lo dice en el prefacio de *Ferdydurke*: “Existen varias analogías entre la situación espiritual de Polonia y la de este continente. Aquí como allá el problema de la inmadurez cultural es palpante” (1983, p. 266). Desde ese paralelismo, el escritor polaco se da paso en la controversia.

Finalmente, quiero señalar, una vez más, que cuando Gombrowicz llega a Santiago se interna en un debate que él mismo ya se lo había dado en relación a su adscripción polaca: El debate por la identidad de los pueblos, que se desgarran entre forma y relato, identidad sustancial e identidad narrativa, madurez e inmadurez como modos de ser en el mundo y de pensar la identidad. En la hora de nuestras memorias, esta inmersión en el debate santiagueño y argentino, hace de su presencia y de su obra literaria una parada necesaria para el estudio de la Historia de las ideas en Santiago del Estero y en el NOA.

BIBLIOGRAFÍA

- Gombrowicz, W. (1983). *Ferdydurke*, Buenos Aires: Sudamericana.
- Gombrowicz, W. (2004). *Trans-Atlántico*, Buenos Aires: Seix Barral.
- Gombrowicz, W. (2006). *Diario Argentino*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Gómez, C. (2011). La estructura significativa de la Revista Dimensión y su vínculo con el FRIP (1956-1962), descargado el 15 de septiembre de 2015 de <http://eltopoblindado.com/files/Articulos/09.%20Organizaciones%20de%20origen%20marxista/La%20estructura%20Significativa%20de%20la%20Revista%20Dimension%20y%20su%20vinculo%20con%20el%20FRIP.pdf>
- [Kaliman, R. \(2013\). *Sociología de las identidades. Conceptos para el estudio de la reproducción y la transformación cultural*, Villa María, Córdoba: Eduvin-EdiUnju.](#)
- Las cartas de Gombrowicz (n.d.), descargado el 16 de julio de 2013 de http://www.elortiba.org/gombr_cartas.html
- Martínez, A. T., Taboada, C. y Auat, A. (2003). *Los hermanos Wagner: entre ciencia, mito y poesía. Arqueología, campo arqueológico nacional y construcción de identidad en Santiago del Estero, 1920-1940*. Santiago del Estero, Universidad Católica de Santiago del Estero.
- Ricoeur, P. (2009), *Tiempo y narración, Volumen III, El tiempo narrado*, México: Siglo XXI.
- Saer, J. J., (1998). *El concepto de ficción*, Buenos Aires: Ariel.
- Santucho, F. R., (1954). *En indio en la Provincia de Santiago del Estero*, Santiago del Estero: Aymara.
- Paz, O. (1998). *El laberinto de la soledad*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Tasso, A. (2010). “Pensamiento social y ciencias sociales en Santiago del Estero. Autores, obras y temas (1875-1975)”. [en línea] *Cifra* (5). Santiago del Estero: Universidad Nacional de Santiago del Estero. Facultad de Humanidades, Ciencias Sociales y de la Salud. Disponible en: <http://fhu.unse.edu.ar/carreras/rcifra/c5/tasso.pdf> Fecha de consulta: 13 de marzo de 2014.

Desafíos del Indianismo para una Historia de las Ideas-Prácticas Políticas Indias/Indígenas Crítica Del Eurocentrismo y Latinocentrismo Filosófico

Gustavo Cruz

CONICET-UCC¹⁶²

Dedicado al kolla Eulogio Frites (1935-2015), indio letrado en las sendas del Malón

Uno de los aportes de Arturo Roig (1981) y Horacio Cerutti Guldberg (1997 [1986], 2000, 2011) a la filosofía e historia de las ideas de Nuestra América fue la crítica a una metodología filosófica centrada en la “filosofía” y no en los procesos creativos de pensamiento, por ejemplo las ideologías críticas de la dominación. La ampliación metodológica propuesta por Roig se convierte en la posibilidad de superar una filosofía situada en Nuestra América pero con un ahogante eurocentrismo y, también, latinoamericanocentrismo. Éste consiste en dar por sentado que lo “latino” incluye y explica lo que somos en Abya Yala, cuando en realidad expresa una particularidad de la pluralidad cultural-política de Nuestra América. Mucho más si consideramos a las naciones indias-indígenas. Éstas, junto a los sujetos afroamericanos, adquirieron tal relevancia en los últimos tiempos que obligaron a revisar las prácticas filosóficas latinoamericanas, concebidas como “sujetos emergentes” para el filosofar (Cerutti, 2011).

En el presente trabajo presento el ejercicio filosófico en la comprensión y reconstrucción del pensamiento político indígena o indio de la región andina de Abya Yala a partir de dicha ampliación metodológica. Esto conduce a estudiar la acción y pensamiento político de sujetos asumidos así mismos como indios o indígenas, acción-pensamiento que ha producido plurales corrientes de pensamiento, potentes en su crítica a la modernidad latinoamericana y sus Estado-naciones. El sujeto indio es comunitario, comunal. Bajo es postulado es pertinente comprender a los sujetos individuales, que como Fausto Reinaga y Eulogio Frites, se destacan por un aporte específico e innovador en la larga lucha india ante la invasión padecida desde 1492. Frites inicia sus actividades en el seno del Estado nación en la década del cincuenta. Y su aporte, expresado en textos, se registra desde los años 70, con la producción de un pensamiento político de un indio letrado sobre el indio (Frites, 1974), en particular sobre “derecho indígena”.

162- Este trabajo es producto del proyecto de investigación “Pensamiento crítico latinoamericano: subjetivación política en las prácticas y pensamientos indígenas en Argentina y Bolivia (1945-1994)” (Unidad Asociada a CONICET-Área Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Católica de Córdoba).

A partir de los aportes del *indianismo* del kechuaymara Fausto Reinaga (1906-1996) indagaré en el pensamiento del kolla Eulogio Frites (1935-2015) en el contexto argentino. Los considero “indios letrados” (antes que intelectuales), en tanto estudiaron Derecho en Universidades públicas (Reinaga en la Universidad de San Xavier de Chuquisaca, Sucre, y Frites en la Universidad de Buenos Aires) sin abandonar el autorreconocimiento indio. Además, pusieron el instrumental occidental adquirido en función de la lucha por las naciones indias, sobre todo las situadas en la gran región andina. Ellos no pertenecieron a la “ciudad letrada”, tampoco a la ciudad de la filosofía latinoamericana. Desde sus márgenes, sin embargo, gestaron acciones y pensamientos políticos relevantes para nuestros contextos. Un dato nada menor es que Frites fue reconocido como indianista, junto a José Diego Lanusse Condorcanqui, por Fausto Reinaga en *América india y Occidente* (1974)¹⁶³ Quizá sea el primer reconocimiento a la acción y pensamiento políticos de Frites, fuera de las fronteras argentinas y realizado por otro indio letrado.

La “cuestión india o indígena” ha sido y es abordada desde diversas perspectivas ideológicas a lo largo y ancho de Abya Yala. Una de ellas es el indianismo, que surgió en los años sesenta del siglo XX en Bolivia. El indianismo se propuso como una ideología de y para la liberación del indio, contraria a las posiciones darwinistas anti-indias, pero también al indigenismo, al que se enfrentó por considerarlo “integracionista” del indio a los Estados modernos, a condición de abandonar “lo indio”. El indianismo se afirmó como una ideología política producida *desde* el indio y *para* el indio; y se opuso al indigenismo, al que situó como una ideología producida por no-indígenas (sobre todo mestizos) acerca del “objeto-indígena”. Fue por esto, entre otras razones, por las que el indianismo reivindicó el término indio contra el término indígena.

El indianismo hunde sus raíces en la década del sesenta del siglo pasado, pero está sustentado en las luchas históricas indias desde la Conquista hasta hoy. Su raíz histórica viene de una larga duración. En el siglo XX se constituyó a partir de la confluencia de diferentes personalidades y organizaciones sociales, políticas y culturales, unidas tras un proyecto histórico de liberación de la dominación colonial-republicana moderno-capitalista. Postulamos que desde la década del sesenta se produce un horizonte indianista común entre organizaciones, dirigentes e “indios letrados” en la gran región andina. Esto permite encontrar los puntos comunes, y las diferencias, entre el pensamiento-prácticas políticas de Reinaga y Frites. Confrontaremos estos aportes con los desafíos contemporáneos de una filosofía e historia de las ideas de Nuestra América, no eurocéntrica pero tampoco “latinocéntrica”.

A) INDIANISMO DE REINAGA

El pensador kechuaymara Fausto Reinaga (1906-1994) fue el ideólogo indianista más importante. Sin embargo, el indianismo de Reinaga no empezó de cero, sino que se fue elaborando a partir de una etapa inicial de formación (entre 1940-1962)¹⁶⁴. En su

163- Trato de la cuestión en “Dos kollas jujeños en América india y Occidente (1974) de Fausto Reinaga”. Inédito.

164- Sitúo el inicio en 1940, pues fue el año en que publicó su primera obra titulada *Mitayos y yanaconas* (1940). La obra escrita de Reinaga consta de 24 libros publicados: el primero fue *Mitayos y yanaconas* (1940) y el último *El pensamiento indio* (1991). No es este el lugar para analizarlas. Hasta hoy existen tres textos que biografían a Reinaga. El primero es el libro del ecuatoriano Gonzalo Humberto Mata, Fausto Reinaga. *Akapi Jacha’j*, La Paz, Imprenta y Librería Renovación Ltda., 1968. El título aymara “Akapi Jacha’j” se puede traducir como: “Este sí es grande”. La obra de Mata es el único libro escrito sobre Reinaga. Se trata de un texto apasionado, que reconstruye la vida de Reinaga hasta 1967. Dos artículos brindan una síntesis de su vida y obra, cuyos autores son Luis Oporto Ordoñez e Hilda Reinaga: “Fausto Reinaga, Rupaj Katari. Político y filósofo Amauta, 1906-1994”, Pre-

caso confluyeron tres perspectivas ideológicas fundamentales: el marxismo-leninismo, el nacionalismo revolucionario y el indigenismo. Luego de esta etapa inicial, Reinaga se abocó a la producción del indianismo (aproximadamente entre 1962-1974). Por último, existe una etapa pos-indianista de su pensamiento, que él denominó como amáutica (aproximadamente entre 1974-1994), reivindicando para sí la condición de Amauta (sabio andino quechua-aymara). El pensamiento indianista de Reinaga se explaya en dos trilogías. La primera se caracteriza por ser una radical disputa ideológica contra los “enemigos del indio”: *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina* (1964), *La intelligentsia del cholaje boliviano* (1967) y *El indio y los escritores de América* (1968). La segunda es de contenido programático político para la “liberación del indio”: *La revolución india* (1970, seis ediciones), *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970) y *Tesis india* (1971). Sin duda la obra *La revolución india* es la más influyente entre los indianistas contemporáneos. Desde su primera edición incluyó al *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (1970), a la vez que éste se publicó independientemente. En él se condensan tesis fundamentales del indianismo, que retomo de otro texto dedicado al indianismo de Reinaga (Cruz, 2014b).

1. b) Las tesis indianistas

Desde la fundación del PIAK, la organización indianista realizó acciones políticas que fueron perfilando su horizonte ideológico. La transformación del PIAK en el Partido Indio de Bolivia (PIB), en 1966, expresa ese proceso que llegó a un hito con el lanzamiento del *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia* (de ahora en más *Manifiesto*) firmado por Rupaj Katari -nombre indio de Fausto Reinaga- en Tiwanaku el 29 de agosto de 1969 y publicado en 1970.¹⁶⁵ Para ser justos con su complejo contenido -que abarca unas 100 páginas aproximadamente- y a la vez breves en la exposición, brindaré una noción general del mismo para luego exponer sus tesis centrales. Aclaro desde ya que, por razones de espacio, no comentaré las tesis indianistas pues mi objetivo aquí es mostrar resumidamente qué se sostuvo en los setenta.

El *Manifiesto* se organiza en seis partes, en las cuales podemos distinguir dos grandes bloques temáticos: el **histórico** (tiene tres capítulos: “Preamérica”¹⁶⁶, “Epopéya India”¹⁶⁷ y “Reforma Agraria”), donde se presenta una sucinta historia del Qollasuyu-Bolivia desde la perspectiva indianista, y el **político** (incluye tres capítulos “Es nuestra Patria”, “Poder o muerte” y “Revolución India”), donde se expresan las tesis políticas centrales del PIB y se realiza la propuesta programática de la Revolución India.

En el *Manifiesto* se halla un análisis central: culminados los gobiernos del Movimiento Nacionalista Revolucionario (de 1952 a 1964) quedó un “caos ideológico”, “confusionismo

sencia Literaria [La Paz], 18 de septiembre de 1994, págs. 7-11, y “Bio-bibliografía de José Fausto Reinaga, Rupaj Katari. 1906-1994, Presencia Literaria, 2 de octubre de 1994, págs. 13-14. El tercer texto es de Hilda Reinaga (1945), asistente y sobrina del escritor potosino, autora de Fausto Reinaga. Su vida y sus obras (La Paz, Malki, 2004). Por otra parte, dediqué mi tesis doctoral en Estudios Latinoamericanos (UNAM) al estudio exhaustivo de la obra de Reinaga, publicada como Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio, La Paz-Bolivia, CIDES-UMSA y Plural editores, 2013.

165- Existen tres ediciones del Manifiesto: la primera data de 1970, la segunda está incluida en la segunda edición de La Revolución India (La Paz, PIB, 2001, págs. 379-447) de Fausto Reinaga y la tercera edición es de 2007. Trabajaremos con la segunda edición. Las citas se harán en el cuerpo del texto, indicando sólo el número de página de dicha edición.

166- Consta de cinco puntos: a) imperio de los Inkas, b) el hombre del Tawantinsuyu, c) la hazaña de Pizarro, d) ¿por qué nos llamaron indios? y e) ¿cómo eran los españoles que nos conquistaron?

167- Consta de tres puntos: a) la epopeya india desde Atawallpa a Tupaj Amaru, b) el indio en la guerra de la independencia y c) el indio en la república.

ideológico”, sobre todo impulsado por el propio MNR. En esa confusión, Reinaga distingue ideologías de diverso tipo (“nazi-imperialista yanqui, nacionalismo burgués del brazo del nacionalismo proletario, aprismo en connubio con el comunismo”) pero advierte que ninguna fue creada por los indios ni expresa los intereses indios: “todo había en este caos ideológico, todo, menos el *indianismo revolucionario*. En tal desborde de apetitos no había una idea que interpretase la realidad india” (*Manifiesto*, pág. 423). El *Manifiesto* brinda esa interpretación histórico-política de la realidad india en Bolivia.

Es de fundamental importancia comprender que para el *Manifiesto* indianista todas las ideologías políticas en Bolivia, que no provienen del *mundo indio* y contengan sus intereses indios, expresan al *mundo Occidental*, al cual desea pertenecer la clase media blanca-mestiza, también llamada el “cholaje” boliviano. Por ello:

El Manifiesto del Partido Indio de Bolivia (PIB), no tiene por qué sujetarse a un modelo, regla o lógica formal e intelectual de los partidos políticos del cholaje blanco-mestizo de Bolivia y de Indoamérica. No es un Manifiesto de una clase social. Es un Manifiesto de una raza, de un pueblo, de una Nación; de una cultura oprimida y silenciada. No se puede establecer parangón ni con el Manifiesto Comunista de Marx... En tanto que el Manifiesto del PIB, plantea la Revolución India contra la “civilización” occidental (*Manifiesto*, pág. 382).

Uno de los conflictos centrales está dado entre el *mundo indio* -que es milenario- frente al *mundo occidental* en su versión *subdesarrollada* y *colonial* -que se expresa en los proyectos nacionalistas, liberales y comunistas-. Por el contrario, el indianismo se propone como la ideología histórico-política y la filosofía del indio. El *Manifiesto* parte de una convicción: “el indio para ser sujeto de la historia tiene que saber, por sobre todo, su historia. Porque en América gracias a la revelación de esta historia se desatará una fuerza desconocida...” (*Manifiesto*, pág. 383).

A continuación expondré resumidamente las tesis históricas y políticas del indianismo de los setenta. Cabe advertir que no realizaré comentarios ni interpretaciones sobre ninguna, tarea que lleva un estudio cuidadoso y extenso, que hago en otro lugar.¹⁶⁸

Tesis históricas

El Tawantinsuyo-Kollasuyu es la civilización india. Se interpreta la historia india a partir del “socialismo indio” como horizonte histórico, pero que tiene sus raíces en el Tawantinsuyo-Kollasuyu.¹⁶⁹ Hubo una época civilizatoria feliz para el indio, previa a América: “El pueblo de los Inkas era tan grande, tan civilizado, tan humano, tan digno y de tan luminosa conciencia y razón, que no había en su tiempo otro igual sobre la faz de la tierra” (*Manifiesto*, pág. 394).

1. *La barbarie occidental*. Desde la Conquista, pasando por la República, hasta la Revolución del ‘52 existe una línea de continuidad: la *barbarie occidental*, blanca-mestiza, que se pretende así misma como “civilización”, no ha hecho más que eliminar o dominar al indio. El Occidente (a cuyos hombres llama “fieras rubias”) y el “cipayaje

168- G. Cruz, Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio, La Paz, CIDES-UMSA y Plural, 2013.

169- Tawantinsuyu es el nombre del estado incaico, que se organizó en cuatro grandes sectores regionales: Kollasuyu (sur), Kuntinsuyu (norte), Antisuyu (este) y Chinchaysuyu (oeste). La región de la actual Bolivia, junto al noroeste argentino y norte chileno, era el antiguo Kollasuyu.

blanco-mestizo” intentaron exterminar al indio en Indoamérica.¹⁷⁰ El exterminio del indio es obrado por “el humanismo de la cultura occidental; he ahí el amor de Cristo para los indios” (*Manifiesto*, pág. 388). En última instancia, se hace una crítica radical a la matriz occidental anti-india: “el sistema ideológico del Occidente es una maquinaria férrea, que implacable se apodera del cerebro del indio, como la araña de la mosca. Y hace de la persona del indio **no un indio**, sino un **blanco-mestizo**” (*Manifiesto*, pág. 431. Negritas de Reinaga).

2. *La histórica Revolución india*. Desde la Conquista, el indio ha rechazado a la dominación y nunca se ha dado por vencido. A partir del asesinato del Inka Atawallpa, en 1533, el pueblo indio no ha hecho más que rebelarse contra la Colonia gobernada por españoles y criollos, y contra la República boliviana en mano de criollos y blancos-mestizos. En la época de la Colonia la primera gran Revolución india se dio entre 1780 y 1781 con Tomás Katari, Tupaj Katari-Bartolina Sisa y Tupaj Amaru-Micaela Bastidas. En la época republicana el gran levantamiento indio fue en 1899, liderado por Pablo Zárate Willka y Juan Lero, quien llegó a crear una “República india”.¹⁷¹
3. *La historia de criollos y mestizos no es posible sin los indios*. Todos los logros políticos obtenidos por los criollos y mestizos fueron posibles porque los indios los apoyaron por razones estratégicas. Pero el indio nunca creyó que los blancos-mestizos ayudarían a su liberación verdadera. La experiencia histórica enseña que el “indio lucha solo”. Por ejemplo, en las luchas de la Independencia en el siglo XIX, cuando lo juzgó conveniente el indio estuvo con los “patriotas” o con los “realistas”. Pero “cuando puede, lucha contra ambos” (*Manifiesto*, pág. 404). Ambos, patriotas y realistas, temieron al proyecto indio de “la reconstrucción del Kollasuyu: la Patria ancestral del indio” (*Manifiesto*, pág. 404).
4. *La Revolución Nacional de 1952 no fue una revolución india*. Sin embargo, a partir de ella “el indio hace su entrada triunfal en el campo político de Bolivia” (*Manifiesto*, pág. 385). El MNR no expresa los intereses del pueblo indio. Así, la Reforma Agraria de 1953 fue una “conquista india” liderada por “indios mineros”, pero su aplicación, llevada a cabo por el MNR, fue un fraude pues no liberó al indio. La clave es que “la Reforma agraria ha convertido el latifundio en minifundio; la “sayaña serval del pongo”¹⁷² en propiedad privada; al indio —ancestralmente socialista— le ha hecho individualista. Ha llevado a la sociedad del indio, que es una comunidad milenaria, a la lucha de clases; lucha de ricos y pobres. Para el indio socialista la “lucha de clases”, no sólo que es una regresión a la barbarie, sino es su destrucción. El imperialismo y el cholaje blanco-mestizo con la Reforma agraria se han propuesto destruir a la raza india” (*Manifiesto*, pág. 427).
5. *El indianismo expresa los intereses indios*. En los cincuenta se produjo “la atomización de los partidos políticos del cholaje blanco-mestizo de derecha e izquierda”. Las dos tendencias que se constituyeron, el “nacionalismo” y “comunismo”, se enfrentaron a la creciente “insurgencia india”. A fines de los sesenta, la política blanca-mestiza vivió la disputa entre el “frente nacionalista” y el “frente comunista”.¹⁷³ Ninguno representó al

170- Lo muestra con datos referidos a Chile, Perú, Brasil y Argentina.

171- Cabe mencionar que el Manifiesto resume, casi cronológicamente, una gran cantidad de levantamientos indios que aquí no exponemos por razones de espacio.

172- “Sayaña” es la posesión de un pedazo de tierra que una familia tiene dentro del ayllu. En ese sentido, lo irónico es que por la Reforma Agraria el mismo ayllu se convirtió en el lugar de los siervos y los señores.

173- El “frente nacionalista” está representado sobre todo por el MNR y sus derivados y los partidos nacidos del Gral. Barrientos: PSD, PDC, FSB, PIR. El modelo histórico del nacionalismo es Estados Unidos, por ello el Manifiesto llama a los nacionalistas el “cipayaje blanco-mestizo”. El “frente comunista” está compuesto por el

indio, por ello se constituyó un tercer frente: el “frente indio o indianista”, cuyo modelo es la “entraña de la tierra y el pueblo milenario del Tawantinsuyu” (*Manifiesto*, pág. 386). Con su Partido Indio de Bolivia “el indio se enfrenta al cholaje blanco-mestizo nacionalista y comunista” (*Manifiesto*, pág. 386). El indianismo es “la síntesis que emerge de la conjunción dialéctica de la tesis [nacionalismo] y la antítesis [comunismo]... es el instrumento ideológico y político de la Revolución del Tercer Mundo. ¡El indianismo es espíritu y puño ejecutor de la Revolución India!” (*Manifiesto*, pág. 387).

6. *La Revolución india es el imperativo histórico*. Por último, ante el fracaso de la Revolución nacionalista el imperativo histórico es realizar otra revolución: la *Revolución india*. La revolución es entendida como toma del Poder, como *Poder indio*: “En el Tawantinsuyu del siglo XX, la Wiphala inka ha comenzado a tremolar... Cuatro millones de indios se han puesto de pie para disputar el Poder al “manojito” blanco occidental que ha fracasado en la organización y conducción de la República” (*Manifiesto*, págs. 384-385).

Tesis Políticas

1. *Como indios nos dominaron, como indios nos liberaremos*. Por la ignorancia de Cristóbal Colón, quien creyó llegar a la India, los habitantes del “Nuevo Mundo” “fuimos bautizados con el nombre genérico de Indios” (*Manifiesto*, pág. 399). Pero “la obra de la ignorancia tendrá vigencia hasta el día en que triunfe nuestra Revolución, y alumbré el Sol de la Libertad para el indio; entonces, sólo entonces podremos y tendremos que dejar y para siempre nuestro infamado nombre de INDIOS; sólo entonces volveremos orgullosamente a nuestro genuino, auténtico y propio nombre de INKAS: hombre inkas” (*Manifiesto*, pág. 399). Los indios “no somos campesinos que integran la sociedad del cholaje blanco-mestizo” (*Manifiesto*, pág. 391). “Somos indios; hijos de Pachakútej, Tupaj Amaru, Tomás Katari, Tupaj Katari, Pablo Atusparia, Zárate Willka. Somos de tal trigo tal pan. Y nuestra Revolución es una Revolución india!” (*Manifiesto*, pág. 391).
2. *El Partido Indio de Bolivia (PIB)* es “el indio organizado en un partido político. Es la expresión de los intereses propios y genuinos de la raza cósmica; es la voz libertaria del Kollasuyu y del Tawantinsuyu del siglo XX” (*Manifiesto*, pág. 383). El PIB realizará el “imperativo histórico” de cuatro millones de indios de Bolivia y de treinta millones de indios en Indoamérica. No busca participar en una “revolución” del “cholaje blanco-mestizo boliviano”, sino construir su propia revolución.
3. *Las dos Bolivias*. Es una de las tesis centrales del indianismo: “en Bolivia hay dos Bolivias: la Bolivia del cholaje y la Bolivia del indio. Hay dos sociedades: la del cholo blanco y la del indio. El indio es un pueblo. El indio es una raza y una cultura. El indio es una Nación. Y con relación al ‘puñadito de blancos-mestizos’, con relación a ese 5% de la población de la República, con relación a esa mínima minoría étnica, minoría lingüística, minoría religiosa, minoría cultural, el indio constituye el 95% de la población del país” (*Manifiesto*, pág. 433). La Bolivia blanca-mestiza está oprimida por Estados Unidos, es una colonia suya, y a su vez oprime al indio. Por ello, se trata de liberar a la Bolivia india, pero también a la chola. La Bolivia del cholaje blanco-mestizo no puede por sí sola librarse de las “garras del imperialismo yanqui”. El enemigo es doble: el imperialismo yanqui,

Partido Comunista Boliviano, Partido Comunista maoísta y el Partido Comunista castrista. Sus modelos respectivos son Rusia, China o Cuba.

como ayer fue el imperialismo español, y la Bolivia blanca-mestiza que oprime al indio.

4. *El Kollasuyu es del indio*. El Kollasuyu es Bolivia y Bolivia es el Kollasuyu, y éste es del indio. Por ello se desconoce toda legitimidad del gobierno de España en la Colonia y de la República boliviana, desde la Constitución de Bolívar (1826) y las Constituciones políticas que le siguieron. Dice el *Manifiesto* que nada tienen que hacer el Papa en el Tawantinsuyu, ni Bolívar en el Kollasuyu. *Bolivia es del indio*: “si el indio es el hacedor del pan cotidiano de Bolivia..., si el indio es la tierra hecha vida; y si la Patria es la tierra; ¿por qué el indio no ha de gobernar a su Patria?” (*Manifiesto*, pág. 434). Por tanto “esta tierra es nuestra tierra. Y como en esencia la Patria es tierra, esta Patria es nuestra Patria. Por eso, igual que ayer contra España, hoy luchamos contra el imperialismo yanqui. Luchamos por la liberación de Bolivia” (*Manifiesto*, pág. 433).
5. *Sociedad india*. El indio ha vivido y vive en “una sociedad socialista. Su moral inka es ley universal. El *ama súa* [no seas ladrón], *ama llulla* [no seas mentiroso], *ama khella* [no seas flojo, explotador], es mandato cósmico al mismo tiempo que imperativo de la naturaleza” (*Manifiesto*, pág. 440). En la sociedad india se vive la solidaridad, no hay corrupción. El “cholaje blanco-mestizo” es culpable de contagiar al indio la corrupción “física y moral del Occidente” y lo hace cuando integra, o pretende integrarlo, a la sociedad “civilizada”.
6. *Tercermundismo antioccidental*: El Occidente racista se acaba. “Ni el Partenón, ni la Diosa Razón, ni la Dictadura Proletaria lograron la plenitud del hombre. Por tanto, los negros del África, los amarillos de Asia y los indios de América se levantaron contra Occidente y proclamaron la “Revolución del Tercer Mundo” (*Manifiesto*, pág. 384). El indio busca conquistar el Poder para edificar una “nueva sociedad”, y más: “una nueva naturaleza humana, un Nuevo Hombre, mejor que el que ha hecho Occidente” (*Manifiesto*, pág. 387). Convoca a todos los “perseguidos por causa del color de la piel” a venir al milenario Kollasuyu: “Aquí haremos un bastión inexpugnable de la Revolución del Tercer Mundo” (*Manifiesto*, pág. 389).
7. *El indio y la clase obrera*: los trabajadores de las minas y fábricas “son indios; indios desde la Colonia hasta nuestros días. Los intereses de los trabajadores mineros y de los agricultores son idénticos. En la mina y en el agro el indio es una raza explotada y esclavizada” (*Manifiesto*, pág. 419). La clase obrera, separada del indio, no puede liderar la lucha “de la liberación Nacional”. Por eso “en Bolivia los trabajadores de las minas y de las fábricas son una rama orgánica y psíquica, carne viva y “soplo vital” de la raza india. En Bolivia la “clase obrera” presencial y esencialmente es la vanguardia india de la liberación de la Nación india” (*Manifiesto*, pág. 390). El *Manifiesto* cuestiona que la vanguardia obrera boliviana se haya convertido en una “venenosa ilusión destructora de generaciones”. El liderazgo obrero derivó en una mafia gangsteril constituida en la “aristocracia de la clase obrera de Bolivia” (*Manifiesto*, pág. 391). Además, propone una interpretación india de las huelgas obreras: las huelgas de las minas Siglo XX y Catavi, en 1949, y de los fabriles de La Paz en 1950, que condujo a la masacre de fabriles de Villa Victoria (mayo de 1950) son efectos de la “violenta convulsión india de 1947” (*Manifiesto*, pág. 420).
8. *La Revolución India*: su finalidad es construir una *Nación india*, que es la que liberará a Bolivia del “cholaje cipayo blanco-mestizo” y del “imperialismo de las “fieras

rubias” de EE.UU. y Europa” (*Manifiesto*, pág. 391). La acción revolucionaria tiene tres niveles: contra la *discriminación racial* del blanco se responde con el enaltecimiento de la gran dignidad de “raza india”, contra la *opresión clasista* del capital se responde como clase explotada que lucha y contra la *segregación cultural* se responde con la “maravillosa cultura milenaria” del Tawantinsuyu (*Manifiesto*, pág. 391). La Revolución India no aspira a regenerar el sistema político y social occidental, dentro del cual agoniza la Bolivia blanca-mestiza. Para el *Manifiesto*, Occidente está en una crisis definitiva, por ello, “la Revolución India tiene una perentoria resolución: dar la estocada final al Occidente” (*Manifiesto*, pág. 435). La *Revolución India* es la conquista del Poder por el indio con un propósito: “la reinstauración del socialismo indio”. Dice Reinaga

Nuestro socialismo arranca de nuestro grandioso pasado. Pasado sin paralelo en la Historia de la humanidad. Hace 10.000 años antes de Cristo nosotros edificamos una sociedad perfecta; en que el hombre era feliz (*Manifiesto*, pág. 444).

El *Manifiesto* sentencia que “¡nosotros los indios porque sabemos de dónde venimos, sabemos a dónde vamos!” ¿A dónde van? A organizar un régimen socialista, pero propio, no concebido y programado por los criterios occidentales. Lo programático consiste en insertar en la economía de Bolivia lo mejor de la tecnología agrícola y ganadera: “queremos que la cibernética se conjugue con nuestro socialismo ancestral y milenario” (*Manifiesto*, pág. 445). Y por otra parte “queremos que los supremos dones del humanismo, sean la levadura para el renacimiento de nuestra cultura” (*Manifiesto*, pág. 445). Será una República Socialista India, donde el Estado será organizado con un Poder indio, un Plan racional, científico que guiará la organización social, la ciencia estará al servicio de la liberación india y una fuerte moralidad fundada en el *ama súa, ama llulla, ama khella* hará de la “República” una escuela del bien. En suma: “para la República India el hombre será el valor supremo de la vida. El objeto primero y último... Oprimirlo y esclavizarlo [será] un crimen de lesa-patria” (*Manifiesto*, pág. 447).

El *Manifiesto* concluye proclamando que la Wiphala y el Pututu llaman a la lucha desde la cumbre del Illimani (imponente montaña situada en las cercanías de La Paz): “¡ha llegado la hora de la liberación india!”

B) FRITES ANTE EL INDIGENISMO ASIMILACIONISTA DE LOS ‘70

“Hermanos indios: seamos portadores de la causa abrazada por nuestros mártires y sepamos comprender nuestro destino y conducirlo nosotros. A los amigos no indios: solicitamos vuestro voto para lograr una interrelación cultural que nos permita a todos construir una Humanidad mejor, sin genocidios ni etnocidios”
(Frites, 1974).

“A los científicos que nos estudian como objetos les decimos que somos hombres, y que como tales estamos dispuestos a desarrollar nuestra propia personalidad con el aporte de la ciencia universal”
(Frites, 1974: 198)

Durante el siglo XX, en el actual noroeste argentino, uno de los hechos políticos indios más importantes fue la marcha realizada por kollas -mujeres, niños y hombres- hacia Buenos Aires, en 1946, para reivindicar la propiedad ancestral y comunitaria de las tierras

ante Perón.¹⁷⁴ Éste fue un hecho histórico relevante de visibilización del “problema indio” conocido como “el malón de la paz”.¹⁷⁵ La importancia política del “malón”, a pesar de su desenlace negativo, se puede pulsar en la memoria viva de los pueblos indios, como el pueblo-nación Kolla o Qolla, que desde diversas posiciones retoman esa lucha.¹⁷⁶ Eulogio Frites expresa al respecto

Los vi volver, sin los títulos comunitarios pero con la esperanza de que si trabajábamos para ello lo conseguiríamos. Así, el Malón de la Paz demostró la PRESENCIA INDÍGENA, ante el país y el mundo (Frites, 2008: 89. Mayúsculas del original)

En otro texto dice:

Llevo en mi corazón el reconocimiento infinito por el trabajo y memoria de todos aquellos que abrieron brechas con la lucha, dejando jirones de sus vidas y que, más cerca o más lejos, fueron mis guías como los hermanos kollas del Malón de la Paz de 1946 -reiterado en años siguientes-... (Frites, 2011: 6)

Frites cuenta que hizo “un pacto de vida con el Malón de la Paz, y junto con los hijos e hijas de quienes lo integraron, tanto de Iruya -Finca Santiago- como de Orán -Finca San Andrés-, comenzamos a trabajar en 1954...” (Frites, 2008: 89). El abuelo kolla consideró vigente, ya en el siglo XXI, los ideales de los maloneros, dice: “a la juventud indígena y no indígena que, a mis setenta y cuatro años, veo brillar como el sol y verdecer como la tierra, y a quienes invito a sumarse a los ideales del Malón de la Paz” (Frites, 2011: 7). El “malón de la paz” ha suscitado investigaciones diversas (Valko, 2007; Belli, Slavutsky, Pantaleón, 2007), Frites destacó la de Valko (Frites, 2011). Pero él también tuvo el proyecto de escribir un libro sobre el Malón de la Paz. Cuenta que en algunas bibliotecas encontró “material que me tomé el trabajo de reunir para un futuro libro” sobre el Malón (Frites, 2006: 267).

Aquí nos centramos sólo en el texto “Los indígenas en Argentina” de 1974, que es el título del discurso pronunciado por Eulogio Frites en el XLI Congreso Internacional de Americanistas (México, 1974), se publicó en la obra *Por la liberación indígena. Documentos y testimonios* (1975), con prólogo y notas de Adolfo Colombes y compilados por el Proyecto Marandú¹⁷⁷. Luego fue reeditado por Guillermo Bonfil Batalla (1981). Aquel texto es un gran aporte para la memoria de la lucha india a lo largo de Abya Yala (en el texto aun no se utilizaba este nombre indio para el continente). Consta de once capítulos, dos sobre posicionamientos críticos al indigenismo (cap. I y II) y el resto recoge diversos documentos y testimonios de organizaciones y dirigentes indios de nueve países: Canadá, Estados Unidos, México,

174- Relata Frites: “Recibido solidariamente en cada localidad de todas las provincias, incluyendo la de Buenos Aires, estuvieron alojados en el Hotel de Inmigrantes esperando la respuesta del Poder Ejecutivo, pero esa respuesta fue la violenta acción de la Policía Federal y la Prefectura, quienes, en medio de la noche, empujaron a todos hasta los vagones del ferrocarril, los cargados por la fuerza y los llevaron nuevamente hasta los puntos de partida de Abra Pampa y de Humahuaca” (Frites, 2011: 9).

175- Durante tres meses integrantes del pueblo kolla de Salta y Jujuy recorrieron a pié y a caballo aprox. 2.500 km con el fin de presentar a Perón una demanda por la restitución del control territorial, arrebatado por las elites terratenientes provinciales a partir de la independencia. Tengamos presente que Perón había asumido la presidencia en el '46 esgrimiendo como consigna de campaña: “la tierra será para quienes la trabajen”; lo que generaba enorme expectativa entre las comunidades indígenas del norte del país, donde Patrón Costas, entre otros, era el mayor terrateniente del territorio kolla.

176- En la ciudad de Córdoba, la organización “El Malón Vive” de estudiantes y profesionales indígenas recupera la memoria del Malón de la Paz.

177- El Proyecto Marandú fue constituido por antropólogos vinculados a la lucha indígena en los años setenta, en el Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad Católica de Asunción (Paraguay).

Venezuela, Perú, Bolivia, Brasil, Argentina y Paraguay. El capítulo dedicado a Argentina posee tres textos: un resumen (no se especifica autor, quizá sea Colombres), que incluye tres eventos indios realizados a inicio de los años setenta del siglo XX: un resumen de tres eventos: conclusiones de Primer Parlamento Indígena de Argentina (1972) o *Futa Traun*¹⁷⁸, sobre el Encuentro de Cabañaró en Formosa (1973) y sobre Parlamento Indígena del Chaco (1973)-. El segundo texto es el Discurso (1974) de Frites y, por último, tres testimonios indígenas recogidos en el *Futa Traun* (de los mapuches Faqi Prafil y Amaranto Aigo y del delegado toba Luis Sosa).

El Discurso de Frites se distingue de los demás textos en cuanto presenta un análisis algo detallado de la situación indígena en la Argentina de los 70 y porque expresa una posición política india, explícitamente crítica del indigenismo asimilacionista y afín en algunos puntos con el indianismo de Reinaga. Los compiladores de *Por la liberación indígena* (1975) califican al texto de Frites como “testimonio”, pero en realidad es en un documento elaborado para un acontecimiento académico y político. El Discurso se organiza en dos puntos: a) El estado y las naciones indígenas y b) El rol de las organizaciones indígenas y las organizaciones políticas. Destacaré algunas cuestiones de ambos puntos.

En la apertura, el abogado kolla advierte que la “pluralidad cultural” es una realidad en todos los Estados de América. Esa pluralidad incluye dos grandes sectores. Distingue a “los blancos” mayoritariamente descendientes de Europa, y a “los pueblos de color”, donde incluye a “los indígenas y nuestros hermanos los mestizos, ya que los negros son escasísimos” (Frites, 1974: 197). Luego no se referirá a los mestizos. Su mensaje final se dirige a indios y no indios:

Hermanos indios: seamos portadores de la causa abrazada por nuestros mártires
y sepamos comprender nuestro destino y conducirlo nosotros. A los amigos no indios:

178- Lamentablemente no se publican las conclusiones del Primer Parlamento Indígena de Argentina (1972), sino un resumen realizado por un no-indígena. El hecho de que no se publiquen el documento final del Primer Parlamento Indígena Argentino (1972), sino una síntesis, que da la impresión no es textual, de lo allí expuesto deja en cierta penumbra el pensamiento político indio allí expresado. Sin embargo, por supuesto que hay rasgos indicados por Colombres (a quien atribuimos la autoría de la síntesis). Los cinco temas tratados serían: 1) Tierras, 2) Educación, 3) Sanidad, 4) Trabajo y previsión social y 5) Organización comunitaria y obras públicas (ver 186-191). No hay dudas de la centralidad del problema de tierras. Cuando se afirma que las tierras “debían ser entregadas en propiedad comunal o en unidades económicas de explotación” (Colombres, 1975: 187), nos damos con un elemento central, creo el más importante del texto síntesis: “la propiedad comunal de la tierra”. ¿El lenguaje “unidades económicas de explotación” es propio de los indios allí reunidos? La devolución de tierras comunales o comunitarias es la clave más compleja y central. Todos demás pedidos hechos al Estado (todo indica que no hay otro destinatario) que se realizan sobre educación, sanidad, trabajo, obras públicas son (y quizá en muchos lugares se efectivizaron) realizables y compatibles con las políticas indigenistas. ¿Pero devolución de tierras? Colombres afirma que la propiedad privada minifundaria no existe en las tradiciones indígenas, y forma parte del “proceso aculturativo” que utilizan las “sociedades nacionales” (187). Es llamativo que el Parlamento haya pedido “prioridad para el indígena en los regímenes de colonización” (¿?) y “ampliación de reservas para evitar destribalización” (Colombres, 1975: 187). Este lenguaje -“propiedad privada minifundaria”, “reservas” o “destribalización”- no se encuentra en el discurso de Frites. Arriesgo la opinión de que el resto de contenidos de lo que serían las conclusiones, tienen un claro sesgo indigenista: en un sentido inter o multiculturalista lo referido a un sistema de educación bilingüe y bicultural, con “maestros indígenas”. Pero, en un sentido asimilacionista más marcado en lo referido a sanidad, trabajo y obras públicas. En ambos casos, no se alude nada sobre los propios modos y sistemas de salud y trabajo indígenas, sino que se “pide” participar de la salud y trabajo occidental. Un símbolo de ello es el pedido de agua potable, puentes y caminos para “romper el aislamiento en que por lo general viven las comunidades” (Colombres, 1975: 191). La tesitura de solicitud indica que la perspectiva central (del documento o del que resume sus contenidos) es indigenista interculturalista y, a veces, integracionista. En cuanto a la organización indígena, la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas (CCII) aparece como organización indígena legitimada.

solicitamos vuestro voto para lograr una interrelación cultural que nos permita a todos construir una Humanidad mejor, sin genocidios ni etnocidios” (Frites en Colombres, 1975: 207).

En ese sentido, los destinatarios son dos: los indios en proceso de autorreconocimiento como sujetos políticos y los “amigos del indio” (¿cabe llamarlos indigenistas?).

Crítica al indigenismo asimilacionista y paternalista argentino. Ya en los setenta, Frites realiza una crítica precisa a las políticas genocidas y etnocidas de los estados modernos. Señala que desde Bartolomé de las Casas se impulsaron políticas “de protección al aborigen”, pero que solo sirven como “simple calmante para que vayamos muriendo despacio y en lo posible sin dolor” (Frites, 1975: 197).¹⁷⁹ Religiosos, antropólogos e “indigenistas paternalistas” contribuyeron así a la muerte de la “personalidad cultural” indígena. Acusa al “indigenismo paternalista”, con la complicidad de algunos antropólogos, de ser el responsable de continuar políticas destinadas a la muerte de la “personalidad cultural del indígena”. Es decir, vincula indigenismo a políticas etnocidas. Afirma:

Con el ideal de corte liberal de que todos somos iguales se nos viene marginando, se nos quiere asimilar compulsivamente o indirectamente a un sistema monocultural, de tipo europeo, en donde los diferentes pueblos indígenas tendríamos que perder nuestra identidad cultural, pasando a ser como ladrillo de un edificio sin tener conciencia del todo. Ante estos antecedentes los indígenas hemos llegado a la conclusión de que debemos ser nosotros mismos los autores de nuestro propio destino y no el instrumento de ambiciones ajenas. (Frites, 1974: 196)

La monoculturalidad es el problema, ¿la multi/pluriculturalidad es la solución? Frites concluye: los pueblos indígenas debemos ser nosotros mismos, asumir el propio destino. Plantea como meta la organización para “pedir a los gobiernos participación en el quehacer de las repúblicas, pero en un pie de igualdad, como ciudadanos dignos y no como parias de nuestra propia tierra” (Frites, 1974: 198). ¿Se trata de un tópico superador del indigenismo? En el caso de distinguir entre un indigenismo asimilacionista de otro indigenismo multiculturalista o indigenismo estatal del “pluralismo étnico” (Bonfil Batalla, 1981) o “indigenismo etnicista” (Díaz Polanco, 2009), se podría interpretar que la perspectiva de Frites se aproxima al indigenismo pluralista, al considerar necesario (o inevitable) participar en el Estado desde la afirmación de la diversidad cultural indígena, de ahí su crítica al “sistema monocultural de tipo europeo” implantado en Argentina. ¿Es ésta una interpretación correcta? Si lo es, es oportuno diferenciar la afirmación de Frites del indianismo, puesto que éste no “pide” a los gobiernos un lugar para el indígena, se propone por el contrario crear un gobierno indio. No obstante, Frites explícitamente critica al indigenismo (asimilacionista y, en algún sentido, al multiculturalista) al plantear con claridad la necesidad de que los indios se constituyan como sujetos políticos que asumen “nuestro propio destino”. Por el contrario, siguiendo a Reinaga (1970), el indigenismo concibe al indio como objeto, antes que como sujeto político.

Para Frites, la República Argentina siguió siempre un criterio asimilacionista y paternalista ante el indio. Pero su sistema judicial (en los años setenta, hay que subrayarlo) ni siquiera lo asimila, es negacionista de la realidad indígena. Por ello, alude a que la Corte Suprema de Justicia no reconoce la existencia de “tribu o comunidad indígena”. Esto conduce

179- Su visión crítica sobre la conquista la expresó con la idea de “encontronazo” entre Europa y América en 1492. Piensa de ese encontronazo que “... los indígenas recibimos a los conquistadores españoles como visitantes, hace quinientos años; pero se han adueñado de nuestras casas. Hora es que compartamos respetuosamente” (Frites, 2006: 266). Ver Frites, “¿Descubrimiento o encontronazo del pueblos?” (1993)

a que en los pleitos judiciales siempre pierda el indio. Destaco que para Frites la cuestión no radica tanto en que si los jueces, por ejemplo, sean indios o no; sino que el problema es el derecho no-indígena y anti-indígena. Aquí se anuncia el eje fundamental de lo que fue su aporte a la lucha india, que se expresa en el “derecho indígena” con el cual contribuyó a la recuperación de tierras y a la reforma de la Constitución nacional (art. 75.17) en los años ochenta y noventa.

Las organizaciones indias y la política. El texto de Frites se centra en describir diversas organizaciones indígenas de inicio de los setenta. Para ello, plantea un criterio pensado por su organización, la Comisión Coordinadora de Instituciones Indígenas (CCII) (ver Frites, 1974: 199). El criterio dice: no mezclar la “cuestión indígena con las inquietudes políticas de los diversos Partidos que hasta el presente no contemplaron en sus plataformas la cuestión indígena” (Frites, 1974: 199). Un ejemplo de ello, dice más adelante, es el “hermano mapuche Abelardo Coifin”, quien fue electo diputado provincial de Neuquén por el Frente Justicialista de Liberación (FREJULI), pero sus proyectos no prosperaron por estar en un parlamento de mayoría “huinca”. Frites expresa un juicio crítico extensible a todos los partidos políticos del sistema argentino. Puede ser entonces que el criterio utilizado sea “a-partidario”, pero no por ello a-político. Advierte que dieron a los miembros de las organizaciones indias libertad de participación en la política partidaria, pero que su organización no participaría en política partidaria. Ahora bien, esa fue la intención, no la realidad. Refiere al contexto de inicios de 1973, cuando en el país se “lanza una gran campaña política” para la elección de la presidencia, por entonces en manos de la junta militar presidida por Alejandro A. Lanusse. Frites es muy cuidadoso de no nombrar a ningún líder político. Esto es un síntoma ante la efervescencia política de las elecciones presidenciales, donde volvió a participar el peronismo. En este contexto, cuenta que la CCII convocó a todos los partidos políticos para que firmen un compromiso para dar participación indígena en los organismos del Estado ocupados del tema. Da a entender que se firmó un documento, pero no se brindan más datos.¹⁸⁰ Introduce una crítica específica contra el FREJULI, triunfante en las elecciones del 11 de marzo de 1973. Lo acusa de incumplir el pacto y de no dejar participar en él a los dirigentes indígenas (ver Frites, 1974: 200). ¿Puede interpretarse como antiperonista su posición? Más adelante, incluye a todos los partidos políticos (de izquierda, centro y derecha) en otra crítica: son hispanistas y economicistas (ver Frites, 1974: 201). Se deduce que ambas posiciones son anti-indias. Buscan el “voto indio”, pero no dan participación indígena en la cosa pública. El problema central parece ser que “no hay participación de dirigentes indígenas” en el Estado. Cabe preguntarse si la participación indígena en el Estado era, a inicio de los años setenta, el máximo horizonte político de Frites o de la CCII. ¿Cuáles fueron sus razones?, ¿porqué no se plantea la creación de un partido político indio, que una década ante el indianismo estaba ensayando en Bolivia?¹⁸¹

Además de la organización indígena, otra estrategia planteada como central para enfrentar al indigenismo estatal consiste en nuclear a profesionales indios en pos de la causa india:

Por todo ello, al menos en la República Argentina, los indios estamos tratando de unificarnos y tener también nuestros propios abogados, nuestros propios médicos,

180- Los temas del documentos son: persona y cultura: tierras y economías; organismo oficiales; salud; laborales y previsionales; educación en el propio idioma y respeto de pautas culturales indígenas; personería jurídica.

181- El interrogante surge ante la radicalidad de la propuesta indianista en Bolivia desarrollada a lo largo de los años sesenta y madurada en torno a 1970: crear un Partido Indio, con indios, metas y estrategias indias. Y confrontar al Estado con su tesis de dos Bolivias: la blanca-mestiza enfrentada a la india. ¿Lejos de esta posición se encuentra el “indigenismo multicultural” de Frites?

nuestros propios maestros y profesores... Como creo que lo están haciendo también otras naciones indias de América, dejando de lado a los partidos políticos con principios ajenos y pautas también ajenas a nuestras naciones indias, aunque políticamente cada integrante de nuestras organizaciones puede tener los principios más diversos, pero nunca en pro de la destrucción de su pueblo (Frites en Colombres, 1975: 206).

No es al azar de que en la lista de profesionales sitúe a los abogados en primer lugar. Evidencia la prioridad que tuvo para Frites la lucha jurídica, que él mismo asumió. La fuerte convicción de que el indígena debe profesionalizarse dentro del sistema universitario era (y aun es, aunque de modo más crítico) un tópico común en el pensamiento de dirigentes y comunidades indias. En síntesis, la estrategia política pensada por Frites es la unificación en naciones indígenas incorporando el saber occidental, esta unificación y profesionalización. ¿Esta “ecuación” puede ser leída como una estrategia de integración al estado argentino sin pérdida de autonomía?

En el discurso de Frites no se encuentra una crítica al saber occidental, al estilo de Fausto Reinaga (1970), quien concibió que la lucha fundamental era de la razón india versus la razón occidental. Más bien se percibe confianza en la capacidad del sujeto indio de utilizar el saber occidental en función de sus pueblos. Para algunos esta es una ingenuidad, en el sentido de que el saber occidental también opera como ideologización occidentalizante. Frites no fue ingenuo sobre la función de cierta academia, fue implacable con los académicos indigenistas: “A los científicos que nos estudian como objetos les decimos que somos hombres, y que como tales estamos dispuestos a desarrollar nuestra propia personalidad con el aporte de la **ciencia universal**” (Frites, 1974: 198). Pero no por ello rechazó “la ciencia universal”. No cuestionó la supuesta universalidad de la “ciencia”, en todo caso entendió que “la personalidad india” se fortalecería con ella, haciendo un correcto uso de ella. ¿Es lo que hizo él con el derecho occidental? ¿O acaso utilizó retóricamente la idea de “ciencia universal”, pensando en sus destinatarios académicos?

Los pueblos-naciones indias a inicio de los 70: Frites realiza una afirmación general, que los pueblos y naciones indígenas viven dentro de casi todos los Estados de América, excepto Uruguay y Cuba (ver Frites, 1975: 196). ¿Cuál fue la visión de Frites sobre la realidad india en la década del setenta en Argentina? Según Frites, en los setenta, Argentina se constituye por una “pluralidad cultural”. En esta pluralidad destaca 12 pueblos indígenas (no especifica si son todos en Argentina), en el siguiente orden (escribo los nombres tal cual lo hace Frites): Collas, Matacos, Chiriguano (Guaraníes), Chané, Chorotíes, Tobas, Moscovíes [Mocovíes], Pilaga, Guaraníes (de la provincia de Misiones), Mapuches, Tehuelches y Onas.¹⁸² No sabemos cuán exhaustivo quiso ser Frites con la lista de pueblos indios. Aquí hay un indicativo interesante para comparar con los actuales pueblos-naciones indios vistos desde indígenas. Frites, en 1974, releva 12 pueblos indígenas; luego, en 2011, registra 21 pueblos indígenas en Argentina (Frites, 2011).¹⁸³ Además, se puede ver la movilidad de los nombres propios utilizados, por ejemplo Matacos o Tobas ya no son utilizados para nombrar pueblos-naciones en cuanto pasaron por la crítica india sobre la impertinencia colonialista en el uso de esos nombres.

Frites brinda una panorámica sobre la situación de los pueblos indios, utilizando un criterio que es delimitar de acuerdo a las provincias la situación indígena específica. Destaca

182- Es común la disputa sobre el modo de nombrar y escribir los nombres propios indios. Por ejemplo, Frites escribe “Colla” en 1974, pero “Kolla” en 2011. Esto será analizado en otro lugar.

183- Según Encuentro Nacional de Organizaciones Territoriales de Pueblos Originarios (ENOTPO), en la Argentina actual habría 38 “pueblos naciones originarias”.

nueve provincias y la capital de la república, en el siguiente orden: Neuquén, Río Negro y Chubut, Capital Federal y Gran Buenos Aires, Santa Fe, Chaco, Formosa, Misiones, Salta. Es extraño que no aluda específicamente a Jujuy, estado provincial donde nació. En un solo caso no sigue el criterio de delimitación política del estado argentino, es cuando trata de “la nación colla”. Veamos brevemente lo que dice de ella. Por una parte, cuando refiere a la provincia de Salta distingue entre Chaco salteño (destaca a los maticos, chahuancos, chanés, chorotes, que trabajan por la unidad india) y, por otra parte, Iruya, Santa Victoria y San Andrés, territorio donde *los collas* trabajan por la unidad india. En estas regiones Frites desarrolló gran parte de su lucha jurídica por la tierra-territorio. De la nación colla afirma:

La **nación colla** se extiende, con enclaves cholos, por Jujuy, Salta, Catamarca y Tucumán. Es una síntesis de **diversas naciones que le antecedieron**. Hoy en Jujuy los collas estamos tratando de revitalizar nuestra propia personalidad india, retomando siempre la herencia histórica de nuestros mayores ... Por todo ello, al menos en la República Argentina, los indios estamos tratando de unificarnos y tener también nuestros propios abogados, nuestros propios médicos, nuestros propios maestros y profesores... Como creo que lo están haciendo también otras **naciones indias de América**, dejando de lado a los partidos políticos con principios ajenos y pautas también ajenas a nuestras **naciones indias**, aunque políticamente cada integrante de nuestras organizaciones puede tener los principios más diversos, pero nunca en pro de la destrucción de su pueblo (Frites, 1974: 206)

La concepción de que los indios conforman “naciones indias”, no sólo pueblos o comunidades, es un tópico central del indianismo político. Según lo expresado por Frites, habría dos tipos de naciones indias: las *naciones indias dependientes* del Estado argentino, que son casi la totalidad, y sólo una *nación india independiente* del Estado (Caingu –guaraníes-).¹⁸⁴ En ese sentido, Frites dirige su atención central a las naciones indias dependientes, aunque aquí no reflexiona explícitamente sobre la cuestión. De todos modos, opera con un supuesto: de que hay naciones indias (en plural) dentro o sobre un Estado nación – monocultural, el argentino.

DESAFÍOS PARA UNA HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLÍTICO INDIO

1. Acción y pensamiento políticos indios existieron desde la Conquista hasta hoy. En 1974 se produce un texto, entre otros, que evidencia la politización india en los setenta en el contexto argentino. Será quizá algo tardía respecto, por ejemplo, de la politización indianista de Reinaga, que entre 1960 y 1974 en Bolivia había desarrollado todo el indianismo como ideología y algunas acciones políticas aun no exitosas. Con el pensamiento de Frites encontramos una variante indianista, con algunos visos de indigenismo intercultural, que para evaluar justamente -pienso- se debe atender al contexto socio-histórico, económico-cultura-político, en que se gestó. Más se puede concluir que la politización en la primera mitad de los años setenta no fue solo de la izquierda nacionalista y marxistas. La politización india también tiene su historia, cada vez más conocida. Frites es un ejemplo paradigmático.
2. Las naciones indias/indígenas. El análisis de Frites comparte con el indianismo de Reinaga la concepción de que el indio no sólo constituye comunidades, sino naciones. Y que existe un conflicto entre naciones: las indias versus la nación moderna estatal (argentina, en caso de Frites, boliviana, en caso de Reinaga). Sin

184 No se encuentran datos sobre dicha “nación”.

embargo, una diferencia central es que Frites siempre trata en plural a las naciones, mientras que Reinaga habló de “la nación india”. ¿Cómo se gesta la idea de “naciones indias”? Por eso, se podría indicar que la tesis de las “dos Bolivias” -surgida en los sesenta- tiene un correlato semejante, no igual, con la tesis de la nación Argentina ante las naciones indias, pensadas como plurinacionalidad. Sorprende encontrar el término “plurinacional” en un discurso de los años setenta en Argentina (donde pensar la viabilidad de un “Estado Plurinacional” o un “Estado indio” fue una franca utopía), con lo cual encontramos un criterio crítico de la construcción mononacional de los estados moderno-coloniales, como el argentino. Sin embargo, cabe destacar que en el texto de Frites (1975) se encuentra la noción de “plurinacional” -junto a la de “pluricultural”-. La aplica a algunas instituciones indias de la primera mitad de los años setenta, como la Federación Indígena de la Capital Federal y Gran Buenos Aires. Esto es, no las refiere al Estado argentino, sino a la pluralidad de orígenes nacionales de los indios organizados en una ciudad cosmopolita como Buenos Aires.

3. Independencia de la política partidaria. Frites sienta el criterio de que las naciones indias deben estar fuera de los partidos políticos no indígenas. A su vez, plantea la libertad individual para que cada indígena tenga su opción política, pero no que las organizaciones estén adscriptas a uno. En ningún momento se sugiere la idea de crear uno o varios partidos políticos indios, que expresen a las naciones indias, como desde inicio de los sesenta plantearon los indianistas en Bolivia. Fue una politización a-partidaria, pero sin renunciar a incidir en la institucionalidad estatal (paradójica y fallidamente, vía partidos políticos). El aporte de Frites, realizado a lo largo del siglo XX, sobre derecho indígena muestra el campo de acción que su acción política. La posición anti-partidaria se expresa más claramente en lo que sigue.
4. Ni izquierda ni derecha. Se percibe el escepticismo respecto a la política partidaria (incluido del peronismo) en tanto actúan con “principios ajenos y pautas también ajenas a nuestras naciones indias”. No es menor que Frites entienda que la relación conflictiva se da entre partidos políticos del estado-nación argentino y las naciones indias. Éstas no poseen sus propios partidos. Crearlos, tampoco parece ser el horizonte de Frites en los setenta. Pero, y esta es una coincidencia plena con el indianismo surgido en Bolivia, el dirigente kolla considera que tanto los partidos de izquierda hasta los de derecha no responden a los intereses indios. Esta posición no puede ser entendida como un “tercerismo”, al estilo de los nacionalismos. Sino que es un el reconocimiento de un extrañamiento de un sistema político gestado fuera y contra las naciones indias. Cabe destacar, sin embargo, el especial conflicto que Frites nombra entre el peronismo y “las naciones indias”. Por un lado, se percibe el compromiso de algunos indios en las filas partidarias del peronismo. Señal de que hubo alguna credibilidad de que en el seno peronismo se podría continuar la lucha india. No obstante, el escepticismo de Frites es evidente. Esta es una tensión constante en Argentina, entre el indigenismo peronista (que incluye militantes indios) y las posiciones indias críticas del mismo.
5. Por último, cabe indicar algunos problemas teóricos que el indianismo permite repensar en relación a la filosofía latinoamericana y la historia de las ideas latinoamericanas. Sólo los enunciemos: a) la cuestión del sujeto indio, en tanto

sujeto político, suele conducir entre los no indios a una pronta sospecha de haber incurrido en esencialismos, ahora indios. Pienso que se debe distinguir entre lecturas e interpretaciones esencializadoras del pensamiento indio, que son las que abundan. Y, por otra parte, afirmaciones fuertes en un “nosotros indio” como parte de una crítica a los procesos de dominación esencializadores. Si la dominación es tal por su capacidad esencializadora, cabe la pregunta sobre si la liberación está exenta de alguna estrategia de afirmación fuerte, por ello, en algún sentido esencializadora. ¿Existe un esencialismo liberador? b) El indianismo antecede a los actuales discursos sobre “modernidad-colonialidad” (como la corriente decolonial) al haber tematizado lo central de la raza, el racismo y la racialización, como constitutiva de “Occidente”, es decir de la modernidad-colonialidad capitalista. Aunque cabe advertir que el indianismo incluye al socialismo marxista como parte de ese Occidente dominador. Por tanto, el indianismo se convierte en certera crítica de un tipo de dominación en Abya Yala: la nacional-racial. c) Al hacer pie en el concepto de raza, y no de etnia, el indianismo persiste en un problema extremadamente delicado, que es la función de la raza en la política. Además, deja en tensión la noción de clase social (contra la cual el indianismo reinaguiano fue implacable, aunque ensayó una articulación entre clase-raza). ¿Es viable sostener el concepto de raza como concepto crítico de lo político? d) La universalización que pretende la idea política de indio (en tanto incluye a todos los pueblos-naciones colonizados por occidente desde Alaska a Tierra del Fuego) posee una gran fuerza ideológica para la construcción de un gran frente indio, lo que se llamó panindianismo (Bonfil, 1981). A su vez, devela que los indios son/somos los sujetos dominados bajo lógicas racistas-racializantes. Ahora bien, ¿sostener el concepto de indio, supone universalizar lógicas racializantes? Cabe aquí estudiar los vínculos entre el concepto indio y el concepto negro (ver Cruz, 2015). Por último, e) la fe epistemológica en occidente y su ciencia-saber, que se han constituido como “la ciencia-saber” prototípicos, es puesta en entre dicho de un modo radical por el indianismo a nivel ideológico-epistemológico. La ciencia occidental “miente y mata”, piensa Reinaga, quien la caracterizó como “la razón blanca”. Dejar de *creer* en la pretensión de verdad-legitimidad-autoridad de las racionalidades occidentales es un ejercicio liberador para nuevas epistemologías, que los indios letrados (como Reinaga y Frites) expresan a cabalidad, entre la afirmación de la razón india enfrentada en lucha radical (Reinaga, 1964, 1968,

1970) o el uso de cierto saberes de la “ciencia universal” (Frites, 1974, 2011). En todo caso, la “razón india” expresa el reverso invisible de la “razón occidental” en Abya Yala. Por ello, las “racionalidades indias” no dejan de formar parte de una modernidad-colonialidad persistente, aunque en crisis. f) Un desafío más: urge la crítica al indigenismo argentino, puesto que el indigenismo de otras regiones latinoamericanas ha sido ya criticado (Reinaga, 1970; Bonfil Batalla, 1981; Barre, 1983; Favre, 1998 [1996], Díaz Polanco, 2009). Realizar una historia del pensamiento político indio conlleva historizar el indigenismo, que a pesar de su crisis sigue vigente (el INAI es la evidencia de esa vigencia). Desde las propuestas de un Inca Rey o Rey Inca de Belgrano, etc., pasando por la utopía de una Eurindia de Ricardo Rojas, la politización indoamericanista de Francisco Santucho, hasta la filosofía del estar-siendo de Rodolfo Kusch, etcétera, deben ser pasadas por la crítica del indigenismo propuesto por el indianismo. El indianismo pretende ser superador del indigenismo, también del indigenismo filosófico.

BIBLIOGRAFÍA

Barre, Marie-Chantal. 1983. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. México: Siglo XXI.

Belli, Elena; Slavutsky, Ricardo y Rueda, Pantaleón, 2007 (edit.) *Malón de la Paz “una historia, un camino”*, Jujuy, Instituto Interdisciplinario Tilcara.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1981. *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*. México: Nueva Imagen.

Cayuqueo, Nilo, 2015, “Argentina: ha muerto un grande, Eulogio Frites”. En Servicios de Comunicación Intercultural, 24 de julio de 2015. <http://servindi.org/actualidad/136129>

Cerutti Guldberg, Horacio, 1997 [1986], *Hacia una metodología de la historia de las ideas (filosóficas) en América Latina*, México: M. A. Purrúa y CIDES-UNAM, y Magallón, Mario, 2003, *Historia de las ideas latinoamericanas ¿disciplina fenecida,?* México: UACM y Casa Juan Pablos., 2000. *Filosofar desde Nuestra América. Ensayo problematizador de su modus operandi*. México: CRIM y UNAM. 2011, *Doscientos años de pensamiento filosófico Nuestroamericano*, Bogotá, Desde abajo.

COAJ, 2015, “El COAJ rindió homenaje a Eulogio Frites por su trabajo en la lucha indígena”, en el diario digital *La voz de Jujuy*, S. Salvador de Jujuy, 27 de julio de 2015. Disponible en <http://www.lavozdejujuy.com.ar/mas/especiales-la-voz-de-jujuy/39812-2015-07-27-08-02-21>

Colombes, Adolfo, 1975, *Por la liberación del indígena. Documentos y testimonios*, Buenos Aires, Ediciones del Sol. (compilación, prólogo, notas), 1977, *Hacia la autogestión indígena*. Quito-Ecuador: Ediciones del Sol.

Cruz, Gustavo R., 2009, *La liberación indígena contemporánea en Bolivia. Crítica filosófica a una estética-política racializada*. Córdoba: EDUCC, Colección Thesys 13 2012, “De José Félix a Rupaj Katari: el indianista escritor”, en *Revista Willka*.

Katarismo-indianismo, ante la izquierda y la derecha. Análisis, pensamiento y acción de los pueblos en lucha, El Alto-Bolivia, Centro Andino de Estudios Estratégicos, Nro. 5, Año 5, pp. 9-43. 2013a, “Releyendo La revolución india. A propósito de su reedición en Argentina”, en *Revista Umbrales del Posgrado en Ciencias del Desarrollo (CIDEAS)*, La Paz-Bolivia, Universidad Mayor de San Andrés, número 25, pp. 279-287.

2013b, “Fausto Reinaga, el indianista escritor en la frontera de lo ‘occidental’ y de lo ‘indio’”, en Kozel, Andrés, Horacio Crespo y Héctor Palma, *Heterodoxia y fronteras en América Latina*, Buenos Aires, Teseo, 504 pp., pp. 203-218.

2013c, *Los senderos de Fausto Reinaga. Filosofía de un pensamiento indio*, La Paz-Bolivia, CIDES-UMSA y Plural editores.

2014a, “Politización india en el joven Fausto Reinaga”, en revista *Intersticios de la política y la cultura. Intervenciones latinoamericanas* Revista de la Cátedra de Filosofía Argentina y Latinoamericana Escuela de Filosofía, Universidad Nacional de Córdoba, Vol. 3, n° 5, pp. 35-51. Disponible: <http://www.revistas.unc.edu.ar/index.php/intersticios/article/view/5788>

2014b, “Indianismo: historia, tesis, desafíos”. En R. Mondragón y D. Fuentes (ed.), *Pensar crítico y crítica del pensar. Coordenadas de una generación*. México, Distrito Federal: 2014, pp. 133 – 169

_2015. “Poder indio y poder negro: recepciones del pensamiento negro en Fausto Reinaga”. En *ICONOS. Revista de Ciencias Sociales*. Ecuador, Quito: FLACSO p. 29 –46

Dussel, Enrique, E. Mendieta, C. Bohórquez (editores), *El Pensamiento Filosófico Latinoamericano del Caribe y “Latino” (1300-2000)*. México: Siglo XXI, 2009.

Favre, Henri. 1998 [1996]. *El indigenismo*. México: FCE.

Frites, Eulogio. 1974. “Los indígenas en Argentina” (1974). En A. Colombres, *Por la liberación indígena*. Buenos Aires: Ed. del Sol, pp. _2006. “Identidad de los pueblos indígenas y el derecho comunitario”. En Aldo Ameigeiras y Elisa Jure (coord.), *Diversidad cultural e interculturalidad*. Buenos Aires: Prometeo, pp, 265-276._2008. “Palabras del abogado colla Dr. Eulogio Frites”. En Ibáñez German, *Los collas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, pp. 89-90. _2011. *El derecho de los pueblos indígenas*. Buenos Aires: PNUD., s-f, “El Derecho Indígena Consuetudinario y Positivo en Argentina”, www.indigenas.bioetica.org

Reinaga, Fausto. 1983. *Sócrates y yo*. La Paz: Ediciones Comunidad Amáutica Mundial. _, 1974, *América india y Occidente*. La Paz: Ediciones Partido Indio de

Bolivia., 1971. *Tesis india*. La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia. , 1970a. *La revolución india*. La Paz: Ediciones PIB. , 1970b. *Manifiesto del Partido Indio de Bolivia*. La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia. , 1968. *El indio y los escritores de América*. La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia. , 1967. *La intelligentsia del cholaje boliviano*. La Paz: Ediciones Partido Indio de Bolivia. , 1964. *El indio y el cholaje boliviano. Proceso a Fernando Diez de Medina*. La Paz: Ediciones Partido de Indios Aymaras y Kheshuas del Kollasuyu Bolivia. Roig, Arturo, 1981, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. México: FCE.

Soto, Darío, 2015, “Murió el Dr. Eulogio Frites, gestor de la ley indígena de Río Negro”, en Rionegro.com.ar. Disponible en: <http://www.rionegro.com.ar/diario/print/nota-7874975-2.aspx>

Valko, Marcelo. 2007. *Los indios invisibles del Malón de la Paz*. Buenos Aires: Ed. Universidad de las Madres de Plaza de Mayo.

La Justicia Como Proyecto La Contribución Epistémica De La Teoría De La Justicia Anamnética En La Teoría Crítica.

Florencia I. De Marco¹⁸⁵

INDES/FHCSyS–UNSE–CONICET

A- NOCIONES GENERALES

Justicia

Justicia es y ha sido un concepto central en las producciones teóricas sociales y políticas de todos los tiempos. Cuando el hombre dejó su animalidad de lado para sustituir la fuerza bruta por la vida colectiva entre iguales justicia y humanidad entablaron una relación profunda. *Esto es lo propio del hombre frente a los demás animales: poseer de modo exclusivo el sentido de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto* (Aristóteles, *Política*, 1235a en Reyes Mate, 2006, págs. 34-35). Lo animales, dirá Reyes Mate, distinguen entre lo que les conviene y los que les daña, sólo los hombres diferencian lo justo de lo injusto. La justicia es entonces lo que fundamenta la política, haciéndose presente al superar el juego animal de lo que me gusta o disgusta y considerar la presencia de las *partes* en lo común, es decir, la participación en los valores o títulos que conforman a *esa* comunidad –justicia general–.

El discurso de la justicia tiene por particularidad, por lo tanto, el configurarse en una gran variedad de contextos sociales y políticos, lo cual genera una diversidad de valores, análisis y aplicaciones. Esto no implica bajo ningún punto de vista que se relativice su sentido, todo lo contrario, su riqueza y su valor universal reclaman que el debate sobre su contenido y alcance se reconfigure y actualice contantemente.

Otra singularidad de esta noción es la de erigirse justamente desde su opuesto. No tendría sentido pensar la justicia si no fuera por la existencia de la(s) injusticia(s). Esto no sucede con otras virtudes, como por ejemplo lo bueno o lo bello, en las que se busca, no abolir lo malo o feo, sino la perfección del sujeto. En el caso de la justicia, el objetivo es *el*

185- Licenciada en Relaciones Internacionales por la Universidad Católica de Santiago del Estero (UCSE). Estudiante de la Licenciatura en Filosofía por la Universidad Nacional de Santiago del Estero (UNSE). Becaria doctoral CONICET 2015 (Dirección: Alejandro Auat). Doctorando en Ciencia Política por el Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba (CEA/UNC) como alumna externa hasta apertura de Cohorte de Admisión 2016.

otro, un otro que en el marco de determinados intereses y tradiciones culturales tiene ciertas exigencias de vida buena que se han visto vulneradas. Es por ello que existe una relación profunda entre justicia y humanidad, tanto como entre injusticia y barbarie.

Teoría de la Justicia Anamnética: Manuel Reyes Mate

Manuel Reyes Mate Rupérez (Valladolid, 1942) es un filósofo español que movido por el horror del Holocausto se ha dedicado a estudiar la significación política, moral, estética y epistémica de la barbarie. Como investigador principal del proyecto «La filosofía después del holocausto» del Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC, Madrid), recupera el sentido político de la memoria benjaminiana, y desde allí ubica la significación de las víctimas en el centro de toda teoría política y moral.

Influenciado por Benjamin, miembro del círculo externo de la Escuela de Frankfurt, probablemente el menos ortodoxo de los filósofos de la Teoría Crítica, Reyes Mate elabora las obras «Contra lo políticamente correcto», «Tratado de la Injusticia» y, junto a José Antonio Zamora –también filósofo, y compañeros en el Instituto de Filosofía– «Justicia y Memoria», en las que desarrolla su teoría de la justicia: *teoría de la justicia anamnética*, fundada en la idea de justicia como interpelación del sufrimiento de otro. Esta interpelación no pretende acabar con *su* situación de víctima para hacerlo *entrar en el club de los afortunados* (Reyes Mate, 2006, pág. 36) sino la negación de toda exclusión.

Para nuestro autor la referencia a Auschwitz es obligada en tanto que es más que un hecho histórico, es un catalizador de un *modo de hacer política* vinculado a la modernidad. Modo en el que los excluidos, además de una consecuencia del progreso, son parte de una excepción¹⁸⁶ que en cuanto tal legitima su sometimiento a un régimen particular (de excepción), caracterizado por la pérdida de la capacidad de éstos de ser sujetos de derecho (de su subjetividad). Cabe mencionar que nosotros pensamos además en el brutal genocidio de 1492 en Nuestramérica y en los procesos dictatoriales que hemos sufrido durante el siglo pasado, para dirigir la mirada sobre una lógica política que derivó en tamañas catástrofes humanas tiempo atrás –y no tan atrás–, y que siguen latentes ante la persistencia de la misma.

Lo que cabe plantearle y plantearse a y desde la filosofía política es entonces la visibilización de esta lógica. Momento en el que se hace presente la memoria, que para desenmascarar y desarticular el *modo moderno de la acción política* abre camino –actualizando la(s) injusticia(s)– a una reflexión crítica que se despliega a su vez como práctica emancipadora. En esto radica precisamente el aporte del complejo teórico de la justicia anamnética a la teorización crítica: su objetivo es deconstruir el pensamiento abstracto desde la singularidad del que sufre para provocar la ruptura del orden vigente, para transformar el espacio político negando *toda* exclusión.

B- TEORÍAS MODERNAS DE LA JUSTICIA. EL EQUIVOCO ORIGINARIO.

Como hemos dicho, no hay dudas de la importancia del tema de la justicia en nuestro tiempo, y es por ello que encontramos un sinfín de teorías al respecto. Sin embargo, estas teorías modernas de la justicia están fundadas para nuestro autor en un *equivoco originario*: la confusión entre injusticia y desigualdad.

186- Para la historia de los vencedores lo negativo (judíos, pobres, inmigrantes, negros, etc.) es la excepción. El estado de excepción es lo que caracteriza al campo (de concentración), es decir, la suspensión de toda norma y transformación de la decisión del que manda en regla y, la pérdida del hombre de su subjetividad (Reyes Mate, 2006, pág. 13-18)

Para elaborar un pensamiento sobre la justicia que sea verdaderamente emancipador es necesario desenmarañar esta cuestión. La desigualdad se refiere a un conjunto de diferencias sociales que *están ahí*, presentes en la realidad fáctica, día a día, y que interpelan a la conciencia moral en cuanto que todos entendemos que nadie merece vivir sin los medios necesarios para desarrollarse, mientras que la injusticia no *está ahí*, ha sido causada y/o heredada por el hombre. La injusticia le añade a la desigualdad la *responsabilidad* por el origen de esa desigualdad: la pobreza tiene un origen –y esto no se refiere a que el pobre es culpable de ser pobre sino a que su realidad es *culpa* de un conjunto de decisiones humanas, de un entramado social que ha derivado en el establecimiento y perpetuación de ciertas condiciones que hicieron real y vigente la pobreza. La pobreza es la forma por excelencia de injusticia en cuanto que ella connota, por un lado, dominación y, por otro, miseria y negación de lo suyo al otro.

La crítica que da origen al planteo de la justicia anamnética es precisamente el hecho de que las teorías modernas pasan por alto la *voluntariedad* en las desigualdades. Al convertir las injusticias en desigualdades los teóricos modernos de la justicia exculpan a los autores y herederos de las injusticias y garantizan la continuidad de la perversa lógica histórica que hace de las víctimas el inevitable precio de la historia: *la humanidad para avanzar tiene que pisotear algunas florecillas al borde del camino*, va a decir Hegel al preguntarse por el matadero sobre el que el ser humano construye la historia.

El pasado no cuenta para estas teorías que se presentan como universales desde planteos trascendentales de *lo justo*, es decir, al margen de lo vivido por los sujetos. Pero, ni la confusión entre desigualdad e injusticia ni la atemporalidad de estas teorías es inocente. Se trata de un delicado trabajo, algunas veces más consciente que otras, de invisibilización de las injusticias que degrada las experiencias de sufrimiento y fracaso perpetuándolas.

Justicia general

La confusión a la que Reyes Mate denomina *equivoco originario* ha llevado además a que cuando hablemos de justicia en la actualidad lo hagamos en tanto justicia social, una justicia que es fundamentalmente distributiva. Esto resulta lógico si entendemos a la justicia como desigualdad, pues naturalmente su objetivo será velar por la *distribución* de los recursos.

Se vuelve preciso por lo tanto, para llevar adelante el proceso de esclarecimiento del *equivoco*, trascender los planteos distributivos y procedimentales de la justicia, y para ello hay que retornar al concepto de «*justicia general*» de los *antiguos*.

Cuando Reyes Mate plantea el retorno a los antiguos lo hace pensando en un Santo Tomás que explica la grandeza de la virtud de justicia a la que se refería Aristóteles a partir de su dimensión comunitaria o política, es decir, como contribución al bien común. La justicia es entendida así como justa contribución por todos a la *creación* de los bienes comunes de una sociedad –que no son sólo materiales, sino el bien de todos, creado por todos y frente al que cada cual tiene derecho y deber. Se trata del reconocimiento del valor del otro y de su aportación potencial.

Este retorno a los antiguos, es decir, a la *justicia general*, amplía el concepto de justicia situado en el *reparto* del bien común al hacerlo comprensivo también de su *generación*. Y en este sentido, permite volver a colocar la mirada sobre el *otro*, con lo cual se recupera la condición histórica del sujeto que piensa la justicia y/o que reclama su reconocimiento.

Con la sustitución en la modernidad del *otro* vulnerado por el *nosotros* que debate y decide sobre el criterio de lo justo, la justicia se presenta como una concepción universal, asumible por cualquier ser racional independientemente de sus intereses o tradiciones. En este marco de abstracción teórica y de objetivación del sujeto en pos de una ciencia unificada Reyes Mate propone tomar a la(s) injusticia(s) como punto de partida de la reflexión sobre la justicia, es decir, que la elaboración teórica se haga al hilo de la experiencia de la injusticia, y que esta experiencia no se pierda nunca de vista.

Este planteo, que parte de un *enfoque experiencial*, rompe con la idea y con el método de las ciencias sociales modernas al poner el acento en la singularidad, sin por ello ir en detrimento del valor universal del criterio de justicia.

C-PENSAR PARARESPONSABILIZARSE: LA JUSTICIA COMO PROYECTO.

El saber moderno occidental entiende el pensar como *pensar algo*, es decir que lleva adelante su labor a partir de la *tematización* de ese algo que se *presenta*. Entendido así el saber queda reducido a una *presencia* que ha sido convertida en tema. Pero ¿qué sucede con todos aquellos aspectos del objeto o del sujeto que no se presentan?

La distinción entre verdad y conocimiento de Walter Benjamin, que Reyes Mate rescata en «Tratado de la Injusticia», ayuda a pensar aquellas *ausencias* que la ciencia moderna *desconoce* al teorizar. En el conocimiento, dirá Benjamin, manda el sujeto que conoce, del cual procede la *luz que hace visible los objetos*, mientras que en la verdad la fuerza de la cosa o del acontecimiento es lo que impacta en el sujeto que conoce: *hacia la verdad avanzamos en la medida en que nos sentimos golpeados por lamentos que proceden de una realidad malograda, sin nombre* (Benjamin GS I/1 217, 1990, pág. 19 en Reyes Mate, 2011, pág. 34). En el conocimiento domina entonces la visión, y por la tanto hay una tendencia a juzgar arbitrariamente la realidad. En la verdad lo esencial será la escucha, y para la escucha son decisivas las voces que vienen desde afuera. Por ello para Benjamin el conocimiento es cómplice de la barbarie y la verdad su corrector epistémico. La verdad consiste en descifrar la historia a través de la memoria. Conocer la verdad es ocuparse de un *silencio que da sentido* al todo desgarrado por la miseria, desde fragmentos.

Pensar ese *silencio que da sentido* o esas *ausencias* que la modernidad *desconoce* es la tarea propuesta por la teoría de la justicia anamnética. Lo que da que y qué pensar es entonces todo aquello que no vale para *ser presentado*, sea porque no representa nada, como el margen del marginado, sea porque es *sido*, como los vencidos de la historia, esa parte de un pasado que fue y se fue sin dejar rastro, sea porque no tiene presente que presentar, como los pobres de la tierra. Hacer emerger, o dejar emerger al otro, es lo que constituye al sujeto en ser humano, en esto Reyes Mate es clarísimo, y junto a Levinas afirma que: *antes de la presencia interpelante del otro somos, sí, pero puramente existencia, sueño prolongado. El otro es el que nos saca de nuestro autismo y nos convierte en seres vivos* (Reyes Mate, 2011, pág. 36).

Para superar la teoría como mera constatación del hecho es necesario pensar en las realidades originarias, cuestionando el marco general que determina el funcionamiento de las cosas. La indignación ante el sufrimiento del inocente es lo que dará inicio a la historia en cuanto que el sufrimiento es lo que hace injustas las desigualdades, con el doble efecto de construir al *otro* en singular y dejarnos a *nosotros* en evidencia (Reyes Mate, 2006, págs. 131,132). Es por eso que ha de ser el sufrimiento nuestro punto de partida, es la interpelación

del sufrimiento del *otro* lo que da comienzo a un proceso crítico de análisis de *esa* realidad –injusta– que no logra consolarnos con las explicaciones vigentes.

La justicia anamnética o memorial debe ser pensada desde el concepto de verdad. Tiene que ver con la captación y construcción de la realidad, y no se corresponde con el concepto de justicia social o distributiva de las teorías procedimentales porque éste es de otro orden, del orden epistémico. La justicia anamnética pretende encontrar el lugar de cada cual en la construcción de la realidad, y por ello la insistencia en recuperar el *otro*, en visibilizar lo oculto en la construcción fáctica de la historia. Esa visibilización de los *sin-nombre*, esa escucha atenta de los *silencios que dan sentido* es el supuesto de una construcción justa. La justicia es desde este enfoque un *proyecto* que sólo se puede poner en marcha *reconociendo* a cada parte –del colectivo– su carácter de *parte*.

Esta es la tarea de la política, y la política como actualidad o creación es cosa de la memoria. La memoria ausente del presente, la memoria de las víctimas, esa memoria que las rescata del olvido, es la herramienta de valor teórico fundamental para pensar la justicia. Desde esa memoria que hace actual las injusticias emerge la crítica a la lógica que las originó, y podemos hacernos responsables de esa herencia para denunciarla y romper con la(s) estructura(s) que avanza(n) sobre el sufrimiento de los inocentes.

La memoria permite actualizar la(s) injusticia(s), y con ello, la justicia anamnética se hace cargo de las mismas. Esto implica dos momentos: la justicia como tarea que piensa el mundo desde la realidad del sufriente y, la realidad del sufriente como punto de partida de la tarea de justicia.

Desfatalizar la historia: asumir la herencia.

La justicia concebida como la creación de un marco de posibilidades de reconocimiento, una justicia que no es consenso sino interpelación y responsabilidad, desde la cual se hace presente la necesidad de construir un nuevo espacio político a partir de la memoria de las víctimas, de aquellos desconocidos y privados de sus capacidades de obrar y deliberar sobre un porvenir auténtico, hace de la teoría de justicia de Reyes Mate una intervención reparadora tanto de la teorización crítica como de la realidad práctica. Esta teoría que se vale de la memoria como herramienta fundamental, de una memoria que no pretende convertir a la víctima en botín de guerra sino actualizar la injusticia vivida, reflexionar sobre la violencia y el sufrimiento para convertirlo en horizonte de acción, permite hacerse cargo de esas injusticias para reconstruir *lo político*.

La reflexión sobre la justicia es actual y necesaria, y debe partir de la conciencia del contexto en el que se sitúa el sujeto. Este contexto es el de una organización global capitalista que impide a los individuos y colectivos constituirse como verdaderos sujetos. La lógica que rige el actual sistema político mundial no tiene límite natural o humano alguno por lo que la superación del mismo y de sus formas de coacción se vuelve condición fundamental para revertir la realidad de dominación social que lo sostiene. Y la *conciencia del sufrimiento* es lo que al sujeto le permite tomar distancia de la coacción sistémica para volver sobre su realidad y articular los reclamos de justicia.

Se trata de una mirada práctica que nos remite, como ya se ha dicho, a la captación y construcción del mundo, una construcción justa de la convivencia a partir de la singularidad del que sufre. Y un orden justo, sólo es posible más allá de la forma capitalista, la cual excluye a *la felicidad humana* de entre sus objetivos y condena a las mayorías a la miseria

absoluta. Esta sociedad capitalista que además de generar comunidades desgarradas por la injusticia, las encubre y legitima, se presenta como un sistema global que tiene por finalidad primera la reproducción del capital creando un mundo invertido en el sentido, un mundo con estructuras de producción que se independizan de los seres humanos reproduciendo relaciones de dominación. En él la reflexión sobre la justicia, desde la articulación y actualización de las exigencias de los oprimidos, es *impulso crítico y emancipador hacia otro(s) mundo(s) posible(s)*.

La reflexión crítica y autocrítica es imposible desde el olvido histórico, por ello la anamnesis o memoria del pasado injusto es esencial para posibilitar una experiencia auténtica, de reconciliación de una sociedad que sea idéntica consigo misma, es decir, re-dignificada y re-humanizada.

La justicia como *proyecto humanizante* será entonces expresión de la voluntad de los hombres que desde su responsabilidad asumen el deber de devolver la fuerza de acción a una comunidad lesionada y de darle la oportunidad de crear un espacio donde recordar y donde fundar una nueva convivencia. Su obra será humanizante, tanto para la víctima como para el verdugo en cuanto se reinsertarán en una comunidad política en la que serán seres recíprocamente responsables. Reconocer la significación del singular permite construir una universalidad como proceso abierto de preguntas y respuestas: rendir cuentas de lo que quedó abierto, hacer justicia.

La justicia anamnética reclama la restitución del tiempo a los hombres, un tiempo en donde el sentido no viene dado, sino que se construye a cada instante.-

El aporte del quehacer filosófico al problema de la homogeneidad educativa en la escuela secundaria

Noelia Di Pietro

Universidad Nacional de Salta

Introducción

Cuando comenzamos con nuestra tarea como profesores abordamos distintas prácticas de modo consciente pero también muchas otras están presentes de modo implícito. El docente, enseña, de distintos modos, para distintos grupos, en distintos momentos de su vida. Se enfrenta cotidianamente con uno o varios grupos clase que están constituidos por diferentes particularidades singulares. Ahora bien, ¿cómo son abordadas las diferencias y heterogeneidades que existen indefectiblemente en el interior del grupo clase? ¿La intención de la educación es que todos aprendan del mismo modo y lo mismo en el mismo tiempo? ¿Cuál es el rol más favorable para abordar una clase con grandes diferencias culturales, económicas, sociales? O más aun, ¿qué hacer frente a los diferentes tiempos para aprender, frente a las dificultades de comprensión y frente a los diferentes intereses o gustos? ¿Es importante poder tener en cuenta a la hora de planificar nuestro año lectivo estos intereses tan distintos entre docente y estudiantes?, ¿O lo que se busca es homogenizar singularidades en un sujeto global, ciudadano representante de la nación?, y más específicamente, en el marco de la problemática de homogenización o heterogeneidad en la educación, ¿Cuál es el rol de la filosofía dentro de la escuela secundaria, para abordar esta problemática?

El presente trabajo abordará las cuestiones señaladas como problemáticas reales del quehacer docente. Para ello tomaré algunos conceptos de Flavia Terigi, como *aprendizaje monocrónico* y *cronosistema escolar*.

Como señala Terigi a los seres humanos se le adjudica “por naturaleza” ciertas capacidades y características según su etapa del desarrollo y se normaliza la convención de que todos estamos “(...) transitando por un único camino del desarrollo según niveles uniformes y [a la vez] se mide como desvío, como retraso, como alejamiento de ese rumbo(...)” (Terigi, 2010:100). Estos discursos naturalistas y normalizadores fueron construidos con una estrecha vinculación a diferentes prácticas instituidas como la escolar. El concepto de *cronosistema escolar* es elaborado por la autora para definir el sistema ordenador del tiempo que es específico de la escuela:

“El cronosistema dispone condiciones para enseñar y aprender: secuencia los aprendizajes en grados, en un ordenamiento en el que a cada año escolar le corresponde un nivel de esa graduación; agrupa a los sujetos según sus edades, poniéndolos a todos en un hipotético punto de partida común; segmenta la jornada escolar en unidades uniformes de tiempo (la «hora de clase» u «hora cátedra», y sus versiones más actuales, el «módulo» o el «bloque»), el año escolar en bimestres o trimestres, etc., segmentaciones todas ellas con consecuencias importantes para la enseñanza.”(Terigi, 2010:102)

El *aprendizaje monocrónico* es un producto derivado del *cronosistema escolar* y, a su vez, pilar de las construcciones didácticas y pedagógicas de la enseñanza tradicional en nuestro país. Cuando se habla de monocronía en educación lo que se significa básicamente es que se establece un único sistema de secuencia de aprendizaje para todos los alumnos de un mismo curso, los cuales al final del proceso, deberán haber adquirido los contenidos del mismo modo, con algunas diferencias por supuesto, pero sin adquirir relevancia trascendente.

Este modelo predomina en la enseñanza tradicional de nuestro país desde la conformación de la educación decimonónica y se encuentra totalmente contrapuesto a otros modos más participativos de enseñanza que dan lugar al diálogo y la comprensión creativa de los estudiantes. “(...) el discurso pedagógico afirma (...) que los sujetos devenidos alumnos tienen intereses diferentes, que abordan la situación de enseñanza que les proponemos con conocimientos variados, que frente a un mismo problema pueden poner en juego procedimientos diferentes.”(Terigi, 2010: 105)

Desde hace un tiempo considerable el modelo educativo tradicional que orienta el proceso de enseñanza-aprendizaje hacia la homogeneidad se encuentra en crisis. Es importante en esta instancia recordar que uno de los grandes motivos por los cuales surge la intención de construir un sistema educativo en la Nación, fue justamente para eliminar diferencias, para homogeneizar sujetos, para transformar distancias culturales en un conglomerado de ciudadanos argentinos civilizados. En la actualidad estas prácticas pedagógicas fueron discutidas por numerosas investigaciones, demostrando la insuficiencia que conlleva y los problemas en el aprendizaje que quedan irresueltos, sobre todo con aquellos que no puedan cumplir con los tiempos supuestamente normales de aprendizaje. (Terigi, 2010)

Ahora bien, ¿cómo podemos pensar la enseñanza de la Filosofía dentro de esta problemática con el fin de abordar las diferencias y singularidades sin tomarlas como un problema que debemos erradicar? Frente a este interrogante es importante comenzar con una forma muy particular y fructífera de ver el quehacer filosófico en el aula propuesta por Cerletti, el cual concibe la enseñanza de la filosofía como un problema filosófico con el fin principal que poder preocuparnos y ocuparnos de nuestra actividad docente con la rigurosidad que compete cualquier otro problema que califique de tal (Cerletti, 2008). Siguiendo esta perspectiva de análisis, se pueden distinguir dos grandes modos generales de enseñar filosofía: El que comprende la enseñanza como mera transmisión de conocimientos y aquel que proponen Kohan y Cerletti, de *intelectual transformador*, que pone al profesor en la situación de educador, pensante y activo en relación con la enseñanza (Kohan y Cerletti, 1996). Solo un docente que adopte una visión reflexiva y crítica respecto de su práctica educativa va a lograr elaborar estrategias pedagógicas que se orienten a buscar en los estudiantes una postura activa, crítica y al fin creativa que permita romper con los parámetros tradicionales de repetición de conceptos sin ser capaces de aprehenderlos, de memorización de lecciones y adopción de modos estereotipados de ser en la sociedad.

Origen y consecuencias de la homogeneidad

La creencia en que los seres humanos poseen una única forma de aprender y que ella se adapta a la articulación temporal de la escuela, se origina a partir de la concepción del sujeto en la modernidad y su conocida pretensión universalista. La escuela moderna se articula bajo ese presupuesto, y todavía hoy seguimos bajo el mismo modelo escolar (o al menos eso es lo que se intenta).

En Argentina específicamente, la escuela moderna surge como la estructura institucional indispensable para construir el Estado- Nación. Por ese motivo aquí más que en otras partes del mundo, la articulación de los contenidos y las estrategias didácticas que se generan en el sistema educativo poseen fuertes pretensiones homogeneizadoras. Se intentaba inculcar una “identidad nacional” que unifique la diversidad cultural imperante en la época.

El nivel secundario, surge específicamente para formar a los privilegiados de la sociedad, para un grupo selecto de clase dominante y algunos sectores de la clase media. Así la escuela secundaria argentina se encausa en una función social y política determinada, construyendo así su propia identidad institucional. Se buscaba homogeneizar también aquí a los estudiantes en un tipo de personalidad específica que cumpliera con las condiciones típicas para ejercer funciones públicas en el aparato del poder burocrático del Estado.

Esta pretensión homogeneizante de la escuela en general, se concretiza a partir de la elaboración de una estructura conformada por las prácticas escolares, donde se articula un tiempo estipulado para enseñar y aprender y un único modo particular de entender el proceso de enseñanza-aprendizaje.

Cuando se concreta la extensión de la obligatoriedad de la escuela secundaria, el problema de la homogeneidad educativa se cristaliza y comienza a ingresar en un periodo crítico del que difícilmente pueda salir. Porque si bien las diferencias en los tiempos de aprendizaje y los modos de entender lo que se pretende enseñar, siempre existieron, al generar las posibilidades de acceso a todos los sectores de la población, incluidos los más vulnerables, las diferencias comienzan a ser mucho más visibles, incluso en los modos de vida y las actividades cotidianas de los estudiantes.

Para Terigi, la estructura de la enseñanza, se apoya sobre el supuesto según el cual, para poder lograr aprendizajes equivalentes, se debe enseñar de modo similar. “si yo quiero que un grupo aprenda lo mismo tengo que hacer lo mismo con todos (...)” (Terigi, 2010: 3). Para poder abordar la problemática desde un punto de vista teórico, la autora propone el concepto de *cronologías de aprendizaje*, el cual supone, la noción de *aprendizaje monocrónico* vinculado a las trayectorias escolares. (Terigi, 2010: 4)

La trayectoria escolar apunta al modo estipulado del proceso de aprendizaje en la escuela, este mismo, siguiendo a Terigi, se divide en trayectorias teóricas y trayectorias reales. Las teóricas son las que se establecen en los estratos más altos del sistema educativo y articulan la enseñanza en la escuela, así, se supone que un estudiante debe concurrir a clase periódicamente y aprender lo que planifico el profesor, que deben ingresar a la escuela a cierta edad y avanzar un grado por año. Pero lo que ocurre de hecho no es siempre lo que se espera o lo que se pretende desde las hipótesis que plantea la teoría. Las trayectorias reales de los estudiantes existen, lo cierto es que los alumnos muchas veces ingresan años más tarde de lo que deberían, o no concurren periódicamente a clase por diversos motivos (ya sea porque deben trabajar, o porque fueron padres, o porque deciden abandonar los estudios), también ocurre que no todos llegan a aprender lo que supuestamente se debe en el

ciclo lectivo, generando así un bajo rendimiento que conduce a la repitencia escolar. (Terigi, 2010:4-11)

Sin embargo a pesar de los desfasajes entre la teoría educativa y la práctica efectiva:

“(…) las trayectorias teóricas estructuran nuestro saber pedagógico (…) sabemos acerca de cómo enseñar a sujetos de tal edad, cómo enseñar a sujetos de tal nivel o grado escolar, lo sabemos sobre la base de un modelo construido que responde en buena medida a la expectativa de la trayectoria teórica.” (Terigi 2010: 8)

El *cronosistema* ordena el tiempo en la escuela, que se corresponde con el desarrollo biológico supuestamente normal de los seres humanos, así, ciertas etapas escolares son equivalentes a grados de desarrollo humano. Se estructura también, el tiempo de duración de las jornadas y los módulos escolares, suponiendo un nivel de atención y comprensión casi universal para todos los estudiantes. Vemos como el *cronosistema* descansa sobre una concepción *monocrónica del aprendizaje*, donde se sostiene que mediante una secuencia única de aprendizajes todos los integrantes del grupo-clase podrán, durante un determinado periodo de tiempo, llegar a tener aprendizajes equivalentes. (Terigi, 2010: 14-18)

Es evidente que enfrentamos una crisis frente a la *monocronía* que supone y espera sujetos idénticos que respondan las demandas de la sociedad actual. Es necesario que se tome en cuenta esta problemática y se pueda abordar la heterogeneidad en el aula desde otro enfoque, donde se consideren los aspectos singulares y las preocupaciones de cada uno de los estudiantes dentro del grupo-clase para fomentar la creatividad y el interés por el conocimiento que se brinda desde las diversas materias.

El proyecto homogeneizador pretende cierta búsqueda de la igualdad, pero arrasa con los singularidades individuales, es posible llegar a obtener conocimientos equivalentes sin tener los mismos procesos de aprendizajes ni tiempos y modos de comprensión idénticos.

El aporte del quehacer filosófico

La opinión vernácula sobre la filosofía sostiene que ésta es aburrida, difícil y que no sirve para nada dentro de la lógica del sistema capitalista actual. Muchas de estas afirmaciones versan en una concepción tradicional de la filosofía como saber máximo y de difícil acceso, que solo algunos pocos iluminados logran obtener. Pero lo cierto es que no podemos enseñar de ese modo en la escuela secundaria, donde los estudiantes a penas tienen un solo año la materia en su currículo, y donde la gran mayoría no se dedicara a ella. Entonces es necesario que como profesores seamos capaces de reflexionar sobre cuál es el sentido que le otorgamos a la filosofía en el aula y cuál es la enseñanza que queremos dejar.

El desafío de los profesores de filosofía en el aula es mucho mayor de aquel que enseña economía, inglés o matemáticas, saberes mucho más aceptados por nuestra sociedad.

Pero la filosofía puede otorgar a los estudiantes un modo distinto de comprender el mundo, puede llevarlos a mirar su realidad con otros ojos, porque en filosofía (a diferencia del conocimiento propiamente científico) toda afirmación es susceptible de reflexión y revisión, “(…) allí se manifiesta su carácter radicalmente crítico.” (Kohan y Cerletti, 1996: 22) Teniendo en cuenta esto, el aula que experimenta la filosofía debería ser un lugar “(…) por excelencia donde esta apertura al pensamiento crítico diera sentido a toda intervención didáctica.” (Kohan y Cerletti, 1996: 22)

Siguiendo a Kohan y Cerletti, ni la escuela ni la formación docente, al contrario de lo que se cree, son espacios neutrales, toda institución escolar involucra a sus docentes en un

mecanismo orientado a ciertas prácticas legitimadoras de valores y creencias dominantes. Por lo cual los profesores generalmente, se transforman en legitimadores oficiales de dichas prácticas, deviniendo gestores o administradores de los conocimientos que imparten. “Un desempeño de este tipo garantiza [o al menos intenta hacerlo] comportamientos predecibles, conductas organizables y controlables, prácticas estandarizables y jerarquizables [que apuntan a la homogeneidad], no solo en los estudiantes sino también en los profesores.” (Kohan y Cerletti, 1996: 22)

Siendo la filosofía un saber eminentemente crítico, es necesario poder, a partir de su enseñanza, inculcar en los estudiantes el germen de la duda y orientarlos hacia la emancipación creativa que enfatiza sus singularidades. Para ello es necesario que la filosofía dirija su ojo crítico hacia la práctica docente, tomando la enseñanza de la misma como problema filosófico. Esto implica poder comprender que no hay una única solución ni una única metodología de enseñanza que valga para todo tipo de grupo y para toda época histórica (Cerletti, 2008). Necesariamente esta cuestión lleva a la filosofía a la pregunta por ella misma. De este modo si entendemos que los problemas filosóficos están determinados y de cierta forma, solucionados a través de los grandes filósofos de la historia occidental, nuestra práctica docente se orientará a la trasmisión de todos esos conocimientos acabados, dejando la creatividad a un lado y orientando la enseñanza hacia la repetición de contenidos.

Si logramos dirigir una mirada reflexiva hacia nuestra práctica docente podremos comenzar a vislumbrar la complejidad que conlleva la enseñanza en general y la de la filosofía en particular. Kohan y Cerletti sostienen que hay dos grandes modos de entender la práctica docente:

“Frente a un docente *técnico administrador* [orientado a una tarea reproductiva que apunta a la repetición de contenidos], proponemos repensar y reestructurar la naturaleza del trabajo del profesor acentuando la importancia de considerarlo un intelectual transformador. (...) [que] sitúa al profesor como educador pensante y activo en relación con su práctica.” (Kohan y Cerletti, 1996: 27)

Aquel profesor que logre repensar y problematizar su práctica, podrá trascender la estipulación homogeneizante del sistema educativo tradicional y llevar adelante un proceso de enseñanza-aprendizaje orientado al cultivo del pensamiento y su aprendizaje como camino hacia la creatividad tanto individual como colectiva.

Comentarios finales

El aporte del quehacer filosófico frente a la problemática de la homogeneidad, puede ser tomando bajo un aspecto positivo, pero también bajo uno negativo.

Ya que si se considera a la filosofía bajo la mera forma reproductiva que orienta el aprendizaje solamente hacia la repetición de contenidos, no se genera una superación del problema de la homogeneidad sino, al contrario se enfatiza, ya que se está respondiendo a la metodología tradicional que la fomenta.

Ahora bien cuando podemos problematizar nuestra práctica docente y problematizar la enseñanza de la filosofía en particular, teniendo en cuenta que uno de los aspectos esenciales de la misma es la crítica radical, nos encaminamos hacia la comprensión de un modo o modos distintos de enseñar, que pongan el acento en el proceso de enseñanza-aprendizaje como un camino para aprender a pensar y así poder llegar a la creatividad singular y colectiva que enfatiza la diversidad en el aula volviéndola igual en sus diferencias.

BIBLIOGRAFÍA:

Boggino, N. (2010). “Los problemas del aprendizaje no existen”. Rosario-Santa Fe: Hommo Sapiens.

Caruso, M; Dussel, I. (2003). “La invención del aula. Una genealogía de las formas de enseñar”. Buenos Aires: Santillana, pp. 13-21.

Cerletti, A. (2008). “La enseñanza de la filosofía como problema filosófico”. Buenos Aires: Libros del Zorzal.

Cerletti, A; Kohan, W. (1996). “La filosofía en la escuela, caminos para pensar su sentido”. Buenos Aires: Oficina de Publicaciones del CBC.

Terigi, F. (2010) “Las cronologías de aprendizaje: un concepto para pensar las trayectorias escolares”. Jornadas de apertura ciclo lectivo 2010. Cine Don Bosco, Santa Rosa, La Pampa.

Terigi, F. “El saber pedagógico frente a la crisis de la monocromía” en Educar: saberes alterados. Buenos Aires: Del estante.

Breve diagnóstico de Putnam sobre la situación actual de la Filosofía

Laura Balvanera Di Santo

UNT

Hilary Putnam es un destacado filósofo del siglo XX. Quienes siguieron el itinerario de su pensamiento le atribuyen el mérito de haber marcado la agenda temática de la reflexión filosófica actual. Su aporte más decisivo al debate de ideas contemporáneo es su crítica radical a determinadas concepciones del realismo y su propuesta de un realismo alternativo al que ha ido definiendo y caracterizado de distintas maneras. Este debate sobre el realismo, más allá de ser una cuestión epistemológica, resulta de especial relevancia puesto que permite relacionar diversas áreas y relacionar nociones como racionalidad, relativismo, formas de vida, pluralismo, entre otras, que se vinculan con la praxis concreta de los individuos.

En *Cómo Renovar la Filosofía (1992)* expresa la convicción de que la reflexión filosófica contemporánea se encuentra en un estado de parálisis dadas las consecuencias devastadoras del cientificismo y el relativismo en la filosofía, a tal punto que es necesario emprender su renovación. Por esta razón, ofrece un diagnóstico de las enfermedades que la aquejan y propone la senda que debería seguir para recuperar su sano desarrollo. El objetivo de este trabajo es explorar este diagnóstico putniano y aproximarnos a su realismo pragmático como una propuesta alternativa para devolver a la reflexión su movimiento vital.

Cientificismo

Putnam ofrece un diagnóstico de la situación actual de nuestra disciplina en el cual señala que la reflexión filosófica se encuentra paralizada entre la *Escila* del cientificismo y la *Caribdis* del relativismo. Ambas tendencias proporcionan dos explicaciones de la relación entre el lenguaje y el mundo de gran repercusión en el debate sobre el realismo contemporáneo, pero cuyos efectos son devastadores. Y ello porque, el cientificismo pregona una racionalidad absoluta y el relativismo niega toda normatividad sobre nuestros juicios sobre el mundo. Esto produce un bloqueo en el desarrollo de la reflexión filosófica, debilitando el papel de la filosofía.

Según Putnam, el cientificismo es una concepción que postula la tesis de que sólo la ciencia describe el mundo tal como es, independiente de cualquier perspectiva.¹⁸⁷ De tal modo que, toda explicación sobre el mundo está en función de los cánones científicos de la objetividad, de modo que todo discurso que no responda a esta exigencia carece de significado cognitivo. Para comprender mejor esta tendencia filosófica podemos valernos de una definición dada por Wellmuth, compatible con la comprensión putneana de cientificismo: la creencia de que la ciencia -en el sentido moderno del término- y el método científico descrito por los filósofos modernos, ofrecen los únicos medios naturales confiables para adquirir el conocimiento que pueda estar disponible acerca de lo que es real.¹⁸⁸ Además, incorpora rasgos del realismo metafísico, tales como la noción de verdad como correspondencia, la creencia en que el mundo consiste en una totalidad de objetos independientes de la mente y la convicción de que es posible obtener una descripción neutral y objetiva de la realidad, entre otras.

Ahora bien, Putnam sostiene que las exigencias que impone este punto de vista han bloqueado el desarrollo de la investigación de algunos filósofos, por ejemplo, aquellos que se dedicaron al problema de la inteligencia artificial, al pretender explicar nociones del tipo semánticas o intencionales, involucradas en la inteligencia humana, mediante términos *puramente científicos* se han topado con la cuestión de la complejidad del lenguaje humano y sus usos. Éstos estaban convencidos de que, sólo en base a la informática moderna se explica la relación entre el lenguaje y el mundo, o sea, limitaban sus investigaciones al programa reduccionista del cientificismo.¹⁸⁹

La influencia del cientificismo se observa también en el campo de la filosofía analítica, afectando directamente a la concepción acerca de la *práctica de la filosofía*. Señala Putnam al respecto:

La filosofía analítica está cada vez más dominada por la idea de que la ciencia y sólo la ciencia describe el mundo tal como es independiente de la perspectiva. Es cierto que hay importantes personalidades en este tipo de filosofía que se oponen a tal cientificismo [...] pero la idea de que la ciencia hace imposible el quehacer filosófico independiente está muy arraigada, [tanto] que incluso destacados pensadores han llegado a afirmar que lo único que puede hacer ya la filosofía es tratar de prever cómo serán al final las supuestas soluciones científicas de todos los problemas metafísicos [...] ¹⁹⁰

Vemos entonces que predomina la idea de que la ciencia hace imposible la práctica de la filosofía de modo independiente. Pues ésta se reduciría a especular sobre el progreso de la ciencia, o bien a intentar prever cómo serían las soluciones científicas de los problemas metafísicos. La filosofía queda así subordinada a la ciencia de turno, y pareciera reducirse a una disciplina auxiliar. La tendencia analítica puso gran empeño en reprimir sus diferencias respecto de la ciencia para no parecer una disciplina humanista, sino algo así como una reinscripción de la ciencia o una explicación del conocimiento científico.¹⁹¹

187- Hilary Putnam, Como renovar la Filosofía, España, Ediciones Cátedra, 1994, p. 28.

188- Wellmuth John, THE NATURE AND ORIGINS OF SCIENTISM, Milwaukee, Marquette University Press, 1944, pp. 1-2

189- Putnam Hilary, Cómo renovar..., Op. Cit. p. 51

190- *Ibid.*, pp. 27-28

191- Putnam Hilary, REALISM AND REASON, Cambridge, Ed. Cambridge University Press, 1983, pp. 179-181.

La Concepción absoluta del mundo y la dicotomía hecho-valor

La concepción absoluta del mundo postulada por Bernard Williams, ilustra claramente, la objetividad a la que aspira el proyecto científicista. Ésta visión concibe que la ciencia, guiada por lo que las cosas son realmente, convergería a lo largo del tiempo en un plano ideal, y eso la distingue de otros conocimientos. Sostiene Williams:

La idea básica de distinción entre lo científico y lo ético, expresada en términos de convergencia es muy sencilla. En una investigación científica, habría idealmente convergencia hacia una respuesta, donde la mejor explicación de la convergencia supone la idea de que la respuesta representa cómo son las cosas; en el campo de lo ético, al menos a un nivel alto de generalidad, no existe tal esperanza coherente [...] La noción de concepción absoluta del mundo puede servir para hacer efectiva una distinción entre el mundo tal como es, independiente de nuestra experiencia y el mundo tal como nos parece a nosotros; la concepción absoluta será, en consecuencia, una concepción del mundo a la que podría llegar cualquier investigador [...] ¹⁹²

Dicho esto, nos interesa destacar varios puntos; en primer lugar, que Williams considera que la ciencia se diferencia de otros conocimientos porque la convergencia de la investigación ha sido guiada por cómo las cosas son realmente. En segundo lugar, la convicción de que es posible una reflexión sobre el mundo independiente de nuestra experiencia al seleccionar entre nuestras características de nuestras imágenes del mundo las que representan el mundo con mayor independencia de nuestra perspectiva y experiencia en general.¹⁹³ Sin embargo, según este autor, negar que algo pertenezca a la concepción del mundo no equivale necesariamente a negar que sea verdadero que la planta sea verde y, a la vez tenemos este conocimiento. Antes bien, lo que niega es que sea un conocimiento de cómo son las cosas realmente, o sea, independientes de la perspectiva.

La tercera cuestión y la más relevante para destacar, es la fuerte convicción de que la ciencia convergería en un plano ideal a esta concepción absoluta del mundo, guiada por lo que las cosas son realmente. A tal punto que ésta sería la responsable de ir descartando gradualmente los conocimientos que se aproximan más a nuestra experiencia y al mundo tal como nos parece a nosotros, como la ética por ejemplo. Se observa, en consecuencia, cómo se ha expulsado el *campo de la experiencia* de las incumbencias de la investigación científica y filosófica (pues su actividad estaría tutelada por la ciencia de turno), cómo se erradicó a las cuestiones referidas a la ética y a los valores que guían las acciones efectivas de los hombres y a otras áreas del conocimiento relacionadas con nuestra experiencia, que se agrupan bajo el título de ciencias humanas.

Asimismo, Putnam considera que la distinción dicotómica hecho/valor, (juicios de hecho/ juicio de valor) ha tenido consecuencias devastadoras sobre nuestro pensamiento, especialmente sobre el razonamiento ético y la descripción del mundo, impidiéndonos ver cómo se entrelazan lo evaluativo y lo descriptivo y, en consecuencia, bloqueando el camino de la investigación.¹⁹⁴ En “La Ciencia y algunos Filósofos” sostiene que los positivistas

192- Williams Bernard, *ETHICS AND THE LIMITS OF PHILOSOPHY*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, pp. 136-139.

193- Esta última idea, se edifica, tal como señala Putnam, en la aceptación por parte de Williams, de la distinción cartesiana entre cualidades primarias (extensión y en la física actual, la masa, la carga, etc.) y cualidades secundarias (calor, color verde). De ahí que, lo que se comprende por descripción o concepción absoluta del mundo solamente se pueda obtener utilizando términos aplicados a las cualidades primarias, ya que sólo esta descripción nos muestra el mundo tal cual es independiente de nuestra experiencia.

194- Putnam Hilary, “La Ciencia y Algunos Filósofos”, Lima, Rev. Solar, N°3, 2008, pp. 174

lógicos fueron quienes insistieron en que las proposiciones éticas sólo aparentan ser legítimas ya que en realidad carecen de valor de verdad, y están fuera de la esfera de la argumentación racional.¹⁹⁵ A tal punto que se establece una distinción tajante entre *juicios de hecho* y *juicios de valor*, tanto en la ciencia como otras áreas del conocimiento. Esta comprensión deviene de una versión exagerada de la idea de Hume, de que un juicio trata de relaciones de ideas o bien de cuestiones de hecho; a partir de tal interpretación, los juicios éticos no son enunciados de hecho, sino “expresiones de sentimiento o imperativos que no pueden ser racionalmente justificados y que simplemente reflejan el estado volitivo del hablante”.¹⁹⁶ Años más tarde, Carnap, en *La unidad de la Ciencia* señala que: “todos los enunciados que pertenecen a la metafísica, a la ética normativa y a la epistemología tienen ese defecto, son de hecho no verificables y por lo tanto, no científicos.”¹⁹⁷ En base a ésta premisa los positivistas lógicos han expulsado la ética del dominio del conocimiento.¹⁹⁸

Relativismo y Realismo pragmático

Del mismo modo que el científicismo, en el extremo opuesto, el relativismo ha detenido el curso de la reflexión filosófica. A Putnam le interesa enfatizar que negar la posibilidad de obtener una objetividad al estilo del ojo de dios no implica negar toda objetividad y correr a los brazos del relativismo. Si para explicar la relación entre el lenguaje y el mundo, desde el científicismo se afirmaba que, hay *una* sola descripción correcta de la realidad y que la ofrece la Ciencia, desde el relativismo se concibe que todas nuestras descripciones de la realidad son correctas e igualmente buenas, echando por el suelo la normatividad de nuestros juicios y teorías sobre el mundo.

Las consecuencias prácticas del relativismo afectan de modo directo a la vida de las personas, y sus manifestaciones más punzantes se producen a diario en campos como la ética, la cultura o la religión.¹⁹⁹ Dado este panorama, el realismo pragmático de Putnam representa un esfuerzo por lograr una concepción del realismo que no caiga en un realismo metafísico-cientista, ni un relativismo del tipo todo vale, alternativas dicotómicas que al atender a la cuestión del realismo dentro del debate contemporáneo bloquean el camino de la reflexión e investigación filosofía. Por esto, el realismo que propone, lejos de concebir una racionalidad absoluta, sostiene una concepción de la racionalidad pluralista y una objetividad permeada por nuestros intereses y valores y, además, defiende cierta verdad parcial del relativismo, que no tiene ninguna de las implicaciones del relativismo del tipo “no existe ninguna verdad que descubrir o verdadero no es más que un nombre para aquello en lo que un grupo de gente puede estar de acuerdo”.²⁰⁰

En el prólogo de *Mil Caras del Realismo*, Putnam presenta al Realismo Pragmático (o interno)²⁰¹ como una *actitud* que, en vez de buscar un principio metafísico que nos diga qué conceptos describen la realidad en sí misma y cuáles son proyecciones humanas, tome en serio los conceptos, las acciones y formas de vida con las que ellos están enlazados y que encontramos indispensables en nuestra vida práctica y teórica. El núcleo esta posición es la tesis de la relatividad conceptual, que implica lo siguiente: “El realismo [...] es la

195- *Ibid.*, p. 173

196-*Ibid.*, p. 177

197- Carnap Rudolf, *THE UNITY OF SCIENCE*, Londres, K. Paul, Trench, Trubner & Co.,1934, pp. 26-77

198- Putnam Hilary, “La ciencia y algunos...”, *op. cit.*, 178

199-Quintana Paz Ángel, “Relativismos: una taxonomía.” Madrid, VIII Congreso de católicos y Vida Pública: El desafío de ser hombre. Fundación Universitaria San Pablo-CEU, 2006, pp. 169-182.

200- Putnam, *Mil Caras del Realismo*, Barcelona, Ed. Paidós,1994, p.11

201- Putnam aclara que al “Realismo Interno” debería haberlo denominado “Realismo Pragmático”.

perspectiva que toma nuestro esquema del sentido común familiar, tanto como nuestros esquemas científicos, artísticos y otros, en sentido literal, sin ayudarse de la noción de cosa en sí misma.²⁰²

Lo que se comprende por realismo es la *perspectiva* que adopta cada esquema conceptual, sea el esquema científico, artístico o del sentido común. De aquí se desprende la posibilidad de concebir versiones plurales del mundo en función al esquema conceptual predominante. Así pues, todo conocimiento presupone un esquema conceptual, que toma una perspectiva por él determinada. Por esta razón, no es posible obtener una descripción del mundo en sí mismo, neutral e independiente de la perspectiva del sujeto de conocimiento, tal como pretendía el cientificismo, pues, sólo tenemos versiones que responden a los distintos marcos conceptuales. No existe un punto de vista al estilo del ojo de dios, sino perspectivas que reflejan intereses a los que se encuentran subordinados las teorías o marcos descriptivos de las personas. De ahí que Putnam, insiste en reivindicar el realismo del sentido común, esto es, el realismo que emerge del mundo de nuestra experiencia cotidiana, que le permite al hombre, conducirse en su vida diaria con seguridad y con asertabilidad en su praxis.

Objetividad, Hechos y Valores

Desde el realismo pragmático no se conciben conocimientos que no estén constituidos en alguna medida por los conceptos y lenguajes que utilizamos para describir el mundo. Sin embargo, de aquí no se desprende que todas las versiones del mundo y las preferencias, sean tan buenas y razonables como otras. Por el contrario, podemos afirmar que hay versiones mejores y dilucidarlas de modo racional, pero no en base a una teoría de la verdad como correspondencia de la mente con un estado de cosas independiente de ella, tal como postulaba el realismo científico, sino más bien, apelando una noción de verdad que dependa de nuestros criterios de aceptabilidad racional y presuponga nuestros valores.²⁰³ Así pues, a Putnam le preocupa encontrar un criterio para justificar nuestros juicios o preferencias que no sea subjetivo o relativo a una cultura, clase social o comunidad, pero que tampoco responda a condiciones universales y absolutas.²⁰⁴ De ahí que, postula la tesis de la aceptabilidad racional idealizada:

Lo que hace que un enunciado [...] una teoría o esquema conceptual sea racionalmente aceptable es, en buena parte, su coherencia y ajuste, la coherencia de las creencias teóricas - o menos experienciales- entre sí y con las creencias más experienciales; también la coherencia de las creencias experienciales con las teóricas. Según la teoría que voy a desarrollar, nuestras concepciones de coherencia y aceptabilidad están profundamente entretejidas con nuestra psicología. Dependen de nuestra biología y de nuestra cultura y no están, en absoluto, libre de valores. Pero son nuestras concepciones, y lo son de algo real. Definen un tipo de objetividad, *objetividad para nosotros*, si bien esta no es la objetividad metafísica del punto de vista del ojo de dios. Objetividad y racionalidad humana es lo que tenemos, y tener esto es mejor que no tener nada.²⁰⁵

202-Ibid., 61

203-Villalba Marisa, "Las relaciones entre Verdad y Racionalidad según Putnam". Revista Observaciones Filosóficas. 2008, N° 7, p. 20

204-Gómez Graciela, "La Lucha interna del Realismo de Putnam", Tucumán, Rev. Estudios de Epistemología, Instituto de Epistemología, Facultad de Filosofía y Letras, UNT, 2002, Vol. III, p. 162.

205- Putnam Hilary, Razón, Verdad e Historia, Madrid, Ed. Tecnos, 1988, p. 64.

En otras palabras, la aceptabilidad racional idealizada implica una especie de coherencia ideal de nuestras creencias entre sí y con nuestras experiencias, es decir, cómo esas experiencias son representadas en nuestro sistema de creencias; el criterio es interior al esquema conceptual. De este modo, hay una relación estrecha entre la noción de verdad y la racionalidad, pues el único criterio para decidir lo que constituye un hecho es aceptar que es racional. En esta somera aproximación a la concepción de verdad podemos ver que el autor nos propone abandonar la noción de la verdad como correspondencia, sugiriéndonos en cambio, hacer hincapié en cómo nuestras teorías, que dependen de nuestra praxis concreta, están relacionadas con los criterios que utilizamos para juzgar. Pues objetividad y *racionalidad humana* es lo que tenemos.

Del mismo modo que debemos abandonar la pretensión de una objetividad absoluta, debemos abandonar la falsa creencia cientificista de que la ciencia está libre de valores, pues, la ciencia presupone valores tanto como experiencias y convenciones: “Una vez que dejemos de pensar sobre el valor como sinónimo de ética, es completamente claro que la ciencia sí presupone valores [...]”²⁰⁶ En realidad, tal como advirtieron los pragmatistas clásicos, el valor y la normatividad penetran *toda* experiencia. Hechos y valores están imbricados en cada área del discurso, desde la ciencia hasta el discurso cotidiano. Nuestro mundo no se descompone claramente en hechos y valores, “vivimos en un enredado mundo humano en el cual ver la realidad con todos sus matices [...] y hacer juicios de valor adecuados, simplemente no son capacidades separables.”²⁰⁷

El punto de vista del agente

Ahora bien, lo que es erróneo en las perspectivas relativistas, señala Putnam, es que no se corresponden para nada a cómo pensamos y a cómo seguiremos pensando. Estas últimas palabras conforman el espíritu del pragmatismo:

El corazón del pragmatismo -pragmatismo de James y Dewey- estaba en la insistencia de la supremacía del punto de vista del agente. [Esto implica la siguiente actitud en la práctica filosófica:] si creemos que debemos adoptar un punto de vista, usar un cierto sistema conceptual [en lugar de pretender lograr una concepción acerca de *cómo son las cosas independientemente de la perspectiva*, visión que] conduce a degradar la noción de creencia, aquello sobre lo cual una persona está preparada para actuar, y conduce a caer en la ficción de que hay un punto de vista del ojo de dios que podemos imaginar útilmente. Nuestras vidas muestran que creemos que hay creencias más o menos garantizadas sobre las contingencias políticas, sobre las interpretaciones históricas, etc.²⁰⁸

Nuestras creencias conforman el suelo firme donde edificamos nuestras formas de vida. Así pues, junto a James -nos indica Putnam- sostenemos que una vez que hemos abandonado esta imagen dualista del mundo, que distingue entre cómo *las cosas son realmente* y cómo *las cosas nos aparecen*, estamos obligados a reconocer que la pregunta acerca de ¿qué parte de la telaraña de nuestras creencias refleja el mundo en sí y qué parte constituye nuestra contribución conceptual, no tiene más sentido la pregunta: anda un hombre más esencialmente con su pierna izquierda o con su pierna derecha? El rastro de la serpiente humana está por todas partes.²⁰⁹ Por esta razón, Putnam considera que debemos adoptar el punto de vista del

206- Putnam Hilary, “La ciencia y algunos...”, op. cit., p.181

207- Putnam Hilary, Razón, Verdad ...,op. cit., p.11

208- Putnam Hilary, Mil Caras..., op.cit.,p.137

209-Ibíd., p.148

agente y reconocer que todas las creencias que encontramos indispensables para la vida, exigen ser tratadas como aserciones que son verdaderas o falsas. Esto no implica caer en un realismo metafísico respecto de nuestras propias creencias, tampoco abandonar nuestro pluralismo o falibilismo.

Los hechos y los valores son nuestras construcciones y satisfacen necesidades reales. Las imágenes morales son creaciones, pero esto no implica que las afirmaciones que hagamos, usando el lenguaje de una u otra de tales imágenes, no puedan ser correctas o equivocadas. Distinguimos entre valores y versiones mejores y peores, *porque hay necesidades humanas reales*, que no son meros deseos.

Con todo, la intención primordial del realismo pragmático, no es ofrecer soluciones a los problemas del conocimiento, sino reemplazar la búsqueda de principios absolutos por la *actitud filosófica* de tomar en serio los conceptos, las acciones y formas de vida con las que esos ellos están enlazados y que encontramos indispensables en nuestra vida práctica y teórica.

Consideraciones Finales

A mi juicio Putnam ofrece un acertado diagnóstico de la situación actual de la filosofía que nos permite apreciar que las preocupaciones más relevantes de estos tiempos giran en torno al relativismo y la racionalidad. Si bien el examen que realiza sobre el relativismo, a diferencia del cientificismo, resulta un tanto precipitado, permite poner en claro que ambas tendencias filosóficas constituyen los polos de una dicotomía que bloquea el desarrollo de la investigación. Por estos motivos, su mérito más destacado reside proponer, postular una posición intermedia, que no sucumba en el relativismo, ni en el cientificismo, lejos del nihilismo extremo y la racionalidad absoluta. Esta postura equilibrada, a la que denomina *Realismo pragmático*, pretende recuperar el punto de vista del sujeto, sin perder de vista la objetividad, pero nuestra objetividad humana.

Coincido con Putnam en que, considerando que nuestras creencias pueden clasificarse en mejores y peores, y puesto que éstas predisponen nuestras acciones, la filosofía debe orientar su tarea a la praxis concreta de los individuos y sus necesidades reales. Por esta senda debe conducirse, porque las versiones que tenemos acerca del mundo se conectan con nuestras necesidades reales, con nuestras formas efectivas de vida. Tal como advirtieron los pensadores pragmatistas: nuestras teorías y las prácticas concretas están íntimamente ligadas. En consecuencia, este panorama nos compromete a abrir debates sobre el realismo, la racionalidad, la objetividad, la interrelación entre hechos y valores, entre otras, para devolverle a la reflexión filosófica su sano y posteriormente revisar su papel en compromiso con nuestras necesidades reales.

BIBLIOGRAFÍA

Putnam Hilary, *Cómo renovar la filosofía*, Ediciones Cátedra, España, 1994.

Putnam Hilary, *Mil Caras del Realismo*, Ed. Paidós, ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1994.

Putnam Hilary, *Razón, Verdad e Historia*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988.

Putnam Hilary, “La Ciencia y Algunos Filósofos”, *Rev. Solar*, N°3, Pag. 171-187, Lima, 2008.

Putnam Hilary, “La Objetividad y la distinción Ciencia/ Ética”. *Revista Diánoia*, N°34, 1988.

Rosales Rodríguez Amán, “Ciencia y Cientificismo según Putnam”, *Rev. Filosofía Universidad de Costa Rica*, Vol. XL (101), 13-25, Costa Rica, 2002.

Villalba Marisa, “Las relaciones entre Verdad y Racionalidad según Putnam”. *Revista Observaciones Filosóficas*. N° 7, 2008

Williams Bernard, *Ethics and the Limits of Philosophy*, Harvard University Press, Cambridge, 1985.

Comunicación, Poder y Confianza. Hacia una ética económico-política de los medios: sistema de corresponsabilidades.

Inti Díaz Morán. (Estudiante de Lic. En Filosofía)

UNSE

Introducción.

El problema que se constituye en relación a la información y al rol que ocupan los medios masivos de comunicación en la actualidad es un entramado de relaciones complejas. Digo esto por los distintos y diferentes actores intervinientes: la sociedad; el sector empresarial; las asociaciones civiles y diversas organizaciones sociales; el Estado en sus instancias nacional, provincial, municipal. El abordaje para buscar una solución al conflicto que surge de esta red de relaciones es tratado bajo diversos enfoques desde distintas disciplinas, pero en el caso de la filosofía el aporte fundamental que puede hacer es, sin duda, desde la ética, y más precisamente desde una ética aplicada. En ese sentido, lo que me interesa en este trabajo es tratar de dar una mayor claridad sobre el conflicto que representan los medios de comunicación en tanto actúan como empresas – en algunos casos son grupos empresarios multinacionales—constituidas como un *cuarto poder* y en la medida en que cumplen un rol relevante dentro del campo político.

En la actualidad de nuestro país el conflicto es evidente. A mi entender, la práctica de los medios y su relación con la población, han puesto en jaque un punto importante de la fundamentación de la ética discursiva. No quiero decir que desde las empresas comunicacionales no se considere a sus espectadores (oyentes, lectores) como interlocutores válidos; sino que me refiero puntualmente a que a la hora de transmitir información no se cumplen estrictamente las pretensiones de validez del habla en lo referido a la veracidad, la verdad y también la rectitud.

Cuando se le pide al comunicador social que, en tanto realiza su actividad en el marco de una organización que posibilita la llegada de la información a las personas, mantenga las cuatro pretensiones habermasianas²¹⁰ de validez del habla, debe tenerse en cuenta que éste informa desde la posición de la empresa mediática –dirigida, la mayoría de veces, por un grupo económico- que tienen sus propios intereses. Es decir, lo que se cuestiona es la

210- En relación a CORTINA, A. (1995) “Ética discursiva en el ámbito de la información”, en BONETE PERALES, E (coord.) en *Ética de la información y deontologías del periodismo*. Madrid: Tecnos. Pp 149 y 150.

fiabilidad de la información: ¿cuántas veces no nos sucede que, obviando el “problema de las fuentes”, leemos dos noticias distintas sobre un mismo acontecimiento? o ¿son los medios los que “interpretan” de distinta manera al hecho y de ahí que su relato sea distinto? Justamente, cuando falla la veracidad, a los medios se les denomina manipuladores. Aquí entonces, estamos refiriéndonos a una cuestión de la verdad del hecho: las personas, que indudablemente no presencian lo que ocurre, toman conocimiento de la información *necesariamente* por la mediación de un programa de televisión, de radio, o de un diario (o internet); en ese sentido, lo que la gente sabe cómo verdadero es lo que recibe; de modo que la exigencia ética nos dice que la información debe ser bien contrastada. Sin embargo, no existe el interés por la veracidad de la información, hay manipulación, no se respetan las normas morales establecidas y los medios no se comportan de forma justa.

Es necesaria, desde mi punto de vista, una ética que se aplique al sentido de la función informativa considerando como central el papel de la *empresa informativa* (organización que hace posible el proceso) y del profesional cuya función es la de informar. Además hay que tener en cuenta a todos los afectados – la población- y al Estado. De esta manera apuntar a una ética política que asegure las condiciones para la libertad comunicacional y económica, respetando la democracia y su ejercicio.

Comunicación: información y empresa.

La empresa informativa, entiende Jesús Conill, es un proyecto humano que, en la medida en que es medio de comunicación, tiene un quehacer moral en el que se producen bienes y servicios; de lo cual se desprende la noción de que se logran ciertos beneficios y en ese sentido se abre un mercado, donde la empresa se dedica a la compra venta de la información. ¿Y qué es entonces la información? La principal mercancía del mercado *mundial* de noticias.²¹¹ Esta empresa de comunicación debe cumplir las mismas funciones que cualquier otra empresa: ser competitiva, ofrecer un producto de calidad, generar un sistema de beneficios, asegurar su permanencia, etc. En este sentido, la empresa es entendida como una organización económica que responde a esos retos; pero por otro lado, la empresa también es una institución social, de manera que hay que prestar atención a los valores de las personas que la integran tanto como a los valores de los destinatarios de su actividad. De esta manera se inserta, en el marco de la empresa, el concepto de responsabilidad social²¹² tanto a nivel personal como a nivel corporativo y para con la comunidad.

Los sujetos que participan del proceso informativo son: a) la *empresa informativa* como la organización que hace posible el proceso y el contexto socioeconómico y político; b) el *profesional* o el periodista como sujeto calificado para informar; c) la *sociedad* como el sujeto universal que representa a todos los afectados, es decir, el público. Ahora bien, lo que hace que el proceso funcione es la confianza; de forma tal que, como opina Domingo García Marzá, una ética de la empresa informativa debe aclarar y justificar los presupuestos de esa confianza.²¹³ El conflicto que genera la desconfianza e introduce trabas en el desarrollo del

211- En relación a CONILL, J. (2004) “Economía ética de los medios de comunicación”, en CONILL Y GOZÁLVEZ (coordinadores) en *Ética de los medios*. Barcelona: Gedisa. p.148 y 149.

212- Usualmente se considera al concepto de “responsabilidad social empresarial” (RSE) como un concepto “en desarrollo”. De todas maneras, aquí lo entendemos en el sentido en que “Las Empresas deben asumir su responsabilidad por los impactos que sus actividades tienen en la sociedad y el ambiente, las cuales deben:–Ser consistentes con los intereses de la sociedad y el desarrollo sostenible,- Estar basadas en el cuidado ético y el cumplimiento de las leyes aplicables, y-Estar integradas en las actividades cotidianas de la organización”. (ISO: International Organization for Standardization)

213- GARCÍA MARZÁ, D. (2008) “Confianza y Poder: la responsabilidad moral de las empresas de comunica-

proceso informativo es producto de un desequilibrio que se da entre el poder de las empresas y su responsabilidad social. Todo deriva en una pérdida de credibilidad, de legitimidad y por lo tanto del sentido, de las metas y los fines de los medios comunicacionales.

Supongamos que existe un contrato moral entre la empresa y la sociedad, entendido como un juego recíproco de expectativas, como base ética la confianza. Esto se constituye como un principio crítico que no explicita lo que ocurre en la realidad en la relación empresa/sociedad – empresa/personas afectadas- sino que dice cómo debería ser la validez moral del acuerdo conforme a nuestros valores, a la libertad, y basado en el consentimiento de todos los afectados. Una crítica ética de la comunicación y de las empresas comunicacionales no puede mantenerse en estos límites, las exigencias implican ir más allá. Es decir, la sociedad espera que la empresa cumpla su parte del contrato: que cumpla las leyes positivas, y garantice el derecho a la información y los demás derechos relacionados. Lo cierto es que el derecho no es suficiente para cubrir la amplitud de la responsabilidad social y moral de los medios; hay medios que se escapan a la regulación jurídica e incluso dentro de la misma se comportan inmoralmente. Se presentan vacíos legales y jurídicos. Frente a esto es necesario moralizar la actividad, lo cual exige una reflexión profunda para definir el sentido de la actividad informativa conjugando los conceptos de poder y responsabilidad, teniendo en cuenta que el derecho está delimitado por el Estado pero que la actividad informativa tiene una dimensión globalizada.

SI las personas dejan de creer en los medios de comunicación, esto significa para las empresas perder reputación y prestigio. Por lo tanto las expectativas de dar confianza se vuelven exigencias morales, lo cual obliga a entrar en el juego del reconocimiento recíproco en términos de autonomía y dignidad de los afectados. “De hecho, todos conocemos casos de empresas periodísticas que aun obteniendo grandes beneficios y respetando las leyes sólo generan recelos y desconfianza por parte del público, debido por ejemplo a su vinculación a determinados poderes políticos o grupos económicos”.²¹⁴ La confianza queda garantizada sólo si este juego recíproco se cumple, es decir se espera que esta red de derechos y obligaciones se cumpla. García Marzá se refiere a un contrato moral y no a un contrato social ya que interpreta que no se trata sólo de la facticidad de los intereses en juego sino de una idea regulativa que responda al hecho de la libertad y de la autonomía, al estilo ético kantiano.

Es decir, la ética comunicativa no puede más que explicar cómo deberían funcionar los medios con relación al carácter social de la información y a la finalidad de su actividad. Expresa ideales y aspiraciones, tal como lo formula la declaración de la Unesco en 1983 “Principios internacionales de la ética profesional del periodismo”. Se aspira a una ética comunicativa que defina la responsabilidad moral de las empresas comunicacionales de acuerdo a su poder de influencia, en tanto *sobredetermina* la voluntad individual de las personas, pero más aun en cuanto orientan – y muchas veces condicionan- la voluntad colectiva. Por ello, si por democracia entendemos pluralismo político, libertad y consenso, la información veraz es un requisito indispensable para formar una opinión pública crítica.

Democracia y comunicación.

Según mi planteo, y de acuerdo a lo establecido, se da un desconocimiento del sentido de la responsabilidad social empresarial -común en el sistema capitalista del campo político y económico-; de modo que la mercancía específica de las empresas comunicacionales

ción.” en CORTINA, A. (coord.) en Construir confianza. Madrid: Tecnos. p. 195.

214- GARCÍA MARZÁ, D. (2008) Op. Cit. p.202.

vendría a ser la información. Sin embargo, ésta no puede ser considerada meramente como un bien económico, ya que tiene una implicancia que es social y política. Por ello se habla de un doble carácter de los medios: son a la vez un bien económico y bien socio-cultural; es decir, se trata, más allá de la dirección privada de la organización comunicacional, de un bien público. Con lo cual parece, ya de entrada, darse cierta tensión entre las expectativas privadas que van detrás del interés económico y la función social que representa la información y su divulgación. Al respecto, Jesús Conill habla de una “economía política ética de los medios”; porque analizar este problema en términos de eficiencia económica sin considerar la finalidad política y social sería insuficiente. Es decir, es un intento de análisis crítico de “las bases económicas de la comunicación pública, de modo que pasen a primer plano aspectos como la acumulación de poder, la responsabilidad empresarial y la acción estratégica.”²¹⁵

Este modo de articular integrando de forma interdisciplinar tres áreas que, a primera vista, parecen ajenas entre sí, representa otra manera de tomar conciencia de la complejidad que significa estudiar cómo se da la combinación del capital financiero con el capital social y el capital cultural. Es un planteo teórico que se puede dar una vez que se comprende que los medios de comunicación constituyen realmente un poder independiente del Estado (uno de los “poderes salvajes”). Esta tematización ética apunta a buscar, de alguna manera, el modo de hacer frente a la creciente economización de la información

El objetivo a plantearse para la ética es entonces analizar las instituciones estatales que hacen posible las políticas de la comunicación y las herramientas con la que cuenta el Estado para regular correctamente la instrumentalización de los medios por la economía-política. Además, hay que destacar que en los medios está implicada la dimensión ideológica: la difusión de todo tipo de ideas. Si bien el sentido de los medios en las democracias actuales implica la apertura a espacios públicos de diálogo y consenso, también es cierto que existen empresas mediáticas multinacionales que concentran muchísimo poder y que, en la mayoría de los casos, poco les importan los valores democráticos.

Si decimos que el papel que viene a cumplir la ética en los medios es el de reflejar la relevancia que tienen en la sociedad (como infraestructura de la opinión pública, y como factor de socialización y de poder) y el rol de las empresas mediáticas, estamos hablando de un sistema de corresponsabilidades: el dueño de la empresa (o CEO del grupo empresarial) como el propietario y gestor de la organización; el profesional que crea el producto “información”; y la ciudadanía como consumidor final. Es decir, está implicado el concepto de responsabilidad social, que también involucra a otras instituciones sociales como el mercado y el Estado, en tanto tienen que ver con la complejidad de la realidad y el hacerse cargo de atender las consecuencias y el impacto generado.

Se da, sin embargo, un panorama poco alentador. Los medios de comunicación, como servicio público, derivan generalmente en oligopolios privados regidos por la lógica del beneficio, lo cual atiende a dos cuestiones: por un lado, el Estado fue cediendo de tal manera que el espacio público se volvió débil y susceptible; y por otro, existen grupos inescrupulosos que utilizan métodos antidemocráticos para la obtención de la mayoría de licencias de canales de aire y de la propiedad de la entidad encargada de producir el “papel prensa”, de esa manera excluyen y aniquilan todo tipo de iniciativa de competencia y construyen su hegemonía a costa de la sociedad civil.

215- CONILL, J. (2004) Op .cit. p.138.

Imaginemos la siguiente situación: yo, propietario de un grupo comunicacional importante, saco una noticia en la tapa del diario más antiguo y con mayor llegada a la sociedad, a primera hora del día; luego hago que en los programas que dependen de las diez estaciones radiales que tengo sigan hablando el mismo tema; al mediodía, en todos mis canales de televisión con sus respectivos programas, debates larguísima con especialistas incluidos sobre la misma noticia; y para el anochecer el tema está instalado en la sociedad. Este hecho se conoce hoy como “marcar la agenda” de las personas: todos están hablando de lo mismo, es el tema del día o de la semana. Por eso, históricamente, se habla de un cuarto poder en tanto representa el manejo de la opinión pública. Poder que es construido mediante la “creencia” (o “confianza”) y la persuasión, y que está permanentemente en conflicto con el poder político, de suerte que se instala así una lucha por los espacios de poder. El poder de los medios es ese: dominación (como el de los demás poderes); y a través de su mediación simbólica, integración o desintegración social.

Es por eso, que si se trata de fortalecer la democracia, o al menos, ampliar el pluralismo de voces e ideas y la libertad pública, el Estado debe intervenir en esta relación. La Unesco reconoce a los medios como un bien social, de ahí que le cabe al Estado por un lado garantizar este bien para sus ciudadanos; y por otro lado, junto a otras instancias nacionales e internacionales, ejercer un efectivo control de los medios de tal manera que cumplan realmente y correctamente su función social.

En realidad, hay que considerar que los estados nacionales son muchas veces víctimas del otro factor necesario: el mercado. El mercado mundial de comunicación está dominado por pocas empresas globales de medios que concentran todo el poder, impulsado por el motor del neoliberalismo salvaje. Entonces la opinión pública es controlada por los medios que simplemente no están al servicio de la ciudadanía sino que atienden a sus propios intereses. Por ello se habla de un imperialismo mediático que homogeniza la audiencia mundial, lo cual trae diversas consecuencias: consumismo, desigualdad, individualismo, despolitización y marginación de valores cívicos, etc.²¹⁶

Por ello, las megacorporaciones comunicacionales transforman la demanda pública de la información en una mercancía y entienden a la audiencia en general como el electorado; sin embargo lo que se ve en los medios no es la expresión de la voluntad de los pueblos. De esta manera, retomando la propuesta de J. Conill, junto a él nos preguntamos:

...por qué las sociedades democráticas permiten que los poderosos conglomerados comerciales de medios de comunicación pueden escapar al control democrático efectivo, por qué no se debate más a fondo sobre el poder de los medios y sus estructuras, por qué la sociedad permite que el poder de los medios y su concentración puedan desarrollarse casi sin traba...²¹⁷

Conclusión.

La situación real de los medios de comunicación pinta un panorama negativo en el contexto actual de globalización. Existe concentración empresarial, la publicidad como medio de financiación introduce intereses económicos ajenos a la función formativa de la información, hay casi una total centralización y uniformidad de la comunicación.

216- CONILL, J. (2004) Op .cit.147

217- CONILL, J. (2004) Op .cit. p.145.

La confianza se expresa en el hecho simple de la compra de un periódico o la elección de un canal de televisión o de una emisora radial. Los códigos éticos establecidos por las empresas no son suficientes, no pueden expresar el estado actual de la situación; por ello se requiere una toma de conciencia moral tanto a nivel empresarial como profesional que den cuenta de los valores y normas necesarias e imprescindibles para la actividad informativa, es decir cómo pueden implementarse ideas morales en el día a día de la comunicación. Esta es una instancia de ética aplicada, proponer y promover mecanismos para la recuperación de esa confianza social.

A la espera de una mejora de la situación en la actualidad, me parece fundamental empezar por plantear la necesaria intervención del Estado como garantía del proceso, a través de una legislación jurídica con normas claras, un mayor control parlamentario, como también profundizar en los mecanismos de participación política popular. Tal como sostiene García Marzá, se requiere una *democratización necesaria* en el proceso comunicacional de la información, a fin de que no ocurra que los medios estén demasiado identificados con partidos políticos o grandes grupos económicos y se desvinculen por completo de su responsabilidad social. Esto, sin confundir responsabilidad pública con estatal. Por eso en planteos actuales no se cuestiona si la intervención estatal es deseable, sino más bien si es posible, porque no es fácil aplicar las leyes a actividades que trascienden las fronteras de los países. En ese sentido la recuperación de la confianza pasa por mecanismos morales a la hora de la acción y el discurso.

También es necesaria la intervención del público, participando activamente. Un código ético es estéril e impotente si no se concretan políticas y estrategias desmonopolizadoras, como también si la población se muestra pasiva ante el avance de los grandes oligopolios mediáticos. Por ello hay que seguir trabajando en cómo hacer posibles estos mecanismos morales que van más allá de un contrato moral abstracto o de normas jurídicas; se trata más bien de confianza, de reconocimiento recíproco para lograr una sociedad realmente democrática basada en los principios éticos de autonomía y libertad.

BIBLIOGRAFÍA:

- CAMPS, V. (2004) “Opinión pública, libertad de expresión y derecho a la información” en CONILL y GOZÁLVEZ (coordinadores), en *Ética de los medios*. Barcelona: Gedisa.
- CONILL, J. (2004) “Economía ética de los medios de comunicación”, en CONILL Y GOZÁLVEZ (coordinadores) en *Ética de los medios*. Barcelona: Gedisa.
- CORTINA, A. (1995) “Ética discursiva en el ámbito de la información”, en BONETE PERALES. E (coord.) en *Ética de la información y deontologías del periodismo*. Madrid: Tecnos.
- GARCÍA MARZÁ, D. (2008) “Confianza y Poder: la responsabilidad moral de las empresas de comunicación.” en CORTINA, A. (coord.) en *Construir confianza*. Madrid: Tecnos.
- _ PICCO, E. (2012) *Medios, política y poder en Santiago del Estero: 1859-2012*.-1a ed.- Santiago del Estero: el autor.

Hacia una ética intersubjetiva basada en la posibilidad. A la luz de Duns Escoto

Gloria Silvana Elías

UNJU-CONICET

Introducción

El objetivo del escrito es poder avanzar en algunas propuestas para una ética actual basada en la noción de posibilidad, a partir de la tesis metafísica del filósofo medieval Juan Duns Escoto, puesto que considero abre un camino poco transitado hasta ahora, en cuanto a cómo entender el poder de la libertad humana y el modo de interpretar las acciones propias o ajenas. En este orden, me interesa postular la hipótesis que entiende que la realidad no sólo implica lo dado, sino también el ámbito de lo posible, esto es, lo que puede llegar a acontecer desde la situación actual. Desde esta perspectiva, el hombre no sólo es presente, sino también futuro, proyecto. Por ello, creo interesante profundizar –desde la metafísica de Duns Escoto- cómo la acción humana individual se entrelaza con la acción libre y contingente de los otros sujetos con los que comparte un mismo horizonte temporal, y cómo ello va configurando horizontes históricos y alternativas de realización personales y colectivas, siendo así responsables en parte de lo que los otros pueden ser, o de lo que no podrán ser jamás. Fundamentalmente, me parece provechoso plantear el tema de la posibilidad en el interior del problema de las acciones humanas, en relación con la contingencia de la que está dotada la posibilidad ya efectivamente realizada.

La mirada ética de Escoto abre un cuestionamiento para nuestra sociedad actual: ¿qué injerencia tiene la elección de un sujeto sobre las posibilidades de realización de otro ser humano?

Para llevar adelante esta propuesta, abordaremos algunas tesis metafísicas del Sutil, presentes en algunos pasajes centrales de su extensa obra, a saber: *Opus Oxoniense*, I, d. II, q. 2, en la que desarrolla la tesis de una causa primera que causa contingentemente, y que eso contingente, en tanto tal, no se explica sólo como aquello que no es necesario, sino como aquello que, al ser causado, no impide la causación de su opuesto²¹⁸. También retomaremos *Quaestiones Subtillissimae in Methaphysicam Aristotelis*, IX, q. 2, donde justifica la idea de

218- Un desarrollo detenido de este pasaje he realizado en “La triple primacía divina: eficiencia, finalidad y eminencia” en Duns Escoto: contingencia y posibilidad en la configuración de lo real, Tucumán, 2012, UNT, pp. 120-132.

que todo ser, en tanto es, es posible, a la vez que plantea como pasiones disyuntas posible-necesario. También, su obra *De Primo Principio*, en donde desarrolla la condición de contingente que tiene el orden de lo dado²¹⁹.

Pasajes claves

En la quaestio II de *Ordinatio* I, d. II, que versa “se inquiere si la existencia de un ser infinito es conocida por sí”, Escoto se pregunta si es evidente la existencia de Dios y su infinitud. A propósito de ello prueba qué se entiende por posible y por contingente en el plano lógico. Así, llega a plantear la siguiente definición:

Lo que no es por sí no puede ser por sí; si lo pudiera, el no ser produciría el ser, lo que es imposible, o algún ser se causaría a sí mismo, y por lo mismo no sería absolutamente incausable. Esto último, es decir, la existencia del primer efectivo, se declara también de otro modo. Es inconveniente que al universo falte el supremo grado posible de ser (n. 58).

A su vez, son tres las acepciones que de posible se hallan presentes en *De Primo Principio*. El sentido lógico²²⁰ es la base de todo el desarrollo, asentado en la noción aristotélica “Lo posible, entonces, en un sentido, significa como decimos, lo que no es necesariamente falso, en otro, por último, lo susceptible de ser verdadero” puesto que no es contradictorio afirmar que algo que es efectuado implica la posibilidad de serlo; el sentido de posible metafísico²²¹, esto es, ente en potencia, que está contenido en la noción de efectuable, y el de principio²²² “[...] sentido primario de potencia es el siguiente: el principio de cambio en otra cosa o la misma en cuanto otra... a su vez, todas estas potencias se llaman así, o bien por ser totalmente activas, o solamente pasivas, o bien por ser potencias de actuar o padecer bien”, que está implícito en el poder de la causa eficiente primera. Pero analicemos el proceso.

Para que la prueba de la existencia del Ser Necesario sea efectivamente tal, no puede basarse en meros hechos contingentes. Escoto se trasladará desde premisas contingentes a premisas modales de lo posible, puesto que no construirá aquélla desde la facticidad de los efectos sino desde necesidad que implica la posibilidad esencial de los mismos²²³. Dice al respecto:

Podría decir: alguna naturaleza es hecha, pues empieza a ser; es término del movimiento y contingente; luego alguna naturaleza es eficiente. Pero prefiero proponer premisas y conclusiones de lo posible. Pues si las conclusiones de lo actual se conceden, las de lo posible deben concederse, mas no al revés. Además, las conclusiones de lo actual son contingentes, aunque suficientemente manifiestas; las conclusiones de lo posible, por el contrario, son necesarias. Aquéllas pertenecen al ser existente, éstas pueden pertenecer propiamente incluso al ser tomado quiditativamente²²⁴.

219- Para estos dos últimos pasajes retomo el análisis que realice en “Una nueva dinámica entre lo posible y el acto”, op. cit., pp. 101-119, y las anteriormente indicadas. En cuanto a la obra de Escoto, *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis. Notis marginalibus, scholiis per R.P.F. Mauritti de Portu Hiberni y R. P. F. Hugonis Cavelli. Scoti Oper. Tomo IV. Opera Omnia*, Lyon, 1639.

220- Aristóteles, *Metafísica* V, 12, 1019 b 25-30.

221- El sentido metafísico de potencia es el utilizado para referirse a un modo del ente, el ente en potencia; la potencia es otro modo de existir. Al respecto ver Aristóteles *Metafísica* IX, 6, 1048 a 30-35.

222- *Ibid.*, IX, 1, 1046 a 10 – 15.

223- Cfr. Miralbell, I. *El dinamismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, EU-NSA, Pamplona, 1994, pp. 146-147. Al respecto también es interesante lo escrito por Muñoz-Alonso, A., “Duns Escoto, filósofo y teólogo para el mundo actual”, *Rev. Crisis*, México, 1967, n° 54-56, pp.133-139.

224- Duns Escoto, J. *Tratado acerca del Primer Principio*. Ed. Bilingüe por Félix Alluntis. Introducción de Félix

Como primer punto a precisar, en esta cita se dice expresamente que la dimensión de lo actual supone la de lo posible²²⁵, pero no todo lo posible se actualiza en la dimensión de lo real. Además, el paso de la dimensión de lo posible a la de lo real se debe al principio de eficiencia. Es decir, si bien Escoto inicia su periplo desde la contingencia existencial, la demostración la hará desde la posibilidad esencial de lo efectuable, tanto en un sentido lógico, como en el sentido metafísico en su acepción de opuesto a lo imposible. En tanto que se concede que actualmente hay efectos, debe concederse necesariamente que tales efectos son posibles; la posibilidad lógica es previa al acto de ser, y en este sentido, es posible que algo sea efectuado, porque no hay en su razón interna contradicción alguna. Por otra parte, que algo sea efectuable implica que algo es posible metafísicamente hablando. Ahora bien, eso posible de ser son los efectos; la condición de ser efectuales supone alguna naturaleza eficiente²²⁶. Dicho de otra manera, partiendo de la posibilidad de los efectos (la cual se prueba en la existencia actual de éstos), se llega a la posibilidad de una causa eficiente²²⁷. Es más, lo que Escoto quiere lograr con ello es retirarse del mero ámbito categorial para probar la existencia de Dios, y hacerlo desde un plano metafísico, que se apoye en los trascendentales disyuntos²²⁸. Con gran claridad expresa esta idea Solaguren:

[...]El problema queda planteado en el orden metafísico-trascendental y no en el orden físico-categorial. Así Escoto montará su estructura dialéctica, no basándose en los caracteres físicos y reales de los seres, sino en los caracteres trascendentales del ser finito, tales como la efectibilidad, la finibilidad, la excedibilidad, que conducen a un *Primum* en la disyunción trascendental planteada²²⁹.

Es decir, construir la estructura demostrativa dentro de la vía de la posibilidad introduce a la misma en el plano quiditativo, donde lo que se deduzca de las premisas será necesario y no contingente.

De la noción lógica de posibilidad, el Doctor Sutil desprende la noción metafísica, puesto que si alguna naturaleza es y por tanto se infiere que alguna naturaleza puede ser, luego, algo está en potencia de ser. La acepción metafísica de posibilidad está presente en la concepción de lo efectuable y lo causable.

Ahora bien, mientras que en Aristóteles el acto es anterior a la potencia, en Duns la potencia es anterior al acto, porque la posibilidad de ser es anterior o condición de posibilidad de la actualidad.

Alluntis. BAC. Madrid, 1989, cap. III, concl. 1ª, p. 623.

225- Nótese que lo contingente se asienta en lo posible; éste a su vez es una trascendental disyuntivo cuyo binomio es posible-necesario. De alguna manera, aun cuando lo contingente no es prueba de la existencia de un ser necesario, nos abre el camino filosófico para llegar a plantear un Primer Principio, al menos desde la metafísica de la univocidad escotista.

226- Cfr. Ibid., cap. 3, p. 623.

227- El paso de la vía de la contingencia a la vía de la posibilidad puede analizarse desde Félix Alluntis. Ver Alluntis, Introducción al Tratado acerca del Primer Principio, op. cit.

228- Recordemos que Escoto distingue dos clases de trascendentales del ser: los convertibles (unum, verum, bonum) y las pasiones disyuntas (infinito-finito, necesario-contingente, incausado-causado). Ver Duns Escoto, *Ordinatio I*, d.8, p.1, q.3, n.113. *Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic, Ed. Crítica Vaticana, Vol IV, 1956. Las pruebas de la existencia de Dios presentes en De Primo Principio se apoyan en los trascendentales disyuntos.*

229- Solaguren, C, OFM, "Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto", *Verdad y Vida, Revista Trimestral de Investigación Científica y Alta Cultura, España, 1966 (Tomo XXIV, nº 93-96), pp. 55-100. (p.97).*

Reflexiones desde el texto escotista

Pues bien, visto los pasajes claves y poniendo en relación la contingencia de los entes y de la realidad a partir de la noción metafísica de lo posible, creo que podemos proyectar tales categorías a la dimensión intersubjetiva de lo humano.

El complejo de acontecimientos que conforman un trayecto individual o comunitario no sólo hace patente eso que se quiere hacer real, sino que también deja latente un horizonte de posibilidades que no han sido escogidas o que ni siquiera se han hecho presentes como tales en la perspectiva de los que obran. Entendiendo que la posibilidad constituye la estructura misma de la acción humana, Escoto arguye entonces que lo posible, una vez efectuado, se presenta como una realidad contingente, pues se encuentra íntimamente afectado por la posibilidad de no ser: justamente por ello, lo puesto en la historia es elegido. Lo posible efectuado se presenta como una realidad contingente, pues se encuentra íntimamente afectado por la posibilidad de no ser: justamente porque la acción humana ha tomado ese derrotero, en tanto era capaz de no tomarlo o de sustituirlo por otro, lo puesto en la historia es algo contingente.

Cada uno, desde sus posibilidades, va forjando para sí diversos escenarios, que entrarán en interacción con los escenarios de los demás sujetos copartícipes de la misma comunidad temporal. Será la libertad personal la que, con un poder *cuasi*-creador, irá configurando intersubjetivamente el orden de realidad en el que queremos vivir. Esto se torna particularmente importante al considerar el alcance de la acción de unos sobre otros.

La extraordinaria riqueza del pensamiento escotista y la sutileza de sus ideas nos aboca a una hermenéutica distinta del obrar humano, y al consecuente surgimiento de una mirada del hombre desde lo posible y no desde la facticidad de lo “sido”. Somos seres finitos, claro está, porque temporalmente estamos signados por esa noción de finitud que no podemos ignorar. Con todo, la libertad nos hace trascender nuestro horizonte temporal limitado, y nos posibilita la apertura de múltiples dimensiones que no son, pero que podrían llegar a ser, si así lo quisiéramos y pudiéramos. Nada de ello sería posible si nuestra voluntad estuviese determinada a obrar de cierto modo, y por ende no tendríamos de qué arrepentirnos ni responsabilizarnos, porque estaría todo orientado hacia una única dirección. Y es justamente a ello a lo que Escoto se opone, y con lo cual adhiero: el hombre no está determinado a un modo de ser, puede de ser de un modo, o de otro, o de otro... en ello consiste el misterio de la libertad. Con todo, y dejando que resuene la noción de necesidad escotista, aun cuando el hombre es capaz de dar lugar a los más disímiles proyectos, es necesario ciertas condiciones o circunstancias, sin las cuales tal posibilidad se reduciría a un proyecto mental imposible de convertirse en real. Es decir, no todo lo posible de ser se concreta, por el contrario, muchas veces lo que deseamos fuera se esfuma y desaparece, trayéndonos a la cuenta de nuestra finitud. Como seres finitos, sabemos que no tenemos el poder de crear infinitas realidades, que somos incapaces de muchas cosas, puesto que son imposibles para nosotros, o por la situación en las que nos encontramos, o por la época histórica en la que vivimos, o, en última instancia, por nuestra propia condición humana. Pero lo que debe motivarnos a la reflexión ética es justamente el saber que en cada acción elegida, hemos omitido inmutablemente otras, en las que tal vez se encontraban las mejores posibilidades de nuestro existir, y la de los otros más íntimos. De este modo, mi acción, que no sólo me afecta sino que también afecta a aquéllos con los que convivo, posibilita u obstaculiza su realización personal; cada sujeto elige el modo en que se relacionará con los demás.

Por tanto, queda manifiesto que, partiendo de la idea de que obramos libremente, y en ese obrar constituimos una o varias realidades posibles, y sabiendo que dicha realidad incluye la existencia de otros que se desarrollan con la misma labilidad, podemos vislumbrar una perspectiva distinta de análisis de la convivencia humana.

El devenir de una posibilidad en realidad, transforma el panorama personal, y muchas veces social, cuando la realización en mi existencia de ciertas posibilidades, y la omisión de otras, hace de la vida de los otros una vida digna o indigna. Cabe preguntarnos si muestra acción, libre de toda necesidad, es justa o injusta ¿qué poderes hemos hecho patentes en el ser que trajeron para los otros sujetos, el no ser y la nada? Por ello es necesario comprender que en tanto seres libres, somos responsables de nuestras acciones. Y en ese juego de acciones humanas, la trama intersubjetiva va variando, transformándose, siendo de un modo, y dejando atrás, casi sin notarlo, pero queriéndolo, un halo mucho más amplio y complejo de posibilidades que no serán, tal vez mejores, tal vez más justas, tal vez peores, con la duda perenne de que tal vez, en lo que no elegimos que sea, o mejor dicho, elegimos que no sea, se encontraba lo mejor de nosotros mismos. Podría objetarse que es imposible saber lo que una acción u omisión puede desencadenar en el otro, incluso en uno mismo, y qué es imposible manejar las múltiples variables que interactúan entre el otro y yo: pues bien, no se pone en duda que en efecto sea así, y que la propuesta ética está dirigida a sujetos sin ningún poder de clarividencia, pero es igualmente cierto que nuestra conciencia discierne con bastante claridad las consecuencias inmediatas de nuestra acción, por eso elegimos llevarlas a cabo o no. Creo que una de las certezas respecto de nuestra acción podría encontrarse en la distinción entre amor a sí mismo y el amor de justicia. Claro que, aun cuando lo que nos mueva a obrar sea un afecto desinteresado, aun así nuestra acción podría perjudicar al otro y perjudicarnos, pero ello es propio de nuestra condición; de hecho, la posibilidad alberga el inacabamiento, la promesa de lo que razonablemente podemos esperar.

De lo anterior me pregunto qué entendemos por felicidad, si es necesariamente el fin del hombre, o si podemos considerar otro *telos* en el que sea el otro concreto de carne y hueso, nuestro fin ético, aún a costa de nuestra infelicidad. Si aceptamos la dimensión de lo posible del otro en nuestras conductas éticas, ampliaremos el criterio de justicia hacia una responsabilidad que contemple al otro en aquello que puede llegar a ser. La ética escotista nos obliga reflexionar sobre la vida que estamos llevando a cabo, y sobre aquella que optamos no concretar; no para que quedemos sumidos en la angustia por el error, sino para que asumamos que aun cuando parezca que nuestras mejores posibilidades ya han sido, y no lo serán más, seguimos existiendo. Seguimos siendo hacedores de posibilidades, ajenas y personales, y como Duns Escoto propone, el único motivo que debe conducir a la elección o descarte de los posibles, el único fundamento, debe ser el amor de justicia.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles, *Metafísica*, Traducción del griego al español, introducción y notas de Hernán Zucchi, Bs. As, Ed. Sudamericana, 2000.

Escoto Duns, J, *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*. Notis marginalibus, scholiis per R.P.F Mauritti de Portu Hiberni y R. P. F. Hugonis Cavelli. Scoti Oper. Tomo IV. Opera Omnia, Lyon, 1639.

Escoto, Duns, J, *Tratado acerca del Primer Principio*. Ed. Bilingüe por Félix Alluntis. Introducción de Félix Alluntis, Madrid, BAC, 1989.

Escoto, Duns, J, *Ordinatio* I, d.8, p.1, q.3, n.113. Studio et cura commissionis scotisticae praeside P. Carolo Balic, Roma, Ed. Crítica Vaticana, Vol IV, 1956.

Elías, G., *Duns Escoto: contingencia y posibilidad en la configuración de lo real*, Tucumán, UNT, 2012.

Miralbell, I. *El dinamicismo voluntarista de Duns Escoto. Una transformación del aristotelismo*, Pamplona, EUNSA. 1994.

Muñoz-Alonso, A., “Duns Escoto, filósofo y teólogo para el mundo actual”, *Rev. Crisis*, México, 1967, n° 54-56, pp.133-139.

Solaguren, C, OFM, “Contingencia y creación en la filosofía de Duns Escoto”, *Verdad y Vida*, Revista Trimestral de Investigación Científica y Alta Cultura, España, 1966 (Tomo XXIV, n° 93-96), pp. 55-100.

CÓMO HACER COMUNIDAD. ENTRECRUCES ENTRE LEVINAS Y RICŒUR

Gloria Silvana Elías

UNJU-CONICET

En tiempos en que pensar en el bienestar del otro se ha vuelto *demodé*, quiero ubicar mi reflexión justamente en la comprensión de lo valioso que es otra vida, esa que no es justamente la mía, sino la del que está más allá. Asumirse a sí mismo no es negar al otro que no soy yo. Este breve escrito pretende retomar diversas líneas filosóficas factibles de dar una respuesta a lo que acá nos ocupa, esto es, la conformación intersubjetiva de la condición humana. Para ello tendremos como senderos hermenéuticos la ética de Levinas y la antropología de Ricœur, quienes evidencian la complejidad y el cruce de miradas a la hora de querer incluir o no al *otro* en la constitución del sí mismo.

Además, nos permitiremos reflexionar sobre aquellas líneas políticas que se derivan de sendos autores ¿Qué concepción de filosofía política se puede desprender de Levinas y Ricœur? ¿Cabe plantearse cierta reciprocidad en la política? De ser así ¿por qué velaría por el otro? ¿Quién es el otro?

El objetivo de este escrito será avanzar en las propuestas políticas que se desprenden de ambos autores desde sus perspectivas éticas.

Soy rehén del otro

Levinas, filósofo judío, entiende que hay una precedencia de lo ético por sobre lo ontológico, y por ende un fundamento de lo político, de allí que conciba la singularidad de la identidad humana a partir de la relación personalísima que cada uno puede establecer con la Ley, expresada en la Torá. Esta ley prefigura metafísicamente a los entes. Ricœur por su parte, cuya base religiosa es luterana, sitúa el origen de lo ético en la voluntad humana personal, la cual es constitutivamente libre. Como señalan algunos intérpretes²³⁰, mientras la eticidad surge en Levinas a partir del “heme aquí”, en Ricœur en cambio lo hace desde el “yo decido”. Levinas se resiste concebir al otro como un semejante, puesto que para él la semejanza oculta la dominación de lo mismo, de lo otro que se asemeja al yo, disolviéndose en tanto otro. En contra de Husserl, Hegel, o Heidegger, Levinas entiende que la alteridad es

230-Por ejemplo Maceiras Fafián en su presentación del libro de Paul Ricœur, *De otro modo*, Anthropos, Barcelona, 2011.

primigeniamente anterior al yo. El otro me exige de suyo responsabilidad ética, e inclusive, sustitución; el sentido del mundo no parte de lo que cada sujeto elabora en sí primeramente, y luego, en un segundo instante, del mundo, más bien la subjetividad es tal porque hay una anterioridad insalvable al propio lenguaje. Esa anterioridad es el Otro –Torá/Yahvé/otro ser humano-. Justamente, la distensión, que es la solicitud del otro, es lo propiamente humano:

La ética, la solicitud dirigida al ser de quien es diferente de mí mismo, la no indiferencia a la muerte de otro y por tanto, la posibilidad de morir por otro, la oportunidad de la santidad, sería la distensión correspondiente a esa contracción ontológica expresada por el verbo ser, el des-interés que quiebra la obstinación de ser, que inaugura el orden de lo humano, de la gracia y del sacrificio²³¹.

Al extremo de lo que cada ser humano se atreve a aceptar, Levinas sostiene una responsabilidad por el otro, y por el de más allá. Así, para este autor, el principio de reciprocidad entendido desde la ideología eurocéntrica, es producto de una ética de la mismidad. Por el contrario, el principio ético pre-ontológico que Levinas postula es el de alteridad.

El principio de reciprocidad

Ricœur ve en la ética de Levinas una cierta asimetría, al ocuparse por sobre todo del otro incluso antes que sí mismo. Para el filósofo francés ambos polos de la relación tienen que responder en primera persona. Como se sabe, Ricoeur es heredero de la filosofía de la reflexión y realiza una defensa del sujeto, no en sentido kantiano como un yo trascendental, sino en sí, donde el reflexivo incluye la primera y la tercera persona. La idea de sujeto ricoeriano se entiende en la expresión sí mismo como otro. De aquí se desprende la identidad personal en Ricoeur. Ésta no se reduce al *idem*, sino que es una identidad reflexiva mediada por el otro: cada hombre se define como un sí mismo (*ipse*), una *ipseidad* que contiene en su intimidad al otro. En este sentido, el otro pertenece a la constitución y sentido de la *ipseidad*. En palabras del autor: “en el plano propiamente fenomenológico, las múltiples maneras con que lo otro distinto de sí *afecta* a la comprensión de sí por sí señalan precisamente la diferencia entre el *ego* que se pone y el *sí* que sólo se reconoce a *través* de estas mismas *afecciones*”²³²; identidad que se configura desde la acción y el compromiso que se lleva como empresa ética bajo el ideal de instituciones justas. El principio de reciprocidad da paso a la filosofía política.

Entrecruces

Ahora bien, el paso de la ética a la política en Levinas, y en este sentido de lo interhumano, es una cuestión de justicia, y el igualitarismo es para éste un modo de concebir la justicia. El punto es que para Levinas el orden de lo interhumano puede desaparecer o perderse en el orden político

[...] en el que la ley establece las relaciones mutuas entre los ciudadanos. Lo interhumano reside en la no-indiferencia de los unos por los otros antes de que en la reciprocidad de tal responsabilidad, que se inscribirá en las leyes interpersonales [...] El orden de la política –pos-ético o pre-ético- que inaugura el <contrato social> no es ni condición insuficiente ni cumplimiento necesario de la ética²³³.

231- Emmanuel Levinas, *Entre nosotros*. Ensayos para pensar en otro, Pre-Textos, Valencia, 2001., p. 250.

232- Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Siglo Veintiuno, Madrid, 1996, p. 365.

233- E. Levinas, *Entre nosotros...*, p. 125.

Es decir, para el filósofo judío el orden estatal pone en riesgo el orden ético fundamental, en el que yo soy responsable del otro sin esperanza de reciprocidad²³⁴. En este sentido, lo justo, según cómo se dimensiona y evalúa, puede atentar contra la ética, en donde efectivamente hay una asimetría de la intersubjetividad; justamente, “importa poco lo que el otro sea con respecto a mí; es asunto suyo; para mí, él es ante todo aquel de quien soy responsable”²³⁵. O sea, el orden ético debe ser fundamento del orden político. En contra, un Estado que niega el orden ético es un Estado totalitario. La reciprocidad que cabe en el orden de la justicia entre ciudadanos no debe dañar ni dominar la asimetría del orden ético en la que el otro me antecede. Dice: “...soy responsable del otro incluso cuando comete crímenes, incluso cuando otros hombres cometen crímenes [...] todos los hombres son responsables uno de otros, y yo más que los demás”²³⁶.

La política, en suma, debe ser vigilada desde el amor. Y cada individuo es irremplazable, y en esa incomunicabilidad de la existencia, mi responsabilidad no es transferible. De allí que este autor entienda la responsabilidad como principio de individuación. Y este principio de individuación es inclusive anterior a toda deliberación²³⁷.

Ahora bien, en el caso de Ricœur, el triángulo base de la ética está conformado por el polo “yo”, el polo “tú”, y el polo neutro “él”. El polo “yo” expresa “una libertad en primera persona que se pone a sí misma”²³⁸. Y allí llama ética a “la odisea de la libertad a través del mundo de las obras”, por el que desde la libertad puedo llevar adelante mi acción humana. Éste es para Ricœur el punto de partida de la ética, aunque luego plantea que estamos a la mitad de camino, ya que a la afirmación de la libertad propia hay que sumarle la voluntad de que la libertad del otro sea también²³⁹, habiendo entre el yo y el tú absoluta reciprocidad. A la idea del rostro levinasiano el francés lo comprende con el enunciado “el otro *me* requiere”, y por ello me vuelvo capaz de responsabilidad. Responsabilidad que es una consecuencia posterior a la autoafirmación de la libertad del yo. Por ello entiende la ética como “hacer que la libertad del otro advenga como semejante a la mía. ¡El otro es mi semejante!”²⁴⁰.

Ricœur afirma entonces que entre la política, la ética y la economía hay zonas de intersección, y que si hay algo que pueda concebirse como “racionalidad política”, ello es algo opuesto a la “racionalidad económica”: ésta consiste en organizar el trabajo y la relación con la naturaleza, y los correspondientes procesos de producción, circulación y consumo²⁴¹. Según el filósofo francés, él sigue a Hegel al entender que lo económico es el mecanismo de necesidades que se encuentra como universal abstracto en lo referente al desenvolvimiento de la sociedad civil. Reserva así Ricœur el término “sociedad” al mecanismo económico, y utiliza la noción de “comunidad histórica concreta” para el intercambio de los hombres en el plano de los hábitos y costumbres²⁴².

Independientemente de la desafortunada interpretación que a mi modo de ver el autor hace de lo económico en Hegel, puesto que pareciera olvidar que el mecanismo de

234- Cfr. Levinas, *Entre nosotros...*, p. 126.

235- Levinas, *Entre nosotros...*, p. 131.

236- Levinas, *Entre nosotros...*, p. 133

237- Cfr. Levinas, *Entre nosotros...*, p. 140.

238- P. Ricœur, “El yo, el tú y la institución. Los fundamentos de la moral: la institución ética”, en *Educación y Política*, Prometeo, 2009, p. 70.

239- Cfr. Ricœur, “El yo...”, op. cit., p. 71.

240- Cfr. Ricœur, “El yo...”, op. cit., p. 72.

241- Cfr. Ricœur, “Ética y Política”, op. cit., p. 96.

242- *Ibid.*

necesidades se da como primer momento de desarrollo de la sociedad civil, que es a su vez el segundo momento en el desenvolvimiento de la eticidad (que es el universal concreto en la macrodialéctica de la Filosofía del Derecho), lo que quiero destacar es que en Ricœur es la dimensión política la que entiende él que es concreta. Mientras que la racionalidad económica cada vez es más abstracta en tanto que es dominada por la lógica de los mercados, es lo político el ámbito de lo universal concreto para Ricœur. En efecto, siguiendo éste la idea de Estado de Eric Weil: “el Estado es la organización de una comunidad histórica, que organizada como Estado es capaz de tomar decisiones”²⁴³, comunidad que mantiene su identidad narrativa y simbólica pero articulada en instituciones, funciones y distintas esferas de actividades, que hacen de la comunidad un todo orgánico articulado para que sus ciudadanos lleven adelante acciones razonables²⁴⁴. Racionalidad que no la limita al agrado o desagrado consigo mismo, sino a la racionalidad de una práctica que es colectiva. Esa racionalidad estaría, según Ricœur, garantizada por el Estado, que es el órgano de decisión de una comunidad. ¿Cómo mide Ricœur la racionalidad de las decisiones que toma un Estado? Pues una pista sería cuánto tiempo pervive dicha comunidad histórica. A su vez, si es un Estado de derecho, éste garantizará la igualdad de todos ante la ley, con independencia de quienes ejercen la función pública, independencia de los jueces, y una educación para todos basada en la libertad. El Estado será la síntesis de lo económico y de lo histórico, buscando la perdurabilidad de la comunidad²⁴⁵. Es este el Estado “razonable” de Ricœur. Ahora bien, él no desconoce que hay cierta violencia legitimada que ejerce el Estado a los fines de su perduración. A su vez, Ricœur acepta la idea de un Estado de clases, en el que los que ejercen la dirección se vuelven un universal concreto que trasciende su particularidad de clase. Dice:

La política prolonga aquí la segunda intención ética, la exigencia del reconocimiento mutuo, esa exigencia que me lleva a decir: tu libertad es tan válida como la mía. Ahora bien, la ética de lo político no consiste en otra cosa que la creación de espacios de libertad. Finalmente, el Estado, como organización de la comunidad, da forma jurídica a lo que parece constituir el tercero neutral de la intención ética, a saber: la regla. El Estado de derecho es en este sentido la efectuación de la intención ética en la esfera de lo político²⁴⁶.

Y con cierta resignación agrega: “por cierto, la igualdad ante la ley no llega a ser la igualdad de posibilidades, la igualdad de condiciones. Aquí también nuestra reflexión está al límite de la utopía”²⁴⁷.

Si la igualdad de posibilidades al interior del Estado es una utopía es justamente porque Ricœur avala la idea de un Estado dividido en clases sociales. Mientras que para Levinas la política debe estar regulada por la ética, con el riesgo de no poder resolver el problema de la organización política, en el caso del francés la política es la resolución necesaria para la perduración de una comunidad, aun cuando ello signifique entender la igualdad como utopía.

243- E. Weil, *PhilosophiePolitique*, París, Vrin, 4º Ed., 1984, proposición 31, p. 131. Ricœur hace una recensión del libro “*La Philosophiepolitique d’EricWeil*”, *Esprit*, 1957, p. 412-429.

244- Cfr. Ricœur, “*Ética...*”, op. cit., p. 100.

245- Cfr. Ricœur, “*Ética...*”, op. cit., p. 101.

246- P.104.

247- . 104.

BIBLIOGRAFÍA

Maceiras Fafián, *De otro modo*, Barcelona, Anthropos, 2011.

Levinas Emmanuel, *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia, Pre-Textos, 2001.

Ricœur Paul, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo Veintiuno, 1996.

Ricœur Paul, *Educación y Política*, Buenos Aires, Prometeo, 2009.

Weil E., *Philosophie Politique*, París, Vrin, 4º Ed., 1984.

El consentimiento informado: condiciones de posibilidad

Marta Liliana Eljall

Universidad Católica de Santiago del Estero

Introducción

Este trabajo de Bioética responde **al formato** de monografía, ya que “Una monografía estructura en forma analítica y crítica la información recogida en distintas fuentes acerca de un tema determinado. Exige una selección rigurosa y una organización coherente de los datos recogidos. Dicha selección y organización sirve como indicador del propósito que orientó la escritura²⁴⁸”. La metodología será exploratoria, descriptiva y correlacional. Exploratoria porque en el material proporcionado por cada profesor se buscarán los conceptos centrales y pertinentes a este trabajo, descriptiva porque se especificaran las propiedades más importantes de los conceptos seleccionados y correlacional porque es el modo en que se puede enmarcar en una monografía, el vínculo entre conceptos.

Justificación del tema

Debido a los profundos cambios en la relación que se establece entre un médico y su paciente, o el médico y la familia del paciente; relacionados fundamentalmente con una creciente autonomía de este último, y a su vez, como consecuencia y expresión de su dignidad, se ha desarrollado ‘el consentimiento informado’ visto ahora como ejemplo del respeto a la libertad del mismo. Si su empleo es adecuado, como consecuencia habrá una mejoría en la relación (médico-paciente) potenciándose los efectos terapéuticos y aumentando la satisfacción del médico; ahora, su mal uso o su ausencia causará malos entendidos, producirá inseguridad en el paciente y su familia y provocará problemas judiciales también. Es muy importante comprender el proceso del consentimiento informado, así como darse cuenta de los factores de incidencia, su necesidad y los beneficios que reporta.

Cuando se da el intercambio de información que supone un consentimiento informado, se está en presencia de sujetos que pertenecen a diferentes contextos, diferentes tramas de sentidos, diferentes modos de entender la realidad y por ello, el médico se debe cerciorar de que sus explicaciones sean comprendidas ‘realmente’ por el paciente. Y a su vez, de

248- “La escuela y los textos” Kauffman y Rodríguez; 1994, página 47.

comprender él (el médico) la voluntad del paciente que está ejerciendo su derecho a elegir el camino que quiere que su vida recorra.

Objetivo general:

Indagar sobre el alcance del consentimiento informado.

Objetivos específicos:

Aclarar las condiciones de posibilidad del consentimiento informado.

Mostrar los cuatro principios de la bioética como fundamento ético del consentimiento informado.

1º ¿QUÉ ES LA BIOÉTICA?

Proceso de conformación de la bioética.

No es correcto referirse a ‘la historia de la bioética’ y a ‘la historia de la palabra bioética’ como si fueran lo mismo, ya que en la actualidad la palabra tiene una dimensión y sentido que se comenzaba a emplear recién en la década del 70. Esto no significa que no fuera utilizada antes y que nadie se halla referido a los principios y las exigencias éticas correspondientes a las intervenciones del hombre en relación con la vida humana.

Según Gilbert Hottois “el término bioética fue acuñado por el oncólogo norteamericano de la Universidad de Madison Van Rensselaer Potter”²⁴⁹. Cuando en 1970 publica un artículo ‘Bioethics, the science of survival’ en la revista especializada ‘Perspectivas in Biology and Medicine’. El cual un año más tarde integra en su libro ‘Bioethics, Bridge to the Future’. En este libro el autor engloba la disciplina que combina el conocimiento biológico con el de los valores humanos.

En 1970 el término bioética nos remitía a una visión positiva del progreso científico y técnico al mismo tiempo que subrayaba la necesidad de que sea acompañado con una reflexión ética que tenga en cuenta los valores y la totalidad. Potter considera como objetivo de la bioética: que... “se esforzaría por engendrar una sabiduría, un saber relacionado con la manera de utilizar el conocimiento para que el bien social, sobre la base de un conocimiento realista de la naturaleza biológica del hombre y del mundo biológico”²⁵⁰.

En este mismo sentido la ‘Enciclopedia de Bioética’ coordinada por W. T. Reich (1978) define a la bioética como “el estudio sistemático de la conducta humana en el área de las ciencias de la vida y del cuidado sanitario, en cuanto que tal conducta se examina a la luz de los valores y los principios morales”²⁵¹.

A pesar de esta antigua conexión con el contexto, la bioética se desarrollará próxima a la ética médica, pero, centrada en el individuo y como consecuencia de las investigaciones con seres humanos. Es por esto que podemos decir que tiene (la bioética) un doble sentido, el primero implica que se dedica a los problemas relacionados con la ética médica, y el segundo sigue el legado de Potter, más general, con sentido evolucionista, interesada en problemas éticos en relación con la biología y la ecología de puente con la cultura médica y las humanidades.

249- ¿Qué es la bioética? Gilbert Hottois. Editorial Universidad del Bosque. Página 14

250- Potter. Bioethics, the Science of Survival. Página, 152. (citada por ¿Qué es la bioética? Gilbert Hottois. Editorial Universidad del Bosque. Página 15)

251- Biojurista.blogspot.com.ar

La prehistoria de la Bioética en Estados Unidos se vincula al Código de Núremberg (1946-47) en donde se comienzan a delinear las condiciones en las que se puede experimentar con seres humanos, y a la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, cuando exige, según Gilbert Hottois, 1ero el consentimiento informado y voluntario del sujeto, 2do el respeto de la metodología científica más avanzada, 3ero una finalidad benéfica, es decir, terapéutica, y una evaluación de los riesgos asumidos con respecto a los beneficios esperados, 4to la reversibilidad de los daños eventuales.

Posteriormente, se siguen especificando los derechos de los pacientes cuando la Asociación Médica Mundial en 1964 integra estos principios en su Declaración de Helsinki, en 1975 resalta la importancia de la evaluación científica y colectiva de los proyectos de investigación y en 2000 la protección de personas vulnerables. El panorama se completa con el “reconocimiento de los derechos del paciente, se pone énfasis en su autonomía y el cuestionamiento de la autocracia paternalista tradicional del médico como único juez del bien de su paciente²⁵²”.

Es interesante ver y rescatar que una misma medicina, con códigos de protección para los pacientes en general, se practica en sociedades heterogéneas, individualistas y multiculturales, en donde, además, no se sostienen idénticos valores ni normas universalmente compartidas.

En párrafos anteriores se hacía referencia al enfoque norteamericano, para agregar ahora que “es un enfoque inicial (...) de resolución de los problemas bioéticos²⁵³” denominado principialismo ya que se atiene a una serie de principios para la resolución de estas cuestiones.

La formulación clásica de estos principios es: 1) principio de autonomía, 2) principio de beneficencia, 3) principio de no maleficencia y 4) principio de justicia.

El dinamismo propio de las sociedades hace que a una necesidad/problemática, le siga el surgimiento de una institución encargada de proponer e instrumentar las vías de solución. (Por supuesto que no es espontáneo ni obligatorio que suceda). Esto se hace palpable en Francia del año 1980, cuando surge el Comité nacional permanente: “Comité Consultatif National d’Ethique pour les sciences de la vie et de la santé²⁵⁴”. Esta institución tiene la particularidad de conformarse en cercanía pero a la vez en independencia de los poderes jurídico y político, conformada por especialistas que provienen de distintas disciplinas con lo que se trata de reflejar el pluralismo de la sociedad democrática.

Este proceso de institucionalización de la bioética fue creciendo, multiplicándose y generando planteos y debates, en temáticas alejadas de la investigación, y cada vez más centradas en los derechos del paciente. Hasta llegar a “*los años 1990 (...) y la mundialización de la bioética y, por tanto, al encuentro de la bioética con todos los problemas asociados con la globalización, en primer lugar, de los bienes económicos y los capitales financieros*²⁵⁵”.

Delimitación de la temática.

Para delimitar los temas de los que se ocupará la bioética, podemos construir tres grandes grupos articulados y en coincidencia parcial: 1ero las temáticas que tiene que ver con la naturaleza en vinculación con los seres humanos, 2do lo que se relacione con las personas y 3ero el plano social-político-jurídico-económico.

252- Qué es la bioética? Gilbert Hottois. Editorial universidad del bosque. Página 16

253- Qué es la bioética? Gilbert Hottois. Editorial Universidad del Bosque. Página 17

254- Qué es la bioética? Gilbert Hottois. Editorial Universidad del Bosque. Página 18

255- Qué es la bioética? Gilbert Hottois. Editorial Universidad del Bosque. Página 19

Esta extensión y diversidad de temáticas están empapadas también de la diversidad de ángulos de enfoque y disciplinas, por esto es que la bioética se constituyó multi e interdisciplinaria. Esta complejidad ocasiona también fraccionamientos como lo son la deontología, la ética médica, la ecoética, el bioderecho... etc.

Plantear, en las sociedades que muchas veces son tradicionales y apegadas a códigos religiosos/morales, los problemas de la bioética, puede contribuir a desarrollar un pensamiento más crítico, más democrático y pluralista. Hablar de cuestiones como la igualdad entre hombres y mujeres o justicia o libertades individuales en ciertas culturas y sociedades en las que estaban excluidas como temas de conversación, puede colaborar abriendo el juego a este tipo de temáticas acalladas muchas veces.

Gilbert Hottois propone una definición de bioética (en la obra citada) “cubre un conjunto de investigaciones, de discursos y de prácticas, generalmente pluridisciplinarias y pluralistas, que tienen por objeto aclarar y, si es posible, resolver preguntas de tipo ético suscitadas por las I&D (investigaciones y desarrollos) biomédicos y biotecnológicos en el seno de sociedades caracterizadas, en diversos grados, por ser individualistas, multiculturales y evolutivas”.

Su metodología.

En medio de tal complejidad, la metodología no podía ser algo simple y sencillo para la bioética. Una de las primeras exigencias es el mismo hecho de *no ignorar* esta complejidad, y con esto se respeta, entonces, la metodología propia de cada disciplina interviniente en cada caso. Poniendo especial atención a los desacuerdos que se generen. Aquí se quiere, evidenciar la relación de la bioética con la filosofía ya que la diversidad interdisciplinaria la interpela.

Lo segundo a tener en cuenta es que se trata de una *evolución*, es decir, la complejidad que se trata de comprender y gestionar no sólo será estructural sino además es sincrónica, procesual y diacrónica. Las sociedades son y siguen siendo complejas en un tiempo y espacio determinado, con el pasar del tiempo se pueden conservar elementos constitutivos de la identidad tanto personal como grupal (y social), también pueden modificarse otros, lo importante es no perder de vista el proceso de cambio (en algunos grupos sociales más rápido, otros, más lento).

En una sociedad en donde, por ejemplo, las técnicas de inseminación artificial aún no estén instaladas como práctica, el impacto social y el debate deberá esperar, a diferencia de grupos sociales en donde esta situación ya dio lugar a protestas, a debates y a la intervención de las opiniones de los distintos sectores implicados.

En relación a los avances de la medicina y su posible aplicación, hay una desigualdad muy marcada entre distintos sectores de la humanidad, que genera como consecuencia una “suerte de injusticia social”.

Según Gilbert Hottois, esta evolución se da según un ritmo, una profundidad y una conciencia propia de cada grupo social. Este proceso patentiza la necesidad de acompañar y asimilar esos cambios al contexto que le es sensible.

Las instituciones (como los comités de bioética) cumplen la función de poner en marcha estos procesos de instituir las nuevas concepciones en lo instituido. Entre lo instituyente y lo instituido habrá una tensión que se ira relajando a medida que pasa el tiempo y se instale en los contextos lo nuevo. Dicha tensión es similar a la que hay entre lo tradicional y las nuevas tendencias.

En tercer lugar, la metodología deberá *incluir la creación de comités de bioética* compuestos de modo multidisciplinar y de carácter pluralista. Que no olvide incluir la distinción entre ciencia, ética, moral, derecho y política.

Como práctica facilitadora de consensos, el autor se refiere al pragmatismo, consistente en “1) descartar del debate los puntos sobre los cuales el acuerdo es, por lo menos provisionalmente, imposible, 2) formular los consensos sin exigir, además, el acuerdo en todas las razones que los justifican, pues estas no son necesariamente convergentes. El consenso pragmático que permite concluir y, eventualmente decidir y actuar, no reclama la formulación explícita de todas las razones que lo respaldan”²⁵⁶.

Relación entre la bioética y la filosofía

La filosofía es una voz entre otras dentro de un comité de bioética. Aunque trate de ocupar un lugar privilegiado. Debe mostrar su competencia en el manejo de los conceptos más generales, en la articulación de los mismos, su entrenamiento para formular argumentos, objeciones, su capacidad de reflexión crítica. Puede aportar el conocimiento de que muchas veces las discusiones no llegan a una respuesta definitiva. Y que, la multiplicidad teórica es irreductible, que no constituye un impedimento para la conclusión de acuerdos “contextuales” y “pragmáticos”.

La bioética, a su vez, extrae mucho de las éticas y prácticas de la historia de la filosofía, esforzándose por construir su propia teoría: el principialismo. Sus cuatro principios son: autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia. Estos principios están cargados de un carácter idealista, que poco pueden ayudar a la hora de tomar decisiones concretas, complejas y contextuales. Con el principialismo se imagina un “tipo de paciente ideal: consciente, informado, libre, educado de forma occidental, capaz y deseoso de tomar su destino en las manos y pocas restricciones contextuales. Pero, el paciente real se caracteriza sobre todo por limitaciones, dependencias y servidumbres, duraderas o transitorias, relacionadas con su cultura, su educación, su situación familiar y profesional, su estado psicológico, sus recursos económicos”²⁵⁷.

Este principialismo clásico con sus cuatro principios no es todo, ya que a lo largo de la historia se fueron agregando otros principios: seguridad, proporcionalidad, vulnerabilidad, precaución, desarrollo sostenible...etc.

2º MODOS DE ENTENDER EL MUNDO

¿Cuán importante es el contexto geográfico?

En el apartado anterior se tomó el aporte de Gilbert Hottois (obra citada) para mostrar qué es la bioética, cuál es su metodología, cómo se aproxima a la filosofía, y su principialismo (clásico). Lo importante es ver en la crítica que se le hace a este último, la distinción entre el paciente ideal y el paciente real. Para poder tener una mejor aproximación al paciente real, se hará referencia a la obra de Armando Pérez de Nucci: “Aspectos geopolíticos de la medicina popular del noroeste argentino”. En esta obra el autor intenta demostrar que existe una estrecha relación entre geografía, acción medico sanitaria, medicina popular llamada también folklórica y política de salud. Los médicos de esas localidades de Tucumán, deben enfrentarse a una concepción particular de la enfermedad y del sanar, que muchas veces está alejada de lo que el profesional considera enfermedad y acciones para recuperar la salud.

256- Qué es la bioética? Gilbert Hottois. Editorial Universidad del Bosque. Página 42

257- Qué es la bioética? Gilbert Hottois. Editorial Universidad del Bosque. Página 50

Existen diversas causas por las que en ésta población perduran las tradiciones prehispánicas que son: el ambiente físico, los recursos económicos, la forma de explorar los recursos naturales, la forma de educar sujeta a cánones fijos y generales que no contemplan las particularidades de cada región, y, por último, la forma en que se planifica la salud. Estos son los indicadores presentes en la lectura que se puede hacer del escenario, como lo llama el autor en la página 294 de la obra citada.

Ahora bien...cuál es la situación de los actores? Estas personas, nativas de las distintas localidades de Tucumán, viven en un mundo “mágico” y entonces cuando alguien se enferma, se presentan tres posibilidades: considerar a lo sobrenatural como algo impuro (que ocasionó la enfermedad), considerar lo sobrenatural como una injerencia extraña que podrá ser captada y reorientada por el artífice de mago, y, por último “considerar el hecho sobrenatural como trascendente, sublimando la situación, lo que lleva a reconocer la existencia de un dominio de la religión”²⁵⁸.

Este es el contexto al que se deberá asimilar la medicina occidental, llamada científica si quiere cumplir su cometido eficazmente. Ya que los sujetos para los que se la piensa (a esta medicina) tienen una concepción distinta de la enfermedad, de la curación, de la muerte y del devenir humano, según Pérez de Nucci.

3º LA AUTONOMÍA EN BIOÉTICA

El principio de autonomía.

Antes de entrar a las consideraciones sobre el principio de autonomía, se presenta otro modo de entender a la enfermedad. Según Diego Gracia²⁵⁹, es un fenómeno complejo que muestra las alteraciones del cuerpo del ser humano, y entonces, la medicina debe objetivar esas alteraciones, convertirlas en hechos precisos, en hechos científicos. Es decir, que la función de la medicina era convertir los síntomas en datos positivos (científicos) agrupándolos para llamarlos síndromes y buscar la causa. El proceso lógico clásico de la clínica humana era ‘pronosticar’ y ‘tratar’. Por ello la medicina clásica moderna se basaba en el concepto ‘hecho’.

El ser humano no se compone solamente de hechos sino que además tiene otras funciones psíquicas como son la estimación y la valoración. Ante un mismo hecho pueden generarse distintas valoraciones. Los seres humanos que actúan lo hacen respondiendo a una valoración. Por ello se puede decir que la salud y la enfermedad son valores, un paciente puede sentirse enfermo y el médico no encontrar ningún signo físico de la enfermedad. Lo que se dice en este párrafo se puede respaldar con la definición de salud que da la Organización Mundial de la Salud: “salud es un estado de perfecto bienestar físico, mental y social, y no sólo la ausencia de enfermedad”²⁶⁰.

Dentro del marco de derechos civiles que tienen los seres humanos, y directamente relacionado con su salud, además del derecho a la integridad física, goza del derecho al consentimiento informado. Esto quiere decir, que todo usuario del sistema de salud tiene derecho a que el profesional le brinde información necesaria y suficiente para que se pueda hacer una idea objetiva y correcta de su estado de salud, pudiendo de este modo, decidir sobre los procedimientos a seguir en su caso particular (y concreto). Este derecho es bastante

258- Armando Pérez de Nucci. Asclepio, revista de historia de la Medicina y de la Ciencia, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, volumen XXXVI, año 1994 página 299

259- Diego Gracia. Bioética clínica. Estudios de bioética 2. Página 69

260- Diego Gracia. Bioética clínica. Estudios de bioética 2. Página 70

nuevo y por ello amerita su tratamiento, su discusión, la clarificación de sus límites. No solo por ser novedoso sino además porque se enfrenta al arraigado sentimiento paternalista que dominó por muchos años a la medicina y le otorgaba al médico la autoridad suficiente y la legitimidad necesaria para decidir sobre “todo aquello que tenga que ver con su paciente”.

Poner en práctica el derecho al consentimiento informado supone a priori la aclaración de ¿qué se entiende por informar al paciente? ¿Cuándo es suficiente la información? ¿Debe decirle absolutamente todo? ¿Cómo asegurarse de que se comprenda toda esta información? Recordemos que se debe informar sobre todo lo relevante en relación al proceso de toma de decisiones. ¿Qué sería lo relevante? ¿Quién decide qué es lo relevante? Ya que para cada paciente esta situación puede y seguro que varía.

No hay que desconocer que además de lo planteado en el párrafo anterior, está la cuestión de que no todo paciente ‘puede decidir’. Entonces comienzan a producirse las excepciones:

La incapacidad por minoría de edad, disminución sensorial, disminución de conciencia.

- ✓ Se debe informar una situación de enfermedad grave y peligrosa para la salud pública aunque el paciente se oponga.
- ✓ El imperativo legal en el caso de las enfermedades de declaración obligatoria.
- ✓ La renuncia del paciente *a ser* informado.
- ✓ El privilegio terapéutico, que consiste en no revelar la enfermedad cuando esta produciría en el paciente más daño e iría en contra de los efectos del tratamiento por ser un grave daño físico o mental.

James Childress en su obra “*El lugar de la autonomía en bioética*” responde a críticas provenientes de comunitaristas, narrativistas, teóricos de la virtud, tradicionalistas, religiosos, a las que considera “mal dirigidas ya que no se refieren a las concepciones más defendibles del principio de respeto por la autonomía”²⁶¹. El principal argumento de este autor se centra en el principio del respeto por la autonomía como un importante límite moral y como limitado en su alcance y peso, siendo además, complejo en su aplicación.

¿Por qué Childress sostiene que son críticas mal dirigidas?

Es un error usar la frase abreviada de ‘principio de autonomía’ cuando se está haciendo referencia a ‘el principio de respeto por la autonomía’. En consecuencia, también es un error suponer que quienes defienden este ‘principio de respeto por la autonomía’ poseen un ideal de autonomía con lo que se garantiza el *ser* personas autónomas y el *efectuar* elecciones autónomas.

En todo caso “el ideal de autonomía debe distinguirse de las condiciones para una elección autónoma²⁶²”. Se pueden ceder las decisiones de 1er orden sin dejar de ser autónomos, porque se puede dejar al médico personal que decida sobre el mejor tratamiento, por ejemplo, ejerciendo eso sí, la autonomía de 2do orden en la misma acción de elegir qué profesional o institución llevará a cabo sus decisiones de 1er orden. Es en estos casos en que el respeto por la autonomía de 2do orden es esencial aun cuando las acciones de 1er orden sean heterónomas. Se debe trabajar conceptualmente para revertir la suposición de que el principio de respeto por la autonomía es contrario a todas las formas de heteronomía.

261- James Childress. El lugar de la autonomía en la bioética. Página 133

262- James Childress. El lugar de la autonomía en la bioética. Página 134

Otro concepto clave a aclarar es el de ‘respeto’. En el texto señalado de Childress, define al respeto como: “1-referirse a, tener en cuenta a, considerar a. 2-considerar en alta estima o valorar. 3-acto de contenerse de interferir con algo, o de intentar interferir con las elecciones autónomas de los demás, por medio de influencias, generalmente por coerción o manipulación de la información”²⁶³.

A este principio de respeto por la autonomía se lo puede expresar negativamente²⁶⁴ y positivamente²⁶⁵, y es importante distinguirlos ya que los límites sobre los segundos (los positivos) son mayores que el de los primeros (negativos).

En último lugar, el autor sostiene que el principio de respeto por la autonomía es ambiguo porque se concentra en un solo aspecto del concepto de persona que es el de autodeterminación y se descuida la corporeidad. Las personas son entes sociales, históricos, contextuales.

Si en el párrafo anterior se dice que la persona no es unidimensional, ahora se debe explicar en qué consiste esta complejidad y cómo se vincula con el concepto de respeto por la autonomía personal. Cuando una persona elige, se presenta la dificultad de determinar qué es lo que está eligiendo, cuál es la preferencia que están mostrando o comunicando, ya que no sólo se expresan con palabras los sujetos sino que además poseen signos no verbales. A esta situación se le puede sumar la real ambivalencia de quienes expresan en un momento una elección y luego suman lo contrario. ¿A quién le corresponde clarificar la serie de elecciones del paciente y que dicha aclaración sea fiel a la elección?

El tiempo es un factor que complejiza aún más, la ya compleja situación alrededor del respeto por el principio de autonomía, ya que en el tiempo que transcurre, se toman decisiones. El mismo paso del tiempo pueden mostrar diferencias irreconciliables entre las decisiones. Entonces el profesional debe cerciorarse de actualizar dicha manifestación por parte del paciente. Una elección tomada en el presente deberá ser constatada o re-consultada en un futuro.

¿Qué pasa con las directivas anticipadas? ¿si autónomamente el paciente las revoca? Por ello el médico debe continuar evaluando el grado de autonomía a través del tiempo para entender qué es lo que se está revocando y cuáles son las consecuencias. Tal vez la legitimidad de una decisión dependa de que sea o no consistente con las disposiciones y el plan de vida de la persona. Como sugiere Childress al citar a Bruce Miller, ver si actúa de acuerdo al carácter podría ser peligroso porque se estaría validando a la autenticidad como un criterio de autonomía.

Respetar la autonomía personal es complejo además porque hay diversos tipos de consentimiento y de rechazo (el expreso y el tácito), este es el caso del presunto donante, que convierte en donante a toda aquella persona que no se haya manifestado en contra de la donación. Es importante reconocer en el principio de respeto por la autonomía los límites. El grado de autonomía, o su ausencia es moralmente relevante. Hay que proceder con una presunción de autonomía, al menos en los adultos, y hasta que se determine que no lo son (autónomos). Los signos de no autonomía son: la incapacidad para realizar ciertas tareas, la falta de entendimiento, la falta de voluntariedad. En estos casos se justifica la intervención de otros en la toma de decisiones.

263- James Childress. El lugar de la autonomía en la bioética. Página 135

264- Es incorrecto [prima facie] someter las acciones (incluyendo las elecciones) de los demás a influencias restrictivas.

265- Se debe revelar información y fomentar la toma de decisiones autónomas.

“El principio de respeto por la autonomía (...) involucra derechos y obligaciones correlativas. Y es por ello un principio de obligación más que de liberación de obligaciones”²⁶⁶.

Aunque este principio pueda ser tomado como una máxima, no pesa más que los otros principios.

Conclusión

Uno de los objetivos específicos de esta monografía es mostrar los cuatro principios de la bioética como fundamentos éticos del consentimiento informado. Los cuatro principios a los que se hace referencia son: autonomía, no maleficencia, beneficencia y justicia, es decir a los principios de la bioética clásica. El consentimiento informado es un procedimiento médico ‘formal’ cuyo objetivo es aplicar, hacer real, el principio de autonomía del paciente, es decir, la obligación de respetar a los pacientes como individuos y hacer honor a sus preferencias en relación a cuidados médicos.

En algunos casos, tales como un examen físico de un médico, el consentimiento es tácito y se sobreentiende. Pero, para procedimientos más invasivos, o aquellos procedimientos asociados a riesgos significativos o que tienen implicadas otras alternativas, el consentimiento informado debe ser presentado por escrito y firmado por el paciente.

Por cierto, hay excepciones, que se siguen bajo ciertas circunstancias, como son las emergencias médicas donde se requiere atención médica inmediata para prevenir serios daños que serían irreversibles si no se resuelven inmediatamente; y otra excepción se da con las incompetencias del sujeto que se comentó en el cuerpo de este escrito (cfr. página 11).

El consentimiento informado debe reunir al menos cuatro requisitos: capacidad²⁶⁷, voluntariedad²⁶⁸, información²⁶⁹ y comprensión²⁷⁰. Suponiendo siempre el paciente ideal, que gozará de todas estas características al momento de decidir en forma aislada de su contexto, sin importar su geografía, su idiosincrasia, su manera de entender el mundo dentro del cual la enfermedad, la muerte, la vida y la salud tienen un significado específico y no necesariamente compartido con su médico tratante.

Dentro de estos cuatro requisitos, poniendo atención a la comprensión, el nudo de la cuestión brota casi espontáneamente cuando se presta atención a que el intercambio de información entre el médico y el paciente se hará en un lenguaje específico, el médico explicará lo más claro posible al paciente, el estado de la cuestión, en palabras para él (médico) claras, aunque el paciente pudiera preguntar qué significan dichas palabras y reciba toda la aclaración y explicación posibles por parte del médico, el sentido y magnitud que posee cada uno de esos conceptos, resultan intransferible. Esta situación derrumba parcialmente el requisito de ‘comprensión’ de la información... aún sin entrar en qué es lo relevante para quien, es decir, ¿quién elige lo que es más relevante de decir? ¿Se informa ‘todo’? ¿No altera la información el estado emocional del paciente a tal punto que es preferible elegir qué decir y qué es mejor no decir?

266- James Childress. El lugar de la autonomía en la bioética. Página 140

267- Debe tener la habilidad de tomar decisiones.

268- Los sujetos deben decidir libremente someterse a un tratamiento o participar en un estudio sin que haya persuasión, manipulación o coerción.

269- Las opciones deben ser comprensibles y deben incluir el objetivo del tratamiento o estudio, su procedimiento, los beneficios y riesgos potenciales.

270- La capacidad del paciente de comprender la información relevante.

Hay una fuerte tendencia a considerar el consentimiento informado como una herramienta que protege a los proveedores de salud de problemas legales y posteriores reclamos, en lugar de verlo como un proceso en el que se toman decisiones en forma conjunta y responsable tanto por parte del paciente como del profesional.

Por eso, al paciente real, se le hace firmar el consentimiento informado como un formulario más dentro de los que conforman los requisitos de ingreso al centro de salud. Es una presentación con fuerza de obligación y coacción tal, que si no lo firma no se procede con las prácticas sanitarias. Es decir que en algunos centros de salud de Santiago del Estero (capital) y de la ciudad de La Banda, no se informa en absoluto.

Otro de los objetivos específicos es aclarar las condiciones de posibilidad del consentimiento informado. Si se sostenía que la bioética se inicia enmarcando los valores personales en un contexto determinado, es hacia esa dirección que debe re-encauzarse. Las instituciones en donde se realizan las prácticas sanitarias, es decir sanatorios, hospitales y centros médicos, permitieron que el valor del consentimiento informado se deslice a la simple práctica de llenado de un formulario.

Con la presencia de los comités de ética se pueden fomentar otro tipo de prácticas para que los derechos de los pacientes sean respetados nuevamente. Para que se tengan en cuenta sus valores y la totalidad en donde se encuentran enmarcados. Así el conocimiento obtenido sea para el bien social, teniendo como base un conocimiento realista de la naturaleza del hombre y de su mundo. Para que el espacio de reflexión crítica abierto por los comités de ética, con su práctica reiterada, tengan fuerza instituyente.

Una vez que se instala el debate en una sociedad, se abre un campo de posibilidades nuevo, antes ignorado. En el sentido de que puede contribuir a desarrollar un pensamiento más crítico, más democrático y pluralista. Se pone en la agenda de discusiones lo que antes, en la sociedad, se callaba. Cuando el desarrollo de las investigaciones en medicina tocan temas como la clonación, la donación de órganos, el descarte de embriones humanos, la prolongación de la vida con sostenes mecánicos, las personas necesitan estar informadas para poder anticipar su voluntad en caso de no poder decidir plenamente cuando se dé un evento en relación a aquellos temas (y otros más, por supuesto).

Si dichos comités si se componen de manera interdisciplinaria, garantizan la presencia de variadas posturas, de aportes diversos en el tratamiento de los temas. Si olvidar, la complejidad de cada sujeto, de cada situación, determinada por el tiempo, la historia, el lugar, el grado de conocimiento, la ley vigente etc. Estas variables inciden en la estimación y valoración que cada participante otorgue a la cuestión debatida.

Por lo afirmado en el desarrollo de la monografía, y en la conclusión, se propone retomar la distinción de Childress entre ‘principio de autonomía’ y ‘principio de respeto por la autonomía’, haciendo necesario entender que el ideal de autonomía que puede residir en el principio de respeto por la autonomía deberá distinguirse de ‘las condiciones para que una elección pueda llamarse autónoma’.

¿Cuándo se puede decir que es autónoma una decisión más allá de la teoría? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad del consentimiento informado? Al decir...condiciones de posibilidad, es tal vez, dar por sentado que el consentimiento informado, si cumple con determinados requisitos, será posible que ‘sea’, pero la cuestión está en discutir si cualquier modo es válido.

BIBLIOGRAFÍA

Biojurista.blogspot.com.ar

Childress, James. “*El lugar de la autonomía en la bioética*”.

Gracia, Diego. “*Bioética clínica. Estudios de bioética 2*”.

Hottois, Gilbert “*¿Qué es la bioética?*”. Editorial Universidad del Bosque

Kauffman y Rodriguez “*La escuela y los textos*”; 1994

Perez de Nucci, Armando. “Asclepio, revista de historia de la Medicina y de la Ciencia”, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, volumen XXXVI, año 1994

Potter. Bioethics, the Science of Survival (citada por ¿Qué es la bioética? Gilbert Hottois. Editorial Universidad del Bosque. Página 15)

Ciencia y medio ambiente: orígenes y cambios de una relación conflictiva

Orlando Argentino Esteban

UNJU

Muchos sostienen que el hombre en la edad Media vivía como en otra realidad, no en el mundo terrenal, sino en uno espiritual, con Dios. Se quiere dar a entender que si bien, el transcurrir de la vida del hombre medieval se da en el mundo fáctico, en el que construye su casa, cultiva, cosecha y descansa, su creencia en un Dios omnipotente y omnisciente, que le promete la vida eterna, en otro mundo, espiritual, lo aleja de aquel. Se marca lo distante de la relación hombre-naturaleza porque, como dijimos, la mirada del hombre está puesta en otro lugar. Y por ello, con la llegada de la ciencia moderna el hombre se acercaría más al mundo natural, con el progresivo alejamiento de Dios, con el que establecería una relación mucho más próxima y directa, en la que la experimentación y contrastación empírica de sus enunciados científicos son pruebas de esta nueva relación. Parece ser, que ahora sí, hay un contacto real con el mundo “real” en el que vivimos. Se habría salido de la infancia metafísica del mundo para pasar a la adultez de un reino físico únicamente.

Sin embargo nosotros no estamos en todo de acuerdo con la interpretación que acabamos de exponer de la relación hombre-naturaleza en el paso de la edad Media a la Modernidad, por lo que nuestra tarea será en el presente trabajo mostrar que la ciencia, también se basa en supuestos metafísicos, los cuales marcan a la vez una relación más distante entre uno y otro término de la relación, sabiendo además que la teorización por si misma ya implica una separación entre el mundo cotidiano y el del discurso científico.

Esta relación más distante se basa en que **el hombre y la naturaleza** en la modernidad son dos sustancias diferentes. Esta relación de distanciamiento y de superioridad del uno sobre el otro parece mantenerse en la actualidad con efectos por todos conocidos.

Antes que nada, tenemos que aceptar que la Edad Media está atravesada por el poder de la Iglesia católica, en lo político, económico y en lo social, y que, se supone, que todas las actividades del hombre tienen como propósito final el encuentro con Dios.

La naturaleza, que es lo que nos interesa, no necesariamente fue desvalorizada o minimizada por el hombre medieval. En realidad hay una relación ambivalente. Porque

por un lado, el hombre empieza a avanzar sobre el medio natural, construye ciudades, expande más los campos de agricultura, establece una relación más cercana, apoyado por las sagradas escrituras que postulan que el mundo ha sido creado para el hombre, y que éste debe reinar sobre los demás seres, y por otro lado, éste mantiene un respeto por ésta, sabiendo que las fuerzas naturales pueden en cualquier momento manifestarse con grandes desastres, siendo Dios el único capaz de calmarla. Pero en todo caso, sea que se considere a lo natural, como amigo o como enemigo, siempre, en la Edad Media, este es un sujeto que tiene dignidad y que está presente en la vida diaria de los humanos de una u otra manera. Este mundo, entonces, es básicamente cualitativo para el hombre medieval cuya mentalidad está atravesada fuertemente por la espiritualidad.

El concepto de naturaleza para el hombre moderno, y más precisamente para la ciencia moderna, es radicalmente distinta a la que había en la Edad Media y, en realidad, distinta a cualquiera que pudo existir en toda la historia del hombre. Nada más alejado que pensar que en el Medioevo estábamos plagados de concepciones metafísicas, del hombre, mundo o Dios, y que con la llegada de la ciencia se acaba todo pensamiento metafísico para aferrarnos solo al mundo físico, real, fáctico. La metafísica siguió presente, y sigue presente, porque, además, no puede ser de otra manera.

Nuestra postura es que la ciencia moderna, en sus inicios, no solo es que no se acercó más a la naturaleza sino que se alejó más, esto es, marcó una separación con el mundo natural y que sigue vigente en la actualidad.

Pensemos lo siguiente. Un hombre, común y corriente, ve o percibe las cosas de la realidad, casas, autos, árboles, montañas, en fin, al mundo. Eso es lo que ha visto siempre y, por ello, no espera un comportamiento extraño de las cosas, sino solo que “hagan” lo que siempre han hecho.

Pero para un científico, el “mundo” no puede ser, ni es el mismo mundo que el de la experiencia cotidiana. Es otro mundo, alejado del concreto. No es el de nuestra vida diaria, sino un mundo de abstracciones, pero de abstracciones hechas teorías que pueden ser interpretadas con la experiencia, o mejor dicho, a través de experimentos.

Precisamente, la ciencia del siglo XVII inaugura una nueva forma de conocimiento, porque conjuga una serie de elementos metodológicos, instrumentales, y de prácticas específicas que se apoyan en innovadoras concepciones de hombre, de mundo y de la vida. Somos conscientes que nada nace de la nada, y que la ciencia moderna tuvo que tener influencias y antecedentes que le permitan gestarse, pero también sabemos que debe haber rupturas para que surjan nuevas cosas. En este sentido Alexandre Koyré sostiene que no hay que abusar del argumento de la continuidad. Los cambios imperceptibles desembocan en una diversidad muy clara, de la semilla al árbol no hay saltos²⁷¹.

Pero analicemos con más precisión a la naciente ciencia moderna. Por empezar, no es que las concepciones de la naturaleza cambien en el transcurso del tiempo, sin que nada más cambie. Y que el hombre ve pasar las “naturalezas” en el tiempo, como podemos ver las transformaciones de los primeros relojes hasta los actuales. Sino que los hombres mismos cambian, o mejor dicho, qué se entiende por hombre, cuál es su lugar en el mundo y sobre su finalidad en el mismo.

271- Koyré, Alexandre. Estudios de historia del pensamiento científico. p. 9

Entonces diremos lo siguiente: en el siglo XVII la ciencia parte de una concepción de naturaleza radicalmente distinta a la de la edad Media, debido a que la concepción de hombre mismo es otra, y viceversa, se entiende por mundo natural algo distinto porque el hombre ha cambiado.

Analicemos brevemente ambos elementos, hombre-naturaleza, por separado para favorecer la comprensión.

El hombre moderno es un ser racional, que tiene la posibilidad de capturar cómo es el mundo realmente. Nada le impide alcanzar este propósito más que sus limitaciones personales que son superables. A diferencia del mundo natural, el hombre tiene la libertad de forjar su propio destino. El sujeto ha roto, o trata de romper, con los modelos históricamente transmitidos. Es un sujeto cuestionador, pensante, activo, consciente. Tiene ambición de saber, de poder y de dominio, no solo de sí mismo sino también sobre el mundo.

El mundo natural, en cambio, no es un sujeto sino un objeto, el cual es mecánico, pasivo (aunque es dinámico, lo es solo dentro de los límites de lo que las leyes inmutables le permiten), inerte, que siempre se ha regido bajo las mismas leyes, y lo seguirá haciendo, como un reloj cuyo destino es marcar las horas eternamente.

Entonces, la relación moderna hombre-naturaleza, es una relación entre dos opuestos. Ambos elementos son ontológicamente diferentes. Pero además, dicha diferencia ontológica desemboca en otra diferencia, pero esta vez es de orden axiológico. El hombre es superior al mundo natural. En su rol de sujeto activo y pensante no solo va a conocer el mundo sino que lo va a transformar. Podríamos decir también, que porque la quiere transformar, avanzar sobre él, apoderarse de él, lo va a tener que conocer primero.

Vamos a tomar a dos grandes referentes fundadores de la ciencia moderna como representantes de esta concepción de naturaleza, y por tanto de hombre: ellos son Galileo Galilei y René Descartes. Ambos pensadores, desde sus ópticas particulares, hicieron aportes fundamentales para el nacimiento y la consolidación de la ciencia.

Galileo nació en Pisa en 1564 y murió en Arcetri en 1642. Difícilmente pueda discutirse a Galileo como la figura más representativa de la nueva ciencia moderna. Así como Descartes es considerado el padre de la modernidad, Galileo es el iniciador del conocimiento científico.

Entre muchos filósofos de la ciencia, Alexander Koyré es uno de los que encuentra en Galileo, por primera vez, a *la ciencia* tal como la conocemos hoy. Pero la elección de este sujeto histórico tiene una profunda explicación epistemológica.

Según el filósofo, nada es más distintivo en la naciente ciencia del siglo XVII que la conformación de teorías explicativas de los datos observables, esto es la creación de sistemas de ideas que van más allá de los fenómenos particulares. De hecho, es la teoría el criterio de demarcación científica, y la razón por la cual podemos decir que antes de Galileo todavía no hay ciencia.

No podríamos pensar, por lo tanto, en una continuidad lineal entre las actividades de investigación de búsqueda del conocimiento de la edad media y la de la ciencia moderna.

Si bien, en la actualidad las personas suelen “crear” en dos minutos teorías para explicar las más diversas cosas del mundo, en el campo de la ciencia el término refiere a algo mucho más complejo que una mera idea aislada sobre algún asunto en particular.

Una teoría es un conjunto de enunciados ordenados en forma sistemática. La misma puede tener contenido fáctico o no, y eso dependerá del aspecto del mundo u objetos sobre el cual se interese indagar. Pero lo que no puede faltar en una teoría es la estructura formal, el esqueleto lógico. Precisamente esto le dará rigurosidad y conexión entre sus partes. Y mientras más abstractas sean las teorías más útiles serán porque podrán ser usadas en una mayor cantidad de casos particulares.

Y si bien son éstas básicamente lo que nos llega de los grandes pensadores o grupos de investigadores, detrás de las mismas, o en las bases de las teorías, existen hipótesis filosóficas que las soportan. Estas teorías están sostenidas por otro conjunto de ideas acerca del mundo, del hombre y del conocimiento que generalmente no son explicitadas. Por lo tanto, la investigación científica se basa necesariamente en supuestos filosóficos.

Para la denominada concepción heredada o estándar de la ciencia, la unidad de análisis es básicamente “la teoría”. Pero a partir de las epistemologías postpositivistas se reemplaza el estudio de la teoría por el análisis de otras estructuras más amplias como el de paradigma en el caso de Kuhn o de los programas de investigación en Lakatos. Dichas estructuras se componen de múltiples elementos, como metodología, valores, supuestos filosóficos, entre otros, además de las teorías propiamente dichas.

En *El ensayador* encontramos las siguientes, ya célebres, palabras de Galileo que nos sirve para adentrarnos en las principales ideas de su pensamiento y en donde se plantea la creencia profunda de la nueva ontología naciente:

“la filosofía está escrita en ese grandísimo libro que tenemos abierto ante nuestros ojos, quiero decir, el universo, pero no se puede entender si antes no se aprende a entender la lengua, a conocer los caracteres en los que está escrito. Está escrito en lengua matemática y sus caracteres son triángulos, círculos y otras figuras geométricas, sin las cuales es imposible entender ni una sola palabra; sin ellos es como girar vanamente en un oscuro laberinto”²⁷².

A partir de Galileo la ciencia va a reemplazar el sistema de conceptos flexibles y semicualitativos de la ciencia aristotélica por un sistema de conceptos rígidos y estrictamente cuantitativos.

En Galileo podemos encontrar un quiebre entre las antiguas formas de conocimiento y la ciencia moderna. Nos apoyaremos en Koyré para describir la revolución cognitiva que se produce en el siglo XVII, que tiene como uno de sus protagonistas principales al italiano pensador.

Según Koyré habría que señalar dos rasgos fundamentales que permitieron dicha revolución:

1) la destrucción del cosmos: la disolución del cosmos significa la destrucción de la idea de un mundo de estructura finita, jerárquicamente ordenado, un mundo cualitativamente diferenciado desde el punto de vista ontológico. Esta idea es sustituida por la de un universo abierto, indefinido e incluso infinito, que las mismas leyes universales unifican y gobiernan; un universo en el que todas las cosas pertenecen al mismo nivel del ser. Las leyes del cielo y las de la tierra se funden a partir de ahora. La astronomía y la física se hacen interdependientes e incluso unificadas y unidas.

272- El ensayador.

2) La geometrización del espacio: la sustitución de la concepción de un espacio cósmico, cualitativamente diferenciado y concreto, como dijimos, por el espacio homogéneo y abstracto de la geometría euclídeana²⁷³.

El cambio, entonces es a nivel ontológico, sobre la realidad misma, sobre “lo real”. Para Koyré la disolución del *cosmos* es la revolución más profunda padecida por el espíritu humano después de la invención del cosmos por los griegos.

Si nosotros quisiéramos forzar los conceptos epistemológicos de Kuhn para analizar el desarrollo del conocimiento occidental en la historia del hombre, tendríamos que decir que el cosmos aristotélico fue hegemónico en la Edad Media hasta que entró en crisis, al no poder dar respuesta a diversos problemas y que la nueva ciencia nació enmarcada en un nuevo paradigma, con ideas del mundo, de hombre, de métodos, de valores y herramientas totalmente diferentes a la anterior, y con éxitos inmediatos. Por ello no podríamos decir que las teorías científicas modernas son mejores o más verdaderas que las pregalileanas, sino solo que se basan en mundos distintos. Acá no se dio un mero cambio de teorías sobre la realidad sino que cambia la realidad misma.

La nueva realidad es, entonces, **geométrica**. Todo lo que está en el mundo está sometido a la forma geométrica.

Pero si para Galileo la matemática está en el fondo de la realidad física, se ve obligado a abandonar el mundo cualitativo y relegar a la esfera subjetiva todas las cualidades sensibles de los que está hecho el mundo previo a él.

Por ello la observación y la experiencia (no la experimentación) del sentido común, no cumplen una función importante en la ciencia moderna y hasta parecen ser un obstáculo para el desarrollo de la misma. Nuestro mundo, la naturaleza, se aleja definitivamente del hombre concreto.

Y esto es así porque las teorías construidas son básicamente matemáticas, es pensamiento puro, abstracto, que luego puede ser interpretadas en la realidad, aunque no siempre cabalmente.

Por eso dice Koyré que las leyes fundamentales del movimiento (y de reposo), leyes que determinan el comportamiento espacio-temporal de los cuerpos materiales, son leyes de naturaleza *matemática*. De la misma naturaleza que las que gobiernan las relaciones y leyes de las figuras y los números. Las encontramos y descubrimos no en la naturaleza, sino en nosotros mismos, en nuestra inteligencia, en nuestra memoria²⁷⁴.

La ley de la caída de los cuerpos a la misma velocidad, no puede ser vista en la experiencia cotidiana. Los cuerpos de Galileo se mueven en líneas rectas en un espacio vacío, infinito, son cuerpos *matemáticos* que se desplazan en un espacio *matemático* y no cuerpos *reales* que se mueven en un espacio real.

Solo a través del pensamiento y la imaginación podemos alcanzar “experimentos perfectos” porque trabajan con modelos ideales: por ejemplo, hacer rodar esferas perfectas en planos perfectamente lisos y perfectamente duros.

Al hacer esto, sostiene Koyré “se obtiene resultados de una precisión perfecta -lo que por lo demás no les impide a veces ser falsos, por lo menos en relación a la *rerum natura*- y por esto, sin duda, son tan a menudo experimentos imaginarios los que sustentan las leyes

273- Koyré, Alexandre. p. 154

274- Koyré, Alexandre. p. 194

fundamentales de los grandes sistemas de filosofía natural, como los de Descartes, Newton, Einstein... y también el de Galileo²⁷⁵.

En este mundo de abstracciones, números y figuras, la percepción de los sentidos como fuente de conocimiento no tiene nada que hacer. El conocimiento intelectual, e incluso a priori, es nuestro solo y único medio de aprehender la esencia de lo real.

Dice Galileo: el espíritu humano comprende algunas proposiciones tan perfectamente y con una certeza tan absoluta como la naturaleza misma puede tener; a este género pertenecen las ciencias matemáticas puras, es decir, la geometría y la aritmética²⁷⁶.

La ciencia para Galileo, y más exactamente el lenguaje matemático, es el verdadero conocimiento filosófico de la esencia misma de ser; que es también matemática.

El descubrimiento de la estructura racional de la naturaleza ha formado la base *a priori* de la ciencia *experimental* moderna y ha hecho su constitución²⁷⁷.

La estructura racional del mundo es la posición filosófica, metafísica, ontológica sobre la que se sostiene la ciencia. Esto lleva a Koyré a sostener que el principal libro de Galileo, *Diálogos*, no es tanto un libro sobre *ciencia*, cuanto un libro de filosofía- o para ser más exacto, un libro sobre *filosofía de la naturaleza*- por la sencilla razón de que la solución del problema astronómico depende de la constitución de una nueva *física*, la cual, a su vez, implica la solución de la cuestión *filosófica* del papel que desempeñan las matemáticas en la constitución de la ciencia de la naturaleza²⁷⁸.

No cabe duda que para Galileo, el hombre se ha separado del mundo natural y cotidiano, para vivir a partir de ahora en el universo de lo abstracto.

Descartes nació en 1596 en la Haye, Francia y falleció en 1650. Él mismo nos cuenta, en primera persona, que su filosofía ha sido fruto de sus vivencias *en el mundo*. Y el hecho de que el filósofo quiera apartarse de todas las ideas sobre el mundo y el hombre que las precedieron, es solo una prueba de lo amarradas que estaban en él, como en toda la sociedad de su tiempo. Solo es posible instaurar un nuevo punto de partida, marcar un punto de ruptura, si se es consciente que hay algo con lo que se rompe y que ya no va más.

Con la crítica profunda a la cultura tradicional, y al planteamiento de un nuevo método de conocimiento, dio origen al idealismo moderno, esto es, a los problemas que se derivan entre un sujeto que conoce y un objeto conocido.

Sin embargo lo que aquí nos interesa es su metafísica que se desprende de su teoría del conocimiento.

El filósofo, a través de la división *res pensante / res extensa*, va a dar los sustentos filosóficos sobre los que se apoyaría, a partir de aquí en más, la ciencia moderna.

Desde un principio Descartes ve la necesidad de renunciar al mundo. La naturaleza, que se manifiesta abiertamente al hombre renacentista a través de los sentidos, debe ser puesta en duda. Si muchas veces hemos sido engañados por los sentidos, ¿porqué no podríamos estar siendo engañados siempre y en todo? Sin embargo el mismo Descartes responde: “pero enseguida advertí que mientras de este modo quería pensar que todo era falso, era necesario pensar que yo, que lo pensaba, fuese algo. Y notando que esta verdad: *yo pienso, luego soy*,

275- Idem. 208

276- Idem. 177

277- Idem. 194

278- Idem. 170

era tan firme y cierta, que no podían quebrantarla ni las más extravagantes suposiciones de los escépticos, juzgué que podía admitirla, sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que estaba buscando²⁷⁹.

Según el filósofo entonces, no hay nada cierto sino yo. Y yo no soy nada más que una cosa que piensa. Pero además, ni siquiera mi ser corporal es seguro sino solo mi razón. En *meditaciones metafísicas* Descartes insiste en la diferencia ontológica del hombre y la naturaleza:

“Por lo tanto, dado que conozco con certeza que yo existo y que además no advierto nada que pertenezca a mi naturaleza o esencia sino que soy una cosa que piensa, concluyo justamente que mi esencia consiste sólo en esto: que soy una cosa que piensa o una substancia cuya esencia o naturaleza es pensar. Y aunque posiblemente tenga un cuerpo al cual estoy muy estrechamente unido, sin embargo, dado que tengo, una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto soy solamente una cosa pensante y no extensa, y por otro, una idea clara y distinta del cuerpo, en tanto es solamente una cosa extensa y no pensante, es muy cierto que yo, es decir, mi alma, por la cual soy lo que soy, es entera y verdaderamente distinta de mi cuerpo, y que puede existir sin él”²⁸⁰.

Acá podemos ver claramente como Descartes define al hombre en clara **oposición** con el mundo, con lo material, con lo extenso. Libera al hombre de todo restos materiales, inclusive de su propio cuerpo, para quedarse solo con su conciencia. Nada hay entre la res extensa y la res pensante que las una. Uno es lo contrario del otro. El hombre se ha separado para siempre del mundo: “yo soy una substancia pensante y no extensa y la piedra, *al contrario*, es una substancia extensa y no pensante”²⁸¹. Tenemos entonces, que en Descartes, como en Galileo, el hombre se aleja del mundo, y se define en oposición.

Pero en esta separación evidentemente el hombre tiene más valor que el mundo que es simple extensión. El hombre puede ir al mundo y conocerlo, el mundo solo se deja conocer, el hombre es el activo y el mundo pasivo. Y solo la razón puede conocerlo en su verdadera realidad, ya que la percepción sensible es oscura y confusa. “debe admitirse que todo lo que concibo claro y distinto en él, es decir, todo aquello que está comprendido en el objeto de la geometría especulativa, es verdaderamente en él”²⁸².

Descartes, al igual que Galileo, también sostiene que los cuerpos no se conocen por sus cualidades sensibles sino solamente por una inspección del espíritu, del entendimiento, en base a la matemática. Dice: “Sé que las cosas materiales pueden existir en tanto se las considere como el objeto de las demostraciones geométricas porque de esa manera las concibo muy clara y muy distintamente”²⁸³.

En *los principios de la filosofía* sostiene que “la naturaleza de la materia, o del cuerpo considerado en general, no consiste en ser una cosa dura, pesada, coloreada o que afecte de algún otro modo los sentidos, sino tan solo en ser una cosa extendida en largo, ancho y profundidad²⁸⁴. La matemática homogeniza todas las cosas del mundo y las reduce a la extensión: “una sola es la materia del cielo y de la tierra; y no puede haber más mundos”²⁸⁵.

279- Descartes, René. Discurso de método. p. 59

280- Descartes, René. Meditaciones Metafísicas. 98

281- Idem 66

282- Idem 100

283- Idem 93

284- Descartes R. Principios de la filosofía. 43

285- Idem 51

Descartes concluye la segunda parte de los principios diciendo: “porque confieso que no conozco más materia de las cosas corpóreas que la omnímodamente divisible, figurable y movable que los geómetras llaman cantidad y toman por objeto de sus demostraciones [...] siendo este el modo en el que pueden explicarse todos los fenómenos de la naturaleza²⁸⁶.”

Y como en Galileo, el mundo ha sido reducido a lo cuantificable y medible, ésta es su condición ontológica. Nada más existe. Materia y espacio es uno y lo mismo. La espacialidad es la cualidad capital de la materia. El mundo se podría explicar por una serie de movimientos de torbellino, o sea mecánicos, porque una vez creado, se basta a sí mismo.

El mecanicismo de Descartes está presente en todos sus estudios, en la física, la óptica, la meteorología y también en la biología. Los animales son puras máquinas autómatas, sin pensamiento, o sea solo res extensa. El hombre, en cambio, tiene una condición diferente y no solo puede conocer los principios que mueven al mundo, sus mecanismos, sino también, y porque lo conoce, puede enseñorearse de él.

Finalmente en el *Discurso del método*, podemos leer como para Descartes el conocimiento no es solo saber por saber, sino también es un medio para lograr otros fines:

“Pero tan pronto como hube adquirido algunas nociones generales tocantes a la física, y cuando, al comenzar a prueba en diversas dificultades particulares, he notado hasta dónde pueden conducir, y cuánto difieren de los principios que se han empleado hasta el presente, he creído que no podía mantenerlas ocultas, sin pecar grandemente contra la ley que nos obliga a procurar el bien general de todos los hombres. Pues ellas me han hecho ver que es posible llegar a conocimientos muy útiles para la vida, y que en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una práctica, por la cual, conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlos de la misma manera, en todos los usos para los que son aptos, **y así hacernos como amos y dueños de la naturaleza**²⁸⁷.”

Nadie puede negar que la ciencia busca saber cómo es el mundo, pero debemos reconocer que ese conocimiento esconde un espíritu de dominio no solo sobre el mundo sino también sobre los hombres.

Creemos que el aporte fundamental de Descartes lo da desde la filosofía. Que si bien la ciencia y sus supuestos implícitos ya habían comenzado a rodar (como vimos con Galileo) el filósofo francés, podríamos decir, sienta las bases filosóficas, o mejor dicho, lo clarifica, lo devela, lo legaliza, sistematiza, lo divulga. Descartes le “da nombre” al nuevo mundo metafísico, una identidad propia, “lo bautiza”, y así “crea” al mundo que soportaría la estructura de la ciencia y que sigue vigente hasta el día de hoy. El mundo dividido en dos grandes bloques cosa extensa y cosa pensante, hoy “es” como lo imaginó o pensó Descartes.

Hasta acá la descripción de ambos pensadores en forma individual. Hemos visto que tanto en Galileo como en Descartes, no solo los supuestos filosóficos plantean una realidad matematizada, por lo tanto, muy diferente y distante de lo que cotidianamente vemos, sino también las mismas teorías, por ser teorías, ya son enunciados con alto nivel de generalidad y abstracción, marcan una relación de lejanía con el mundo de las particularidades, de multiplicidad y vivacidad, que sentimos, vemos, olemos, tocamos o escuchamos en el día a día.

286- Idem 75

287- Descartes. R. *Discurso del método*. 109

El surgimiento de la ciencia experimental moderna marcó una nueva y específica relación entre el hombre y el mundo natural, entre el sujeto que quiere conocer y ese objeto a ser conocido. Este nuevo tipo de conocimiento naciente va a tener una serie de características que lo diferencia de la filosofía, el arte o la religión: el experimentalismo, la matematización de la realidad, la búsqueda de relaciones causales, el uso y fabricación de sus propios instrumentos técnicos, entre otros rasgos. En cada uno de estos puntos se establece una particular relación entre el hombre y la naturaleza, con una clara delimitación entre estos dos polos intervinientes, cada uno con sus características y sus roles bien diferenciados. La condición epistémica de separación entre sujeto y objeto más tarde se profundizaría, no solo en lo epistémico sino también en lo ontológico y en lo valorativo, ya que el agente conocedor se elevaría por encima de todo lo demás, siendo ahora él quién iría a decidir cómo es el mundo, qué valor tiene, qué hay que hacer con él.

La preocupación por indagar sobre la relación del hombre con la naturaleza no solo es una cuestión gnoseológica sino también política y social. Los resultados del acto de conocimiento no solo quedan en el mundo de las ideas sino que ese conocer se plasma en una realidad concreta y, en este caso, a la naturaleza, o se la cuida, se la respeta y se la considera con dignidad o se la encierra, se la somete y se la transforma.

La concepción de naturaleza que hoy prevalece en la sociedad occidental es aquella que la considera como un mercado en el cual se puede comprar y vender al mejor postor, como una cosa que está allí para usarla y tirarla, y que poco o nada tiene que ver con lo que nosotros somos: humanos con capacidad racional y sensible. Por el contrario, la naturaleza es “bruta”, inconsciente, y fundamentalmente no siente, hagamos lo que le hagamos.

Difícilmente se podrá pensar seriamente, en “ayudar” al “medio ambiente”, ética, política, económica o socialmente, mientras no se cambie la concepción ontológica de la superioridad del hombre por sobre la naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA:

Descartes, René. *Discurso de método*. Colihue. Bs. As. 2009.

Descartes, René. *Meditaciones Metafísicas*. Prometeo. Bs. As. 2009.

Descartes R. *Principios de la filosofía*. Losada. Bs. As.1997.

Galileo Galilei. *Diálogos acerca de dos nuevas ciencias*. Losada. Bs. As. 2003.

Koyré, Alexandre. *Estudios de historia del pensamiento científico*. Siglo XXI.

Koyré, Alexandre. *Estudios galileanos*. Siglo XXI.

La “trinidad humana” eje para una construcción ética-política “Una política del hombre, quiere ser una política multidimensional”²⁸⁸

Rosa Josefina Fantoni

Universidad Nacional de Santiago del Estero

“Política de la civilización” es un término acuñado por Edgar Morin a partir del reconocimiento que los problemas humanos tienen hoy, más que nunca, una dimensión política. No se busca con esto reducir la política/los problemas de una política del hombre, a una reflexión filosófica, o a una discusión de formas vacías de contenido, sino abrirse como actividad práctica, como acción concreta ante la conciencia de que en el supuesto progreso y buen rumbo de nuestra sociedad hay zonas de sombra que conllevan riesgos y pueden proyectar en un futuro próximo amenazas de cada vez más difícil solución.

Vivimos en la fragmentación de los problemas, en el día a día y en el corto plazo, de tal forma que se hace imposible concebir los problemas fundamentales y los problemas globales en interacción y en un horizonte de participación y esperanza. Al mismo tiempo, paradójicamente, somos conscientes que “*los desarrollos de nuestra civilización amenazan sus fundamentos*” (Morin, 2001: 23); se trata, por lo tanto de regenerar la vida social, la vida política y la vida individual.

Es posible abandonar certezas y la ilusión de representación de progreso, de un bienestar garantizado a priori y de un determinismo universal, a partir de regenerar y solidarizar acción y vida desde un enfoque de ética compleja y, desde el reconocimiento de nuestra implicancia en la producción de saberes de modo tal de poder engendrar un conocimiento abierto, creativo, generador, capaz de adaptar diversas configuraciones. Este conocimiento no es una descripción pasiva del mundo exterior, sino la configuración activa nacida en la experiencia interactiva multidimensional de un sujeto complejo entramado en un mundo-vida que lo genera y regenera constantemente.

Este conocimiento implica también un marco previo, pero no en el sentido de una concepción representacionalista. Lo previo no necesariamente debemos considerarlo como lo dado de una vez y para siempre, sino como lo vivido en situación, como un tejido de relaciones individuo/sociedad/naturaleza, ligadas organizacionalmente.²⁸⁹

288- Para Edgar Morin una “política del hombre” es una nueva vía de actuación social y política para abordar nuestras necesidades y aspiraciones, pero que requiere una reforma intelectual y política.

289- Cabe reconocer la virtud cognitiva del principio de Pascal que sostiene, “todas las cosas siendo causadas y

Vale decir, que la acción configuradora surge del encuentro de los seres humanos con el mundo al que pertenecen, encuentro múltiple y mediado en el que emerge el sujeto y el mundo en su mutuo hacerse y deshacerse, en un continuo devenir.

La humanidad en este devenir, se muestra en primer lugar como un sentimiento individual vivido de pertenencia, no sólo como una especie biológica, sino como una identidad subjetiva/social. De ahí que, el eje de la construcción de una ética política es el ser humano y sus circunstancias como ser individual, social y biológico, o como señala Morin, la trilogía individuo/sociedad/especie (Morin, 2001: 54), sin la cual, perdemos aspectos básicos del ser humano y su vida.

Desandar esta construcción nos involucra en la superación de las nociones tradicionales de superioridad humana basadas en el conocimiento científico, en la búsqueda de certidumbre y orden perfecto, que se expresa en la unificación de lo cognitivo y lo valorativo en el conocimiento científico; implica también el rescate de la persona y la integración de su mundo social y natural, es decir, la proyección de una visión del mundo desde la perspectiva integral del ser humano como entidad cultural y no de un sujeto trascendente carente de valores.

Abordaremos este camino para una construcción ética política, desde el entramado de la “*trinidad humana*” individuo/sociedad/especie, macroconcepto²⁹⁰ propuesto por Edgar Morin, que apuesta a una política del hombre/una política de la civilización. Frente a esta apuesta nos preguntamos:

¿Cómo reducir el abismo entre la ética, relegada de la ciencia y la política y las prácticas del crecimiento en un mundo globalizado?

Conviene aquí, entender la ética como quehacer ético – político que desafía todos los planos del conocimiento, del pensamiento y la acción. Todo aquello que cada uno de nosotros, seres conscientes de nuestra responsabilidad, estemos dispuestos a enmendar en nombre de este quehacer, constituye el horizonte de posibilidades para el ejercicio de un imperativo de responsabilidad.

No actuamos a partir de una acción lineal, unidireccional, progresiva, creyendo que si ponemos en práctica una política de desarrollo económico, éste dará origen a un desarrollo social, que a vez provocará un desarrollo humano, y a su vez este provocará un desarrollo político; se trata más bien, de nuevas relaciones, de interacciones, de vínculo para asumir responsablemente una nueva manera de ver, conocer, y vivir ; una nueva manera de articular, organizar y reconocer los problemas del mundo. Es decir, se trata de acciones entrelazadas, recursivas, fluidas, lo que hace cambiar “*nuestra comprensión del sentido y alcance del conocimiento y su relación con los valores humanos; las relaciones entre ciencia y moral, subjetividad y objetividad en el saber*” (Najmanovich, 2008: 134); un modo diferente de relacionarnos con el mundo y el saber.

Para Morin (2009) los imperativos de una política de civilización que actúan de modo interdependientes son: *solidarizar; regenerar; convivencializar; moralizar* (65). Una política de la solidaridad supone un camino contrario a la atomización y la compartimentación. No se trata de una solidaridad anónima, sino de la necesidad de solidaridad concreta y vivida. La complejidad creciente conlleva libertades crecientes y mayores posibilidades de incitativas causantes, ayudadas y ayudantes, mediatas e inmediatas y todas sostenidas por una unión natural e insensible que liga las más alejadas y las más diferentes, considero imposible conocer las partes sin conocer el todo y tampoco conocer el todo sin conocer particularmente las partes”.

290- Pensar macroconceptualmente es desarrollar un pensamiento generativo. Es hacer emerger formas globales, no totalidades cerradas.

tan fecundas como destructoras; por ello “*una sociedad no puede progresar en complejidad más que progresando en solidaridad*” (68), esa es la potencia, la sutileza de una política basada en el encuentro y la afectación mutua.

Entonces, ¿Cómo construir responsablemente la relación cultura y desarrollo en un mundo cada vez más unificado pero al mismo tiempo más parcelado y dividido?

Considerar la problemática ética acerca del destino del desarrollo social-cultural, ante la globalización/mundialización, la modernización, la exacerbada información y la tecnologización del mundo, es responder por la exigencia de justicia y responsabilidad. Significa, asimismo, tomar en cuenta que el concepto de desarrollo, aun maquillado de desarrollo sostenible o desarrollo humano se ha mantenido siempre desde una base tecnoeconómica mensurable con indicadores de crecimiento y de ingreso; por lo tanto el desarrollo ignora aquello que no puede calcular, medir, mensurar ni controlar. Es decir, ignora la vida el sufrimiento, la alegría.

El desafío es mostrar que lo ético es eficaz y que las estrategias inmorales terminan siendo ineficientes y dañinas. Por ello, una exigencia de humanidad es “... *pensar un nuevo desarrollo para humanizarlo. Pero, ¿Cómo integrar la ética? No se puede hacer una inyección de ética como se hace una inyección de vitaminas en un cuerpo enfermo. El problema de la ética es que debe encontrarse en el centro mismo de este desarrollo*”.²⁹¹

El imperativo de convivencializar propuesto por Morin, va contra la degradación de la calidad de vida. Para el autor, “*la calidad de vida se traduce en bienestar no sólo en sentido existencial, (biológico-económico), sino que implica la calidad de las comunicaciones con el otro y participaciones afectivas y efectivas*” (Morin, 2009: 69).

La política de la civilización debe actuar sobre los aspectos sociales, culturales, científicos-tecnológicos. No se busca con ello reducir la política a una política de la civilización, pero su imperativo exige el reconocimiento del imperativo ético de responsabilidad que tiene que ser considerado teniendo en cuenta el estilo de vida que pueden llevar las personas y sus libertades reales. Para ello es necesario reconstruir la relación ciencia-ética-política, en el sentido que “*todo desarrollo humano significa desarrollo conjunto de autonomías individuales, de participaciones comunitarias y del sentido de pertenencia a la especie humana*” (Morin: 2002: 65).

Las paradojas de la relación, ¿un desafío ético-político pendiente?

No cabe duda de que no existe neutralidad política cuando de definiciones sociales-culturales se trata. Las políticas que no consideren las desigualdades sociales, culturales, terminan siendo limitadas y limitantes, produciendo, perpetuando o exacerbando las desigualdades, en desmedro de las condiciones de posibilidad de la sociedad y de las generaciones futuras.

Defender la vida ante estos supuestos requiere de una política de la vida, una política de la civilización. Esto, no es una toma de partido, sino punto de reflexión; en el sentido que “*no hemos llegado al punto de la resignación, sino al punto de la reflexión. La política agrava y exaspera todos los problemas de complejidad ética*” (Morin, 2002: 72) y exige una *conciencia terrenal*.

291- Esta cita refiere a la imagen que el filósofo Edgar Morin en su artículo, *Estamos en un Titanic*, usa y refleja sin exageración el rumbo actual que ha tomado el mundo.

Las inequidades sólo pueden ser transformadas cuando se hacen visibles y se actúa para desactivarlas. De ahí que, situar la ética en el centro mismo del desarrollo, es asumir las consecuencias para la vida política, para un proyecto común: local/global,²⁹² y abrir estrategias para las políticas desarrolladas en los procesos de reforma de los sistemas de desarrollo social, cultural e institucional.

Es necesario aprender a “estar ahí”; aprender a vivir, a compartir, a comunicarse, no sólo “*ser de una cultura, sino también habitantes de la tierra*” (Morin, 2002: 73).

Generalmente sostenemos para la acción política lo más cercano, lo local; por ejemplo, una nación, que es un espacio moral dónde debe ser posible la vida materialmente digna, la convivencia y el vivir con sentido; pero también por lo contrario, una nación puede ser un espacio inmoral dónde reine la injusticia y la incivilidad, la atomización, el debilitamiento del sentido de responsabilidad hacia el otro; por ello, hay que hacer lugar a otro de los imperativos de una política de la civilización, el *regenerar* nuestros vínculos, nuestro accionar cotidiano y nuestro espacio vital.

Nos preguntamos finalmente ¿Cómo hacer posible una nación material y moralmente digna?, que es lo mismo que preguntarnos ¿cómo cambia nuestro mundo cuando abandonamos la idea de un punto de vista privilegiado?

Lo que se cuestiona es mucho más que la idea de modernidad, se cuestiona la idea de civilización y desarrollo; es decir, una modernidad asentada sobre tres grandes mitos: el mito del dominio del universo, el mito del progreso y el mito de la felicidad; mitos construidos sobre un sistema político, asentado en “*cuatro motores que producen un desarrollo incontrolado; la ciencia, la técnica, la industria y la economía*” (Morin, 2008: 101). Sin embargo, el desafío no es un desarrollo progresista económico-técnico, sino el desarrollo de una comunidad ética construida partiendo de las interacciones concretas entre los individuos. Sólo “*Siendo humano con lo humano es como se constituye la cualidad de la humanidad. Aun más: la humanidad se ha convertido en una comunidad de destino...*”.²⁹³

La vida nos ofrece un desafío ético-político como quehacer ético, una apuesta a la solidaridad y responsabilidad por el cuidado y la vulnerabilidad del otro. Edgar Morin (2001) sostiene que vivimos en una época y en un mundo en el que nos hemos vuelto a encontrar como humanidad, aunque aún nos falta tomar conciencia de ello. Se necesita encontrar y regenerar los principios de la moral en la vida, en la sociedad, en el individuo.

Una vida material y moralmente digna nos exige excusar los límites fundante de la modernidad: lo objetivo, lo cierto, la verdad, lo estático, la representación, el límite y una razón que se sabe a sí misma y se usa instrumentalmente y que por tanto produce “cegueras” al conocimiento y sólo ve, ilusoriamente, el interior de la caverna, lo que observa y representa; y sin sorpresa deja fuera la vida. La vida es la que siente, piensa, actúa, dice, se duele, se alegra; no en soledad sino en el encuentro, en un tejido de relaciones como apertura para “*gestar configuraciones dinámica para comprender las situaciones de vida. Son configuraciones vinculares que se forman a partir de nuestra interacción, de nuestra forma de relacionarnos con el mundo y de producir sentido*” (Najmanovich, 2008: 132); estos son “*los infinitos rostros de la complejidad*”.

292- Lo global para Morin, es más que el contexto, es el conjunto que contiene partes diversas ligadas de manera inter-retroactiva u organizacional.

293- Edgar Morin, sostiene que el reto es, “superar la impotencia de la humanidad para constituirse en humanidad, de donde se deduce la necesidad de una política de la humanidad”, que daría como horizonte “asegurar, como prioridad material, la disponibilidad de agua, alimentos, energía, medicamentos, y como prioridad moral la reducción de la subordinación y la humillación sufrida por la mayor parte de la población del globo”.

Cambia nuestro mundo cuando no miramos desde un punto privilegiado, entonces, no hay un afuera y un adentro fijos de la caverna, sólo son configuraciones más o menos estables que contribuimos a crear y a disipar. Desde este dinamismo y las nuevas configuraciones hay que poner el cuerpo y la mirada en “*un mundo completamente activo y por lo tanto cambiante en el que somos participantes*” (Najmanovich, 2008: pág. 133). De ahí la propuesta de Morin, de convertir la política en una *antropolítica*, y una *antropoética* (Morin, 2006: 175).

Una *antropolítica* en el sentido de considerar no sólo lo cuantitativo y manipulable, sino la parte de carne, de sangre, de sueño que hay en la realidad humana y una *antropoética*, como ética que dialoga con la condición humana, ética planetaria que busca vías regeneradoras para una metamorfosis de la humanidad, capaz de tejer en conjunto e interdependientemente la multidimensionalidad humana.

La ética aquí propuesta, no ostenta un primado sustancial, la ética es vital y nos compete y compromete en todas las dimensiones de nuestro vivir en tanto esta va fluyendo. Hay que reencontrar y regenerar las fuentes de la ética (Morín: 2006), que son los lazos de la *red vincular en la que convivimos*: la vida, los sujetos, la naturaleza, las situaciones de vida, el lugar, la historia; los lazos que unen a todo lo que existe en su mutuo producirse. Son fuentes para dar cuenta de las estrategias éticas políticas de un mundo en devenir.

Por ello reafirmamos y compartimos que el centro de la reconstrucción de una ética política es el ser humano, y su circunstancia como ente individual, social y biológico, como “trinidad humana”, la trilogía individuo/sociedad/especie, sin la cual, perdemos aspectos básicos del ser humano y su vida.

Hay caminos, hay vías abiertas, sólo se requiere, asumir una acción responsable, potenciando un mayor diálogo e interacción entre la sociedad y sus gobiernos; entre las instituciones y los ciudadanos, entre el hombre y la naturaleza, entre los humanos, para hacer emerger nuevas propuestas integradas, plurales, multidimensionales. El imperativo es *religar*; recuperar la capacidad de contextualizar el mundo, la vida, los otros, en su contexto para que tomen sentido.

La emergencia de un futuro real previsible es improbable; pero si lo probable es amenazante, vale la pena apostar por lo improbable. En la historia de la humanidad, siempre existió lo improbable, porque supone un acto de confianza, de esperanza en ciertas capacidades generativas y regenerativas de la humanidad. Es posible que sea en este camino donde la ética se vuelve acción y estrategia; donde la responsabilidad incluya al otro, la religación con el otro, el contexto, como parte de una comunidad moral donde se construye la relación material y moralmente digna. La política de la civilización requiere ser construirla desde nuestros contextos, sin dejar atrás nuestra condición humana.

Se trata de generar una nueva cultura política cívica como una apuesta para recuperar el ideal trinitario religado al ideal complejo de individuo/especie/sociedad: libertad como individuo, igualdad como especie, y fraternidad para convivir en sociedad. Esto es, una apuesta de crecimiento individual y colectivo en el marco de una comunidad ética-política, capaz de religar fraternalmente a los seres humanos.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Morin, E., *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2001, Cap. I.1, pp. 23-24 y III.2, pp. 54-56.

Morin, E., *Introducción a una política del hombre*, Barcelona, Gedisa, 2002, Cap. 1.2, pp. 64-76.

Morin, E., *El Método 6*, Madrid, Cátedra, 2006, Parte V, pp.175-183.

Morin, E., *El año I de la era ecológica*, Barcelona, Paidós, 2008, pp. 87-101.

Morin, E., *Para una política de la civilización*, Barcelona, Paidós, 2009, pp. 65-69.

Najmanovich, D., *Mirar con nuevos ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*, Buenos Aires, Biblos, 2008, Cap. 10, pp.131-140

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Cortina, A., *Alianza y contrato*. Madrid, Trotta, 2003.

Jonas, H., *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1979.

Morin, E., *La Vía para el futuro de la humanidad*, Barcelona, Espasa, 2011.

Morin, E., *Hacia el abismo. Globalización en el siglo XXI*, Madrid, Paidós, 2010.

Morin, E., *El Método II. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 1983.

Najmanovich, D., *Redes el lenguaje de los vínculos*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

Sotolongo Codina, P., *Teoría social y vida cotidiana*, Santo Domingo, República Dominicana, Editorial Somos, 2001.

La Bioética una práctica del saber en su relación con la vida

Rosa Josefina Fantoni

Universidad Nacional de Santiago del Estero

Nos encontramos con un siglo de rupturas, de transformaciones culturales, sociales, económicas, informáticas, tecnología, con nuevos sistemas de comunicación; y al mismo tiempo con efectos de las decisiones humanas que llegan a tener consecuencias y derivaciones que trascienden los alcances de la “sensibilidad natural” de la conciencia moral; derivaciones que pueden afectar a terceros, a generaciones futuras y que son difícilmente previsibles y mensurables por medio de un único saber, e imposible de asumir individualmente las respuestas por las consecuencias.

Tal vez, por primera vez el mundo occidental admite que el progreso técnico y la economía globalizada no se traducen en bienestar para todos; que el futuro no está garantizado a priori y por lo tanto, debemos pensar en él con responsabilidad solidaria. Si bien, la conciencia de responsabilidad es propia de un sujeto dotado de autonomía, esta responsabilidad autónoma, necesita ser religada por un sentimiento de solidaridad, es decir de pertenencia a una comunidad. *“El sentimiento de comunidad es y será fuente de responsabilidad y solidaridad, ellas mismas fuentes de la ética* (Morin, 2006: 25), vale decir, el principio de solidaridad implica responsabilidad.

De un horizonte de certezas pasamos a la incertidumbre

Aun reconociendo el lugar y la importancia que tiene la ciencia en nuestra vida, no puede pretender, hoy, enarbolar verdades absolutas/cerradas, eliminar por completo los riesgos, y sostener que podemos actuar seguros en base al conocimiento que tenemos. Por el contrario, como humanidad estamos más bien en el paso de un horizonte de certezas a la incertidumbre, de un mundo ordenado y lineal al entramado vital.

La institucionalización educativa, ética, política, jurídica y hasta la vida cotidiana estuvo y está marcada desde hace más de un siglo, por el paradigma moderno, el de la razón autosuficiente, absoluta, cerrada en su claridad y distinción en la búsqueda de certidumbre y orden perfecto: el llamado *“paradigma de la simplicidad”*(Morin, 2007:89).

En el campo del conocimiento, la clausura y autosuficiencia disciplinar llegó hasta el punto que el “*sujeto quedó fuera del cuadro del conocimiento*”, lo que se valora es la objetividad del conocimiento, el determinismo de los fenómenos, la cuantificación aleatoria de las medidas, la lógica formal y la “*verificación empírica*”. Entonces, nos quedamos también con un hombre aislado: un hombre isla, descontextuado, deshumanizado.

Precisamente, uno de los males del paradigma moderno, como paradigma científico que impregnó la ciencia y la filosofía occidental, es que se centró en fragmentar, disociar al sujeto del objeto, con implicaciones tanto en el ámbito de la identidad personal, social y cultural que desbordan y expulsan el sentido de la vida humana. Es decir, un sujeto como observador imparcial y un objeto, realidad independiente del sujeto.

En este marco de ideas todo lo que es sujeto, espíritu y libertad, es remitido a la filosofía, y todo lo que es objeto, material y determinista, la verdad, depende de los ámbitos de la ciencia.

Ahora, bien, se puede seguir sosteniendo este camino sin querer reconocer cuantos y quienes quedan fuera; quienes son el resto sobrante de la humanidad; sin embargo, hay que considerar que desde esta razón descomprometida, del denominado paradigma de la simplicidad, no es posible pensar en los distintos modos de pertenecer.

Para la razón egocéntrica y absoluta, la exclusión, rupturas, fanatismos, etc., quiebran y enrarecen las acciones de las diferentes formas teóricas y hasta los mínimos gestos de la vida cotidiana. Esto es, la lógica de las relaciones sometidas al control paradigmático de lo permanente, la conservación, la reproducción de lo mismo; “*sin novedad cualitativa*”, sin tiempo real, ni contexto.

Sin embargo, hay situaciones límites en la vida toda, como en las situaciones cotidianas que nos mueven y/o deberían movernos a cuestionar nuestros actos tanto como nuestros modos de conocer y los usos sociales de nuestros conocimientos. Estas situaciones donde el desasosiego amenaza con apoderarse de nuestras vidas frente al prestigio que rodea a la tecnología, son las que nos impulsan para saber que, “*ni los elementos, ni las relaciones, ni la unidad existen antes o independientemente de la dinámica que los ha parido*” (Najmanovich, 2008: 26) y por ello es pertinente cuestionarnos acerca de la promesa de la ciencia y la técnica moderna. Cuestionarnos para salir de esta trampa dicotómica y sabernos parte de un sistema sin el cual, no sólo el conocimiento, sino hasta nuestra propia existencia biológica y social es imposible.

Fruto de este cuestionamiento, pero también, del acelerado y vigente desarrollo científico y tecnológico se gestó y se gesta una *revolución inadvertida* que habilita un horizonte para el nacimiento *de un nuevo saber* (Delgado Díaz, 2008:13). Estamos en presencia de una nueva mirada al mundo, a la vida; una nueva forma de saber relacional, sistémico, organizacional. Un saber que valora las cosas, los eventos y las personas, pero enfatiza la red de relaciones en que nacen y se desarrollan y considera este conjunto de relaciones como constitutivo. El cambio de ideales puede constatarse en lo que se cuestiona y lo que se afirma, en las bases de cómo construir el conocimiento, y qué lugar se le confiere a la ética y a los valores en esa construcción.

La complejidad es el camino

El mundo ordenado de la modernidad ha pasado a ser un mundo de procesos, de creación, de orden, desorden y organización, donde el orden emana de interacciones diversas,

deviene estabilidad en cambio. El mundo “dado” cede su lugar al mundo “virtual”, y la ciencia productora de certezas, de la lógica fragmentaria, cede su lugar a la ciencia nueva, a la lógica de la articulación que permite trabajar con la incertidumbre.

Hablamos de un nuevo paradigma, una nueva manera de pensar a la que se denomina “pensamiento complejo”.

Sin duda el camino de la complejidad es un modo de conocer, hacer, vivir diferente; pero no es “*una alternativa a la simplicidad ni un oponente. Es un modo diferente de relación con el mundo y el saber* (Najmanovich, 2008: 132). Es decir, ante la incertidumbre, la complejidad ofrece su dinámica, sus vínculos y da cuenta que “*partimos de tramas infinitas de interconexiones; que el vínculo es constitutivo y configurador*” (131)

La complejidad nos posibilita un camino colectivo, interactivo y al mismo tiempo abierto a la novedad que “*incide de manera incontestable en el mundo de las deliberaciones morales*”, en el sentido que la complejidad no parte de verdades absolutas, cerradas que eliminan los riesgos, sino que carga con el azar, lo incierto, lo aleatorio.

En este nudo de relaciones, multidimensional, incierto, cabe preguntarnos ¿cómo vincular el conocimiento con la moralidad? El vínculo se traduce en un desafío para el nacimiento de los *nuevos saberes* porque la exigencia no es meramente un análisis de la relación entre conocimiento y valor, sino una exigencia a los saberes como “*resultado de la preocupación ante las consecuencias de la instrumentación del saber científico y tecnológico en la vida*” (Delgado Díaz, 2008: 28).

Por ello, es importante comprender que la complejidad, esta manera diferente de afrontar los desafíos del conocimiento, no es algo que hayamos adquirido de una vez y para siempre, que nos pertenezca, sino que tenemos que cultivar, crear y renovar constantemente. Hay que visualizar y vivir sus componentes sistémico, organizacional, dinámico y dialógico para salvaguardar los pluralismos y trabajar con la contradicción y la incertidumbre.

En este camino es que comprendemos la importancia del diálogo, pues en el diálogo podemos aprender a cultivar, a trabajar en equipo, a pensar, conocer y compartir conocimientos. Por el contrario, el monólogo y la certeza nos incapacitan para el aprendizaje personal e impiden la posibilidad de pensar con otros.

Pensar desde la complejidad es al mismo tiempo, recrear la apertura que nos dan las estrategias de conocimiento abiertas, entramadas y variadas, podemos intentar comprender que todo conocimiento puede algo, organiza un mundo, construye sentido y es condición de la acción.

Desde la complejidad podemos entender otros modelos de pensamiento, porque la complejidad no los niega sino que los incluye, pero no como saberes absolutos, sino como conocimientos limitados frutos de un modo específico de enfocar el mundo, sabiendo que no podemos conocer desde una única perspectiva, una sola mirada, un único saber. Es un camino para trabajar interdisciplinariamente.

Las “novedades” tecnocientíficas, que surgieron y surgen, principalmente desde las ciencias biológicas y del cuidado de la salud, van modificando nuestro modo de nacer, vivir y de morir, pero también, modifican al mundo animal y vegetal y el entorno todo. Estas novedades, sobre todo, son las que ponen en acción las nuevas miradas, los nuevos saberes construidos desde un nuevo paradigma, una nueva manera de ver el mundo, la vida.

En el camino, la bioética

Se ha generalizado bajo la denominación de Bioética²⁹⁴, más allá de algunos reduccionismos, la expresión rescatada del título del libro de Von Rensselaer Potter *Bioética Puente, Bioética Global y Bioética Profunda* (Rensselaer Potter, 1998), con su idea de humanización de la tecnología e incorporación del futuro.

Potter en el concepto “*bioética puente hacia el futuro*”, centro su preocupación en construir el puente entre las ciencias biomédicas y las humanidades, pero también habló de la necesidad de construir un “nuevo puente” propio de la segunda etapa: la *bioética global* que integraría la ética médica y la ética mediomambiental, “*considerando el bienestar humano en el contexto del respeto por la naturaleza*”. Sostiene además, que a la segunda etapa le sigue la idea de una *bioética profunda*, donde se requiere que la perspectiva bioética vea ampliado sus problemas de corto plazo a sus obligaciones a largo plazo yendo más allá del conocimiento empírico. Esto claramente expresado en su afirmación que la “*ciencia genética es demasiado importante para dejarla sólo en manos de los científicos*”. La tarea de la Bioética Profunda es explorar “*los nexos entre los genes y la conducta ética*”, con un sentido de responsabilidad solidaria intergeneracional.

La Bioética presta atención al conocimiento como producto humano colectivo y devela la falacia de la supuesta neutralidad de la ciencia y la tecnología. En consecuencia reformula el objeto de la ciencia planteando que ésta debe preocuparse no sólo por la producción de conocimientos, sino también por la pertinencia social y su uso. La Bioética representa así, la toma de conciencia de un amplio repertorio de amenazas para la supervivencia de la especie humana, a consecuencia, entre otras, del deterioro ambiental provocado por la propia especie humana y del uso indiscriminado de la tecnología sobre la propia especie humana y la naturaleza.

¿Es la bioética una esperanza futura?

Sin dejar de considerar que ante el planteo de problemas y solución de conflictos vinculados a la salud humana y las ciencias biomédicas, la corriente de mayor influencia en la Bioética resultó el principalismo, con el *Informe Belmont*²⁹⁵ y su exposición y resolución de conflictos bioéticos a la luz de los principios de autonomía, beneficencia, no maleficencia y el de justicia, nos interesa rescatar la fuerza con que se impone en estas reflexiones la responsabilidad, no sólo ante la perspectiva biomédica, sino ante el contexto social y ante los actores involucrados. La Bioética representa un puente cultural profundo, una práctica del saber, “... *una propuesta de acciones para la formación de sujetos responsables*”, “*una responsabilidad proyectada hacia el futuro*” (Delgado Díaz, 2008: 115).

Aquello que el paradigma de la modernidad separó en humanidades/filosofía y ciencias, postulando como principio de verdad las ideas claras y distintas, el principio de la disyunción

294-Etimológicamente, la palabra “bioética” proviene del griego *bios* y *ethos* (bios et ethos): “ética de la vida”, la ética aplicada a la vida humana y no humana (animales, naturaleza). La bioética es la rama de la ética que privilegia los principios orientadores de la conducta humana en el estadio biomédico. En un sentido más amplio, no se limita al ámbito médico, sino que incluye todos los problemas morales que tienen que ver con la vida en general, extendiéndose a cuestiones relacionadas con el medio ambiente y al trato debido a los animales.

295- En 1979, los bioeticistas Beauchamp, T.L y Childress, J.F. definieron como cuatro los principios de la bioética: autonomía, no maleficencia, beneficencia y justicia. En un primer momento definieron que estos principios son *prima facie*, esto es, que vinculan siempre que no colisionen entre ellos, en cuyo caso habrá que dar prioridad a uno u otro, dependiendo del caso. Sin embargo, en 2003 Beauchamp considera que los principios deben ser especificados para aplicarlos a los análisis de los casos concretos, o sea, deben ser discutidos y determinados por el caso concreto a nivel casuístico.

y el reduccionismo, es incapaz de concebir el conjunto, lo diverso, las relaciones. Así, los problemas humanos quedan librados, no sólo a este reduccionismo científico, sino también a doctrinas ininteligibles, disciplinas separadas, que pretenden controlar la científicidad, encerrarse en su verdad, generando una visión mutilante y unidimensional con altos costos para los fenómenos humanos.

Nos preguntamos, ¿la promesa de la técnica moderna ha quedado unida a la amenaza, o la amenaza ha quedado unida a la promesa de un futuro posible?

Entendemos que la propuesta de “*un nuevo saber desde la práctica de la vida*”, la Bioética, en la posición de Van Potter, posibilita considerar la acción “*orientada en dos sentidos, hacia el futuro y hacia la naturaleza*” con una exigencia de responsabilidad.

Por ello, en el contexto actual, frente a los avatares y luchas por la sobrevivencia de la especie humana y de la naturaleza toda, no podemos entender que las personas individuales son las que deberían asumir la responsabilidad de las consecuencias y subconsecuencias imprevisibles de nuestra propia actividad humana. Por el contrario, creemos que la tesis hoy es que, por primera vez se nos exige que asumamos en “*cooperación solidaria la responsabilidad colectiva*” ante aquellas actividades que conllevan un riesgo. Es decir, asumir una responsabilidad solidaria por las actividades colectivas y organizar esa responsabilidad como praxis colectiva.

Pero también, en el campo del conocimiento, las clausuras disciplinares deben dar lugar a un trabajo interdisciplinario, a la construcción de un equipo capaz de dialogar, vincular y solidarizar saberes.

La Bioética tiende un puente de conocimiento y trabajo colectivo, por ello también es saber orientador que “*no busca realizar funciones de control, sino tender un puente entre universos de saberes separados, entre las ciencias y las humanidades*” (Delgado Díaz, 2008: 118); da cuenta del cuidado y de la afirmación de la vida desde un enfoque interdisciplinario.

La conflictividad de los fenómenos contemporáneos, abre el planteamiento de un conjunto de problemáticas, de ideas, como la responsabilidad, la inclusión de la naturaleza en el círculo de la moralidad, la importancia de la humildad cognoscitiva, la relación conocimiento-valor, la necesidad de un aprendizaje a partir de lo que los seres vivientes nos enseñan. Este planteamiento, trae como novedad el reconocimiento de un pensamiento ético que necesitamos no para corregir o sancionar las conductas individuales o colectivas, sino para reconstruir las bases de la convivencia social y nuestras relaciones con la naturaleza. En este sentido compartimos la afirmación moriniana respecto a que “*La audacia de la ética en la complejidad trasciende lo humano para contextualizarla en la totalidad*” (Morin, 2006: 63)

Por ello decimos, la Bioética es futuro, en tanto se plantea y se hace cargo de los problemas fundamentales que cambian el pensamiento y la comprensión de la ética y su lugar en la sociedad, tanto como el modo en que construimos, usamos e integramos ese pensamiento; es futuro porque en su propia constitución asoma el camino de la complejidad. Es decir, es puente, es diálogo, religa lo que las ciencias clásicas expulsan; supera los reduccionismos y las alternativas e integra vida, ciencia, naturaleza, sociedad.

Bioética y complejidad

Los principios constitutivos del pensamiento complejo²⁹⁶ planteados por Edgar Morin: el principio dialógico, el principio organizacional, el principio sistémico y el principio hologramático, son también principios que nos habilitan para re-significar conceptos de manera sistémica, relacional y que al mismo tiempo permitan una explicación bioética profunda, por ejemplo de la relación hombre/naturaleza/sociedad/organización; verdad/sistema/sujeto, en el marco de una sociedad marcada por la incertidumbre, la probabilidad y los antagonismos.

Las innovaciones tecnocientíficas no plantean un problema o una única pregunta; de ahí que, la percepción de los problemas, sus efectos, sus consecuencias y las reacciones exigen respuestas interdisciplinarias, como así también la consideración pluridimensional de su tratamiento. En este sentido, Gilbert Hottois (Hottois, 2007:28), señala que la primera exigencia metodológica para la Bioética, es no ignorar la complejidad, en su doble imperativo de enfoque pluridisciplinario y pluralista de los problemas; pero también plantea una segunda exigencia (31) que es la de tener en cuenta la evolución, en el sentido que la complejidad que se trata y el abordaje no es estructural, sino procesual, evolutiva, abierta.

La interdependencia se ha multiplicado, por lo tanto la comprensión y la acción interdisciplinaria y pluridimensional es crucial para los seres humanos y la naturaleza. Ese es el lugar de Bioética, el de la discusión y el debate con la diversidad de convicciones y opciones que se entrecruzan y confrontan; el lugar de la conciencia de la interrogación y el conflicto. La toma de decisiones en situaciones locales y globales requiere una postura crítica, reflexiva y dialógica, que tenga en cuenta la interdisciplinariedad y la pluralidad.

Quienes compartimos la Bioética en el mundo académico, en la práctica de la enseñanza, la reflexión, la investigación; este camino de una bioética compleja resulta un desafío y por ello mismo una responsabilidad social; una manera de contribuir a la superación del ideal clásico de racionalidad y a la formación de nuevos ideales, que son parte de una revolución contemporánea del saber.

296-El principio dialógico que permite mantener la diversidad en la unidad; que asocia términos complementarios y antagonistas. El principio recursivo organizacional, que supone interacción; es decir, rompe la idea lineal de causa/efecto, de estructura/superestructura y vincula, integra asocia. El principio sistémico, que admite la distinción/conjunción, es decir, distinguir sin desarticular; asociar sin identificar o reducir. El principio hologramático, trasciende al reduccionismo y enriquece el conocimiento de las partes por el todo y del todo en las partes en un mismo movimiento productor de conocimientos.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Delgado Díaz, C., *Hacia un nuevo saber, la Bioética en la revolución contemporánea del saber*, Bogotá, Colombia, El Bosque Ediciones, 2008, Introducción, p.13, 1- p. 28, 3- pp. 115-118.

Hottois, G., *Qué es la bioética*, Bogotá, Colombia, El Bosque Ediciones, 2007, pp. 28-31.

Morin, E., *Introducción al pensamiento complejo*, (8º Reimpresión). Barcelona, Gedisa, 2007, Parte 3, pp. 88-90.

Morin, E., *El Método 6*, Madrid, Cátedra, 2006, Parte Primera, Cap. primero, pp. 21-26, Cap. 3, pp. 63-65.

Najmanovich, D., *Mirar con nuevos ojos. Nuevos paradigmas en la ciencia y pensamiento complejo*, Buenos Aires, Biblos, 2003, 1- pp. 26-29, 10- pp. 131-133.

Rensselaer Potter, V., *Bioética Puente, Bioética Global y Bioética Profunda*. OPS/OMS, Cuaderno del Programa Regional de Bioética N° 7, 1998.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

Jonas, H., *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1979.

Maliandi, R., *La ética cuestionada*, Buenos Aires, Almagesto, 1998.

Morin, E., *La Vía para el futuro de la humanidad*, Barcelona. Espasa. 2011.

Morin, E., *El Año I de la era ecológica*, Barcelona, Contextos, 2008.

Morin, E., *El Método II. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 1983.

Najmanovich, D., *Redes el lenguaje de los vínculos*, Buenos Aires, Paidós, 2003.

La filosofía latinoamericana en los procesos de enseñanza-aprendizaje.

Fernando Fava, Karen Gschwind²⁹⁷

Contextualización problemática

En ocasiones el currículum escolar reproduce de manera acrítica saberes gestados en otras latitudes que responden a cuestiones de otros imaginarios y por tanto, atiende a requerimiento o necesidades ajenas. No hace mucho tiempo atrás nuestros estudiantes repetían memorísticamente ríos de Europa o la sucesión genealógica de dinastías decadentes. Si bien aún hoy guardamos ciertos resabios heredados, dicho proceso nos ha enseñado que el currículum es una construcción social atravesada por diversos órdenes del discurso que refieren no sólo a lo “propriadamente disciplinar” sino también a lo político, a lo ético y social. Hemos comprendido que los diversos saberes científicos que lo componen se formulan siempre desde un escenario histórico atravesado por la interpretación discursiva y el interés. En este sentido la filosofía ha colaborado fuertemente en la crítica de estos saberes desvelando su carácter enajenante. Todo ha marchado sin mayores dificultades hasta que se le ha pedido a la filosofía que no sólo ejerza la crítica, sino también la autocrítica, que se mire a sí misma y vea si en verdad no se ha constituido ella misma en una herramienta de poder en ocasiones colonizante.

Al interior de la filosofía, unos han comprendido que la misma es un ámbito de conocimiento establecido y determinado, claramente diverso a los demás, que escapa a las determinaciones históricas, a los intereses de época o a los condicionamientos geopolíticos. Entendiendo por tanto, un modelo de enseñanza-aprendizaje que en líneas generales reproduce los lineamientos de una filosofía dogmática que evita poner en cuestión sus propios supuestos. Pero otros, en cambio, han entendido que las propuestas curriculares de filosofía no se diferencian mucho de la antigua repetición de ríos y dinastías. Que la filosofía y su enseñanza deben restaurar la impertinencia del preguntar filosófico sobre sus propios procesos de naturalización, ejercer la autocrítica en relación a su posibilidad, límites

297-Dr. Fernando Fava, Prof. Adj. Cátedra Problemática filosófica Contemporánea. FCEDU-UNER ferifava@hotmail.com. Prof. Karen Gschwind, Prof. Adscripta Cátedra Problemática filosófica Contemporánea. FCE-DU-UNER kareng010@hotmail.com.

y relación con otros saberes; comprenderse como una emergencia social no ajena a las coordenadas geopolíticas que epocalmente las constituyen.

Un lugar común en nuestras reflexiones filosóficas actuales sobre el hecho educativo, es la aceptación que las instituciones destinadas a tal fin, contribuyen de modo preponderante a la constitución del sujeto contemporáneo. Es decir, las distintas epistemes educativas-institucionales que atraviesan al individuo y a las sociedades a lo largo de su historia, se cristalizan en una *visión de mundo* que configura su existencia y constituye su conciencia. Un modo de autodeterminación que los sujetos consideran propio y auténtico.

En muchas ocasiones nuestras prácticas educativas latinoamericanas se han revelado encubridoras y alienantes de nuestra historia más reciente dirigiendo todos sus anhelos a mantener un orden de cosas existentes desde tecnologías pedagógicas unidireccionales y totalizantes. Creemos, por tanto, que resulta del todo oportuno “poner en tensión” nuestros marcos teórico-pedagógicos, nuestras prácticas educativas (los supuestos filosóficos que ellas suponen y sostienen) con los postulados presentados por la denominada Filosofía Latinoamericana, ya que en ella se encuentra uno de los intentos más logrados y sostenidos de autenticidad; del reconocimiento de un “nosotros latinoamericano”, que con sus problemas, métodos y producciones teóricas propias, demandan ser abordadas, problematizadas y estudiadas.

La filosofía como “función vital”

Durante mucho tiempo, gran parte de los sistemas educativos latinoamericanos han planteado desde el anacronismo histórico o la mistificación salvífica, una *visión de mundo* encubridora y alienante de nuestra historia más inmediata. Mostrándose incapaces de transformaciones significativas para nuestros pueblos, han dirigido todos sus anhelos a mantener el orden de las cosas existentes.

Así, encontramos en la conferencia inaugural pronunciada por el pensador argentino Arturo Roig con motivo de la reposición de su cátedra²⁹⁸, un rico material de análisis y reflexión para pensar dicha problemática. Pues entendemos que en ella, el autor circunscribe de manera magistral su transvaloración crítica a un modelo de filosofar de la conciencia (tradicional, ideológico, estéril y cómplice del poder) por otro, cuya función vital/crítica -nacida de la sospecha- nos permite comprender la dinámica filosófica, como la emergencia de un hecho social que desnaturaliza los parámetros vigentes y se enfrenta al modelo solipsista y solitario de la tradición filosófica.

Desde una caracterización del modelo vigente de enseñanza, y puesta en tensión de dicha propuesta con las reflexiones nacidas en el contexto de la actividad filosófica latinoamericana contemporánea. Roig comienza su “evaluación de la filosofía de los años crueles” a partir de un modo de entender y ejercitar la filosofía que lo alejó del país y dicho esclarecimiento considera vital para pensar la Universidad como institución dentro de la cual se cultiva la filosofía.

De este modo, ocupándose de la filosofía como “función de la vida” y alejándose tanto de las corrientes vitalistas de los años 30, como de los ecos orteguianos de la filosofía como

298- Clase inaugural dictada el 28 de agosto de 1984, en la Cátedra de Historia de la Filosofía Antigua de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, con motivo de su reposición en la misma, dispuesta por la Justicia Federal Argentina. Sita en, Arturo Roig: Rostro y filosofía en nuestra América. “De la “exétasis” platónica a la teoría crítica de las ideologías. Para una evaluación de la filosofía argentina de los años crueles.” Págs.: 103-112 . 2º ed. Bs.As: Una Ventana. 2011.

tarea vital, el pensador mendocino despliega los caracteres de su marco categorial a los fines de desnaturalizar y poner en crisis el paradigma internista, contemplativo-representativista, de la metafísica dogmática tradicional. Así, sostener la filosofía como “función de la vida” es

“afirmar que es un hecho social y que muestra, por eso mismo, los caracteres básicos de esa realidad, entre ellos, el más patente, el de la conflictividad o lucha, a través del cual se desarrollan las relaciones humanas. Y esa lucha, no ajena a una voluntad de poder, lo es contra la naturaleza, pero también de los hombres entre sí.”(Roig, 2011:105)

Esta conflictividad es el carácter básico de la vida social, del “quehacer social” que el filósofo practica: la filosofía. Un “quehacer social” que configura previamente el discurso filosófico y desenmascara las pretensiones ideológicas de una tradición que entendió dicha actividad como un quehacer individual, aislado, libresco y solitario. Anterior a los posicionamientos filosóficos hay, para Roig, un sustrato vital que los posibilita y contiene,

“las decisiones que el filósofo adopta como tal, no se juegan originariamente en ese plano sublimado de la filosofía, sino que son anteriores a ella. No se es conformista o protestatario filosóficamente, sino socialmente. La filosofía de las academias-esa que ha sido denunciada por lo protestatarios- no es “academicista” por algo que sea consustancial al filosofar, sino que se trata de un filosofar determinado por posiciones previas al filosofar mismo”(Roig, 2011: 105)

De este modo, la filosofía como un saber áulico ajeno a la vida, solipsista (interno) y vacuamente solitario (individual) no es un carácter consustancial del saber filosófico mismo, sino un modo ideológico de dominio y control social, un modo determinado y determinista de comprender la actividad filosófica que expresa un posicionamiento político-social-ético, previo a la actividad filosófica misma. La tesis misma de entender que la filosofía ha perdido su dignidad ancestral por verse ahora emerger del barro de la historia, de los entramados sociales, políticos y morales; es ya ella misma un posicionamiento determinado ante la vida y no la visión aséptica del hombre científico-contemplativo que exhibiendo su rigor académico se desplaza adusto y veloz en la carrera académica. Esta supuesta seguridad, rigor y científicidad es la mascarada de la ambigüedad del “quehacer social” que la constituye.

La filosofía es un lenguaje, y un lenguaje es por sí mismo una mediación (social-cultural), una representación que nos advierte que

“no hay propiamente ‘decisiones filosóficas’; las decisiones están tomadas antes que el filosofar mismo y este es claramente un desarrollo teórico guiado por aquellas tomas de posición previas; no hay un lenguaje filosófico que, paradójicamente, no sea lenguaje, que no se nos presente como mediación y que no corra los riesgos de la mediación; no hay, en fin, presencia sino representación y la filosofía, como filosofía de la conciencia –tal como la desarrollaron los grandes pensadores desde Platón hasta Hegel y tal como de modo ciertamente extemporáneo, pero explicable, perdura como saber áulico- es una trampa que debemos desenmascarar, si realmente queremos salvaguardar aquella dignidad”(Roig, 2011: 106)

Mantener la dignidad filosófica es mantener el ejercicio de su actividad consustancial: la crítica, “el ejercicio de la sospecha”. La crítica es la que define la actividad filosófica:

“La sospecha, digámoslo claramente, no es aún posición teórica, es actitud previa a lo teórico que surge de nuestra inserción dentro del marco social en el que nos movemos y de cuya conflictividad participamos desde dentro. Inclusive podríamos decir que la sospecha puede quedarse –y se queda en más de un caso- en expresiones meramente

conductuales que revisten el simple carácter de pre-discursivas. Sin embargo, sin ese hecho no habría crítica, ni podríamos pensar en la posibilidad de esta, aun cuando la crítica –como crítica de una determinada filosofía dada históricamente- no puede ser menos que posterior” (Roig, 2011: 107)

Toda crítica histórica a una actividad filosófica determinada o a una corriente de pensamiento en particular es antecedida por la sospecha misma, como una actitud o posicionamiento anterior al filosofar mismo. Ahora, si bien la crítica se nos presenta como un hecho posterior o tardío dentro de la historia de la filosofía, la filosofía misma nace como crítica. Es decir, toda filosofía surge como una respuesta racional (lingüística-representacional- significativa) al postulado de realidad que el universo discursivo de una época sostiene y al modelo de razón vigente que le antecede.

Así, todo marco teórico determinado alcanza un *significado* preciso dentro de su contexto histórico-filosófico dado, y se nos presenta como una construcción llevada a cabo frente al filosofar de su época. Pero el *sentido*, es decir, no el conjunto de premisas o juicios teóricos-significativos, sino su *valor*, no proviene del nivel discursivo enmascarador, sino de una instancia (no propiamente filosófica) que le es anterior y la determina.

“El rigor con que es elaborado el horizonte significativo viene a ocultar-por lo mismo que lo justifica de modo eficaz- al horizonte del sentido. Una cosa es el discurso, otra, la direccionalidad discursiva, la que hace que sobre un nivel se sobreponga otro que está entramado en el primero y que por lo general no vemos. El nivel de sentido nos permite decodificar esa razón pura, impotente según Kant y mostrárnosla en su impureza, es decir, en su fuerza y potencia...”(Roig, 2011: 108)

Todo marco teórico entra en crisis por algo anterior a la tarea teórica-crítica misma. La sospecha que ejerce el filósofo en relación al valor de filosofía vigente es el antecedente necesario a toda crítica. La composición de una filosofía de la conciencia, elaborada como ejercicio teórico en el plano de la significación, desinteresada e inmaculada de todo sentido histórico, se nos presenta como ideológica-encubridora de las fuerzas que la posibilitan.

Si alguna “sospecha” ejerce tal filosofía, es justamente en dirección inversa a la propuesta por Roig, ya que ella siempre se muestra sensible a desconfiar justamente de lo que para el filósofo es fundante, y de lo que hay que tener más presente. La crítica a la filosofía imperante en nuestras aulas nace en la sospecha de su valor. La enseñanza de la filosofía, de la historia de la filosofía, no puede reducirse a sus instancias significativas, a una historia sucesiva de marcos teóricos, a la explicitación de “microhistorias que bajo el pretexto de “texto” no se animan a dar el paso hacia lo contextual como contextualidad social”. (Roig, 2011: 109)

La filosofía tal como lo entendió la tradición parte de un aversión a todo lo “externo”. “La filosofía se transforma en el ejercicio de “lo interno” y la universidad, paralelamente, en el lugar de la “internalidad” o “internación”, con todo el sentido negativo que puede sugerir la palabra.” (Roig, 2011: 109)

La filosofía cultivada y reproducida en la academia logra así ponerse fuera del mundo, desactivando los escritos de su contexto, de su horizonte de sentido, convirtiéndolos en “textos” autónomos e independientes de la conflictividad y contingencia vital que los contiene. La filosofía convertida en “texto” ejerce su reinado en la férula del concepto, y permanece ajena a su función vital. Construye con inocencia nihilista, la ilusión de un “preguntar fuerte” acerca de la existencia, cuando quizás no sea más que una patología enfermiza ante el terror de lo cotidiano y contingente.

BIBLIOGRAFÍA:

ROIG A. (2011): *Rostro y filosofía en nuestra América*. 2º ed. Bs.As. Ed. Una Ventana. Argentina. .

ROIG A. (1977): *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*. Ed. UNAM. México.

ROIG A. (1981): *Filosofía, Universidad y Filósofos en América Latina*. UNAM. México.

El Rol de la Mujer en la Sociedad Actual, algunas aproximaciones.

Fátima Figueroa Suárez

Facultad de Filosofía y Letras Dpto de Geografía UNT

Mariela Beatriz Gerez

Dirección de Jóvenes y Adultos – Ministerio de Educación Tucumán

Introducción

El presente trabajo busca ser un aporte para trabajar contenidos en el aula utilizando el principio de la interdisciplinariedad, entendida como una dimensión que invita a desarrollar una actitud de apertura al dialogo, respeto, humildad y prudencia ya que valora un trabajo en equipo con profesionales de distintas disciplinas, desde esta línea de trabajo, el tema del rol de la mujer en la sociedad actual es abordado desde las Ciencias Sociales, fundamentados desde los elementos antropológicos y psicológicos y desde los elementos epistemológicos.

De acuerdo a los elementos antropológicos y psicológicos, tenemos como núcleo esencial el ser humano, teniendo en cuenta sus particularidades como su espiritualidad, potencialidades, sociabilidad y la cultura como el ámbito donde se desarrolla junto con una sociedad.

La segunda dirección tiene que ver con los fundamentos epistemológicos, es decir desde donde se trabaja las Ciencias Sociales, con una mirada desde la Teoría Crítica-social en donde el abordaje de la situación problemática es llevado a cabo desde los portos de distintas líneas de pensamiento que trabajan con objetos de estudio como el espacio geográfico, la vida cotidiana, etc. a partir de principios explicativos como la multiperspectividad, la multicausalidad y la diversidad. Estos conceptos son abordados en las Ciencias Sociales desde la dinámica de la construcción entendida desde una noción más compleja, donde los actores sociales (personas, empresas, instituciones, familia) se materializan a través de decisiones en una realidad social que le imprime características distintivas.

Es así que trabajar sobre el tema del rol de la mujer desde la óptica de las Ciencias Sociales, nos brinda una oportunidad para abordar la complejidad de las relaciones sociales y comprender que se construyen en un espacio con una historicidad.

De acuerdo a esto, desde el marco institucional trabajamos en un proyecto, abordando la temática de violencia de género, el rol que cumple la mujer en nuestra sociedad y la escuela como institución donde se registran todas aquellas cuestiones que le sucede a la comunidad.

Proyecto Nosotras Valemos...y Mucho!

Esc. Nocturna Lidoro Quinteros Municipio Banda del Río Salí

La violencia de género es un problema que está instalado en nuestra sociedad y causa daño a todos los integrantes, debido a que se da en un ambiente privado como es la familia y éste debería ser un espacio de confianza.

Actualmente solemos escuchar en los distintos medios de comunicación noticias acerca de mujeres maltratadas, golpeadas, quemadas e incluso mujeres muertas a lo largo del año por dicha causa. La violencia de género en nuestro país y nuestra provincia, al igual que en todos los países es un fenómeno que se da independientemente del grado de desarrollo, afecta a mujeres de distintas clases sociales; es muy complejo y, por tanto, muy difícil de erradicar.

En nuestra Escuela, como miembros activos y participantes, como alumnas del Programa “Ellas Hacen²⁹⁹”, planteamos problemas relacionados con la violencia de género.

Por esta razón decidimos trabajar sobre esta problemática que afecta a tantas mujeres en la actualidad.

La escuela se encuentra ubicada en la Ciudad de Banda del Río Salí, este es uno de los centros urbanos más importantes de la Provincia de Tucumán, posee una población aproximada de 60.069 habitantes según el último censo de Población de 2001 (grafico N°1 – Ver Anexo). A su vez nuestra escuela cuenta con una numerosa población femenina, por lo que decidimos trabajar sobre el tema porque nos afecta y forma parte de nuestra vida.

Antecedentes:

En noviembre de 2013, con motivo del día de lucha contra todas las formas de violencia contra la mujer, el equipo técnico ESI elabora un documento con propuestas de acciones a realizar en instituciones de EDJA (Educación de Jóvenes y Adultos) y nivel secundario el 25 de noviembre. Se toma esta iniciativa para fortalecer los contenidos trabajados en el trayecto de formación docente destinado a profesionales de EDJA.* en anexo se adjunta el mismo.

En febrero de 2014 se convoca a los docentes de EDJA capacitados en ESI durante el 2012 a una jornada de profundización temática sobre violencia de género, la misma fue diseñada de tal forma que para otorgar puntaje docente debía finalizar con el diseño de una actividad, por lo menos sobre el particular. Con todo estas acciones, con nuestras alumnas proponemos abordar en el aula, el tema violencia de género.

De acuerdo a los antecedentes de trabajo proponemos los siguientes objetivos para desarrollar a lo largo del proyecto:

299- Programa “Ellas Hacen” Es una iniciativa enmarcada en el programa [Ingreso Social con Trabajo](#) “Argentina Trabaja”. Está destinada a 100 mil mujeres, para que puedan formar parte de una cooperativa y trabajar para mejorar sus barrios, capacitarse, y terminar sus estudios primarios y/o secundarios. *Ellas Hacen* dará prioridad a aquellas que atraviesan una situación de mayor vulnerabilidad, como madres con tres o más hijos y/o con hijos con discapacidad, y las mujeres víctimas de violencia de género.

De acciones solidarias
<ul style="list-style-type: none"> • Formar de “Grupos de Acción”, integrados por docentes, alumnas, miembros de la Comunidad, concientizar a las mujeres del Municipio sobre la violencia de género. • Promover la formación de un “maternal” para contener a los niños de madres que estuvieron en relación de violencia puedan trabajar. • Creación de una Oficina de información y difusión sobre la Mujer y sus problemáticas. • Promover micro emprendimientos para las mujeres que atravesaron experiencias de violencia de género y lograr así la independencia económica. • Suscitar un espacio de reflexión e incentivar en los estudiantes actitudes de solidaridad desde la Escuela hacia su Comunidad. • Presentar como aporte nuestro trabajo y propuestas de Acción al Intendente del Municipio Banda del Río Salí, para colaborar con la lucha contra la Violencia de Género en el Municipio.
De acciones curriculares
<ul style="list-style-type: none"> • Identificar los rasgos sobresalientes de la violencia de género. • Brindar las herramientas para que las mujeres del Municipio de Banda del Río Salí no lleguen a una instancia de violencia, sino que puedan identificar las características de la misma. • Leer y comprender la Ley N° 26.485 de Protección Integral para la Violencia contra las Mujeres y los derechos de la mujer. • Romper con el círculo vicioso de la violencia familiar transmitida de padres a hijos. • Fortalecer la autoestima tanto de las participantes como de las destinatarias. • Aprender nuevas reacciones frente a una discusión y desaprender reaccionar con ira que da lugar a la violencia. • Promover el autocontrol, favoreciendo el cuidado del propio cuerpo y el de los demás en forma responsable. • Trabajar interdisciplinariamente con el tema: Lengua: tipologías textuales. Ciencias Naturales: Educación sexual integral. Ciencias Sociales: El rol de la mujer en el Siglo XXI. Matemáticas: tabulación de encuesta. Informática: realización de gráficos. Inglés: Radio abierta sobre el tema Violencia de Género. Economía: Micro emprendimientos. • Adquirir un espíritu crítico y reflexivo, frente a los problemas de la sociedad

Planteamiento de Hipótesis

La problemática de violencia de género en nuestra comunidad puede ser condicionada por:

- La falta de Educación sobre violencia de género en las Instituciones educativas, agrava el problema del desconocimiento en la ciudad de Banda del Río Salí.
- El problema de violencia de género tiene como trasfondo la falta de autoestima, falta de independencia económica y de vivienda propia.
- El incremento de los casos de violencia de género es un problema que se debe trabajar en la actualidad o seguirá en aumento

Marco Teórico

Se considera violencia o maltrato doméstico: *“un patrón de conductas abusivas que incluye un amplio rango de maltrato físico, sexual y psicológico, usado por una persona en una relación íntima contra otra, para ganar poder o para mantener el abuso de poder, control y autoridad sobre esa persona.”*³⁰⁰

300 Walker. L, 1999

De las diferentes definiciones existentes, elegimos la que entiende ¿Qué es la violencia familiar?

La Ley Provincial N° 12.569 define la **violencia familiar** como “*toda acción, omisión, abuso que afecte la integridad física, psíquica, moral, sexual y/o libertad de una persona en el ámbito del grupo familiar, aunque no configure delito*”. Y entiende por grupo familiar: “*al originado en el matrimonio o en las uniones de hecho, incluyendo a los ascendientes, descendientes, colaterales y/o consanguíneos y a convivientes o descendientes directos de algunos de ellos. La presente Ley también se aplicará cuando se ejerza violencia familiar sobre la persona con quien tenga o haya tenido relación de noviazgo o pareja o con quien estuvo vinculado por matrimonio o unión de hecho*”.³⁰¹ Por su parte, la Ley Nacional N° 26.485 define la **violencia contra las mujeres** del siguiente modo: “*Se entiende por violencia contra las mujeres toda conducta, acción u omisión, que de manera directa o indirecta, tanto en el ámbito público como en el privado, basada en una relación desigual de poder, afecte su vida, libertad, dignidad, integridad física, psicológica, sexual, económica o patrimonial, como así también su seguridad personal. Quedan comprendidas las perpetradas desde el Estado o por sus agentes. Se considera violencia indirecta, a los efectos de la presente ley, toda conducta, acción omisión, disposición, criterio o práctica discriminatoria que ponga a la mujer en desventaja con respecto al varón.*”³⁰² La Ley N° 26.485 reconoce distintos tipos de violencia contra las mujeres, así como las modalidades o ámbitos en que los que se manifiestan esos tipos de violencia.

Tipos de Violencia

Tipo	Definición
Física	La que se emplea contra el cuerpo de la mujer produciendo dolor, daño o riesgo de producirlo y cualquier otra forma de maltrato o agresión que afecte su integridad física.
Psicológica	La que causa daño emocional y disminución de la autoestima o perjudica y perturba el pleno desarrollo personal o que busca degradar o controlar sus acciones, comportamientos, creencias y decisiones, mediante amenaza, acoso, hostigamiento, restricción, humillación, deshonor, descrédito, manipulación o aislamiento. Incluye también la culpabilización, vigilancia constante, exigencia de obediencia o sumisión, coerción verbal, persecución, insulto, indiferencia, abandono, celos excesivos, chantaje, ridiculización, explotación y limitación del derecho de circulación o cualquier otro medio que cause perjuicio a su salud psicológica y a la autodeterminación.
Sexual	Cualquier acción que implique la vulneración en todas sus formas, con o sin acceso genital, del derecho de la mujer de decidir voluntariamente acerca de su vida sexual o reproductiva a través de amenazas, coerción, uso de la fuerza o intimidación, incluyendo la violación dentro del matrimonio o de otras relaciones vinculares o de parentesco, exista o no convivencia, así como la prostitución forzada, explotación, esclavitud, acoso, abuso sexual y trata de mujeres.

301 Ley Provincial N° 12.569

302 Ley Nacional N° 26.485

Económica y patrimonial	La que se dirige a ocasionar un menoscabo en los recursos económicos o patrimoniales de la mujer, a través de: a) La perturbación de la posesión, tenencia o propiedad de sus bienes; b) La pérdida, sustracción, destrucción, retención o distracción indebida de objetos, instrumentos de trabajo, documentos personales, bienes, valores y derechos patrimoniales; c) La limitación de los recursos económicos destinados a satisfacer sus necesidades o privación de los medios indispensables para vivir una vida digna; d) La limitación o control de sus ingresos, así como la percepción de un salario menor por igual tarea, dentro de un mismo lugar de trabajo.
Simbólica	La que a través de patrones estereotipados, mensajes, valores, íconos o signos transmita y reproduzca dominación, desigualdad y discriminación en las relaciones sociales, naturalizando la subordinación de la mujer en la sociedad.
Violencia contra la libertad reproductiva	Aquella que vulnera el derecho de las mujeres a decidir libre y responsablemente el número de embarazos o el intervalo entre los nacimientos, de conformidad con la Ley 25.673 de Creación del Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable;
Violencia obstétrica	Aquella que ejerce el personal de salud sobre el cuerpo y los procesos reproductivos de las mujeres, expresada en un trato deshumanizado, un abuso de medicalización y patologización de los procesos naturales, de conformidad con la Ley 25.929.

Fuente: Observatorio de Violencia contra las Mujeres del Consejo Nacional de las Mujeres

Modalidades de Violencia

Modalidad	Definición	Tipos
Doméstica	Aquella ejercida contra las mujeres por un integrante del grupo familiar, independientemente del espacio físico donde ésta ocurra, que dañe la dignidad, el bienestar, la integridad física, psicológica, sexual, económica o patrimonial, la libertad, comprendiendo la libertad reproductiva y el derecho al pleno desarrollo de las mujeres. Se entiende por grupo familiar el originado en el parentesco sea por consanguinidad o por afinidad, el matrimonio, las uniones de hecho y las parejas o noviazgos. Incluye las relaciones vigentes o finalizadas, no siendo requisito la convivencia.	<ul style="list-style-type: none"> * Física * Psicológica * Sexual * Económica * Simbólica * Contra la libertad reproductiva
Institucional	Aquella realizada por las/los funcionarias/os, profesionales, personal y agentes pertenecientes a cualquier órgano, ente o institución pública, que tenga como fin retardar, obstaculizar o impedir que las mujeres tengan acceso a las políticas públicas y ejerzan los derechos previstos en esta ley. Quedan comprendidas, además, las que se ejercen en los partidos políticos, sindicatos, organizaciones empresariales, deportivas y de la sociedad civil.	<ul style="list-style-type: none"> * Física * Psicológica * Sexual * Económica * Simbólica * Obstétrica * Contra la libertad reproductiva

Laboral (ámbito público y privado)	Aquella que discrimina a las mujeres en los ámbitos de trabajo públicos o privados y que obstaculiza su acceso al empleo, contratación, ascenso, estabilidad o permanencia en el mismo, exigiendo requisitos sobre estado civil, maternidad, edad, apariencia física o la realización de test de embarazo. Constituye también violencia contra las mujeres en el ámbito laboral quebrantar el derecho de igual remuneración por igual tarea o función. Asimismo, incluye el hostigamiento psicológico en forma sistemática sobre una determinada trabajadora con el fin de lograr su exclusión laboral.	* Física * Psicológica * Sexual * Económica * Simbólica * Contra la libertad reproductiva
Mediática	Aquella publicación o difusión de mensajes e imágenes estereotipados a través de cualquier medio masivo de comunicación, que de manera directa o indirecta promueva la explotación de mujeres o sus imágenes, injurie, difame, discrimine, deshonre, humille o atente contra la dignidad de las mujeres, como así también la utilización de mujeres, adolescentes y niñas en mensajes e imágenes pornográficas, legitimando la desigualdad de trato o construya patrones socioculturales reproductores de la desigualdad o generadores de violencia contra las mujeres.	* Psicológica * Simbólica

Fuente: Observatorio de Violencia contra las Mujeres del Consejo Nacional de las Mujeres

Según el “*Informe sobre población Mundial 2000*” de Naciones Unidas, una de cada tres mujeres en el mundo ha padecido malos tratos o abusos.³⁰³

Actualmente la violencia de género se considera una violación de los derechos humanos, no obstante tener conocimiento de dicho problema no significa que³⁰⁴:

no sea un problema de primera magnitud.

- este controlado.
- las personas que lo padecen tengan soluciones fáciles.
- las personas próximas a las víctimas sepan qué hacer.
- la respuesta social e institucional sea suficiente para proteger a la víctima.
- La Violencia de género es la principal causa de disminución de calidad de vida, daño y muerte para la mujer, presentando efectos secundarios importantes en la familia, la comunidad y la economía, sin olvidarnos de los efectos directo en la víctima. Puede aparecer de maneras muy variadas, por ello no es posible establecer un patrón fijo³⁰⁵, aún así hay una serie de características que la diferencian de otros tipos de violencia:

- La ejerce un hombre con el cual se ha tenido o se tiene una relación sentimental, ya sea en el periodo de noviazgo, matrimonio, separación, divorcio u otro tipo de situación.

No es un hecho aislado, sino que se da a lo largo de la relación.

- Tiene lugar en el ámbito doméstico, lejos de familiares, amigos...

- Tanto los hombres que la ejercen, como las mujeres que la sufren, tienden a ocultar los hechos.

303- Varela, N 2002

304- Labrador. F. J; Rincón. P; de Luís. P y Fernández-Velasco. R 2004

305- Labrador et al. 2004

- Los hombres aparentan una buena personalidad.
- Las mujeres tienden a minimizar lo sucedido por la culpa que sienten.

Características de las Víctimas de Violencia de Género:

La educación va dirigida a formar una familia: casarse y tener hijos, es decir pasar de ser esposa a ser madre, de esto dependía la valía de la mujer, ya que se daba más importancia a su capacidad como cuidadora y educadora que a su capacidad intelectual.

Las víctimas de violencia han perdido su lugar de referencia, su casa ya no le reporta tranquilidad y seguridad sino que implica un cambio en su vida que le ha producido secuelas importantes como trastornos psicológicos, pérdida o ausencia de vida social, disminución de recursos económicos, alerta constante para evitar encontrarse al agresor y en algunos casos abandono del hogar y separación de los hijos e hijas.

Muchas mujeres comentan que se vieron involucradas en la situación de maltrato sin darse cuenta, notaron pequeños detalles durante el noviazgo que se atribuyen a los celos. En otros casos, indican que la primera agresión tuvo lugar en la noche de bodas o cuando se quedó embarazada. Una explicación a esto es que el agresor cuando cree que la mujer depende totalmente de él, se siente con libertad para agredir ya que a la mujer le va a resultar más difícil separarse.

La antropóloga norteamericana Walker. L formulo el Síndrome de la Mujer Maltratada³⁰⁶ para describir las secuelas psicológicas que producía la violencia de género, indicando que las mujeres se adaptan a la situación incrementando su habilidad para afrontar los estímulos adversos y minimizar el dolor. “Presentan distorsiones cognitivas como la minimización, negación o disociación, pueden llegar a cambiar la forma en que se ven a sí mismas, a los demás y a la realidad, presentando una autoestima por debajo de la media”³⁰⁷, motivado por la tendencia de las mujeres a culparse de lo sucedido produciendo que dejen de confiar en ellas mismas, unido a las continuas críticas y descalificaciones de los agresores.

Muchas de las mujeres víctimas de violencia presentan las siguientes características:

Personas con baja autoestima.

- Sentimientos de culpa y vergüenza.
- Dependencia económica de su pareja.
- Escasa red de recursos y apoyos.
- En algunos casos, el comportamiento inhibido de las mujeres y su falta de reacción ante el maltrato, debe interpretarse como una estrategia de afrontamiento pasiva destinada a proteger su vida y no debe tomarse como un síntoma depresivo típico, ni como un indicador de que las mujeres están a gusto con la situación de maltrato”³⁰⁸. Las mujeres maltratadas no son un grupo uniforme ni tampoco lo son las consecuencias que les produce el maltrato. Influyen la frecuencia y la severidad del maltrato, el tipo de maltrato, la percepción de la situación, la disponibilidad de redes sociales y familiares, la posibilidad de predecir y/o controlar el maltrato, la edad, la estabilidad y los recursos psicológicos previos³⁰⁹.

306- Walker. L, 1984

307- Echeburúa. E y Corral. P 1998

308- Follingstad. D 1988.

309- Echeburúa. E; Corral. P; Zubizarreta. I y Sarasúa. B 1996

Características de los agresores:

Según indico Marcela Lagarde (1996), la violencia es presentada como parte esencial de la condición masculina, como instinto arcaico y primitivo y se la convierte en característica humana.

¿Qué pueden tener en común los maltratadores?, varios autores recogen, aunque no entre las supuestas características de los agresores, una concepción misógina, es decir, el maltratador golpea porque considera inferior a la mujer, porque cree tener privilegios sobre su pareja, porque la cree “suya”³¹⁰.

Simon y Shuster³¹¹ proponen dos tipos de maltratador:

El Cobra:

Puede llegar a amenazar con armas.
Se calma internamente, según se vuelve agresivo.
Es difícil tratarlo con terapia psicológica.
Abusa de las drogas o del alcohol.
Persona agresiva con todo el mundo.
su compañera debe hacer siempre lo que él quiere.



El Pit-Bull

- Solamente es violento con su pareja.
- Es celoso y tiene miedo de que lo abandonen
- Priva a su esposa o novia de su independencia
-Su cuerpo reacciona violentamente durante una discusión.
- Tiene algún potencial para la rehabilitación.
-Pudo haber problemas de violencia o autoridad en su familia.



El maltratador puede emplear algunas estrategias de control relacionadas directamente con la aparición de trastornos depresivos, por ello, castiga a la mujer cuando ésta muestra respuestas adaptativas (expresa enfado, busca ayuda...) e incluso cuando la mujer intenta defenderse, puede aumentar la intensidad del maltrato, disminuyendo la posibilidad de que la mujer busque ayuda en un futuro.

¿Cómo se produce la violencia en la pareja?:

Hay varias teorías acerca de este tema, como se ha estado indicando anteriormente no hay un patrón establecido. Puede que la teoría más conocida sea la de *Leonore Walker*, esta psicóloga estadounidense experta en violencia contra las mujeres señaló que la violencia presenta un ciclo que se repite:

310- Walker. L, 1979; Echeburúa. E y Corral. P 1998

311- Simon y Shuster 1998

- **Fase 1, Tensión:** en un primer momento de la relación es difícil que aparezca la violencia, por miedo a que se termine. El comportamiento agresivo va en relación a objetos y fomentado por la sensación de alivio del hombre al dar portazos, romper objetos... llegando a insultos o abuso verbal. La mujer intenta ante estos comportamientos evitar que vuelvan a suceder modificando su comportamiento, sintiéndose responsable de lo sucedido. El comportamiento del hombre va a más según avanza la relación, volviéndose celoso, controlando todo lo referente a la mujer (forma de vestir, con quién va...) y aislando a la mujer de sus amigos, familia...

- **Fase 2, Agresión:** el hombre necesita descargar la tensión acumulada de la fase anterior, eligiendo cuándo, cómo, dónde y qué va a hacer. Tras el episodio de violencia el agresor se muestra relajado.

- **Fase 3, Luna de miel:** es un periodo de calma tras la agresión en el cual se muestran ambas partes cariñosas entre sí, la mujer con la esperanza de que no vuelva a darse otro episodio violento. El hombre suele mostrarse arrepentido y promete no volver a comportarse de esta manera.

Mitos acerca de la violencia contra las mujeres:

- *Las mujeres maltratadas padecen alguna enfermedad mental:* las mujeres maltratadas necesitan una ayuda psicológica tras padecer la violencia, aunque hay un tanto por ciento pequeño de mujeres que sí presentan un cuadro psiquiátrico antes de darse el maltrato.

- *Los hombres que agreden a sus parejas están enfermos o son alcohólicos:* el maltrato se aprende culturalmente, aunque el alcohol u otras sustancias puedan provocar una violencia más continuada. Son problemas que deben tratarse independientemente.

- *Las mujeres maltratadas si quieren pueden dejar a su agresor:* el hombre intenta someter a la mujer a todo lo que él diga, separándola de su familia y amigos, por lo que la víctima tiene la sensación de no contar con ningún apoyo.

- *El problema de la violencia de género esta exagerado:* las agresiones en el ámbito familiar es una de las causas que generan más lesiones en las mujeres.

- *Es normal que hombres y mujeres peleen:* la violencia de género es un abuso de poder y superioridad del hombre hacia la mujer.

- *La violencia de género es un problema de las clases bajas:* la violencia de género se da por el simple de hecho de ser mujer, por lo que toda mujer está expuesta a ella aunque depende del tipo de educación, medios, autoestima, red de recursos... que hayamos tenido como referencia para poder enfrentarnos a ella. No obstante puede darse que las mujeres de clase baja sean quienes acudan a programas públicos a recibir ayuda.

- *No existe la violación en la pareja:* cuando una de las partes no está conforme con mantener esa relación, es una violación ya que no está consentida.

- *El embarazo lo arreglará todo:* la violencia se da en cualquier etapa, incluso hay estudios en los que durante el embarazo se produce más violencia.

Las características de la mujer, su rol actual y sus dificultades en nuestra comunidad

El planteo de distintas preguntas en nuestro trabajo áulico, nos brinda la oportunidad de estimular la mirada sobre la forma en que nos vemos, ¿quienes somos como mujeres?, cual

es nuestro rol en este mundo globalizado, esta metodología tiene que ver con el proceso de concientización y que en este accionar educativo, promovemos una actividad reflexiva que nos invita al trabajo comunitario y a la organización de acciones concretas, materializadas posteriormente en charlas, en talleres y obras teatrales. La propuesta nos motiva a pensar sobre posibles soluciones, desde nuestro entorno, definido por condicionamientos culturales y sociales.

A partir de las preguntas, se desprenden los siguientes gráficos explicativos producto de la percepción de nuestras alumnas:

Características de las Mujeres



Gráfico N°1: Elaboración propia en base a lo realizado en el Taller con las alumnas del Proyecto.

Roles de la mujer en la sociedad actual

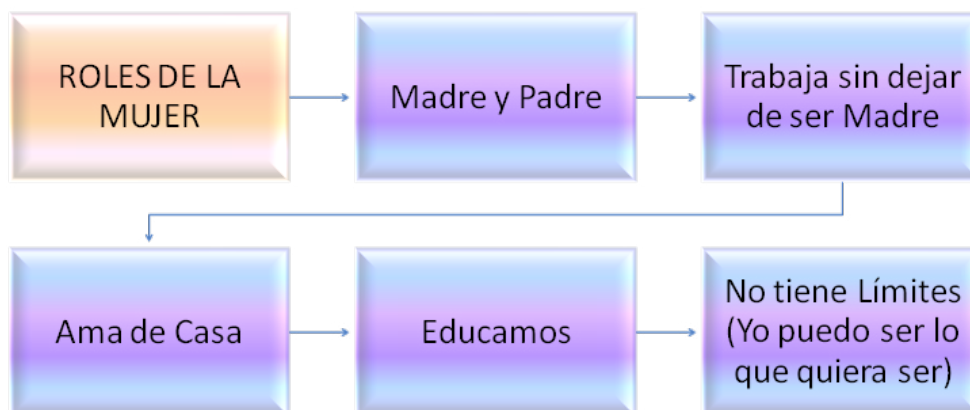


Gráfico N°2: Elaboración propia en base a lo realizado en el Taller con las alumnas del Proyecto.

Algunas dificultades que deben enfrentar las mujeres en nuestra comunidad

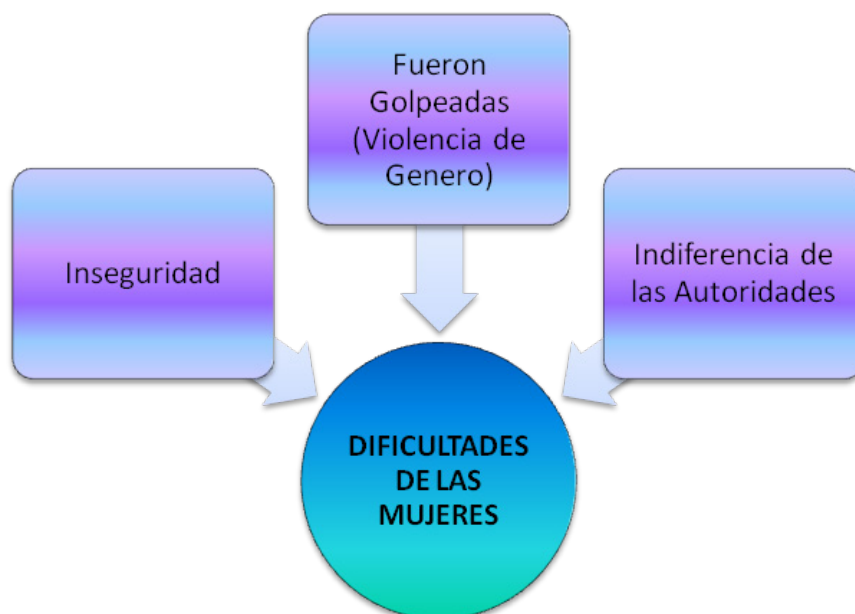


Gráfico N°3: Elaboración propia en base a lo realizado en el Taller con las alumnas del Proyecto.

En la propuesta áulica, trabajamos con una red curricular donde las áreas abordan la problemática de manera articulada. Los contenidos que se plantean, su organización y su interrelación, están pensados desde los intereses, desde la situación de vida cotidiana y desde la conciencia del sector más afectado y que se ponen en situación áulica para que todos desde una posición de aprendizaje, adquiramos una mira crítica sobre la realidad social, teniendo en cuenta, nuestro interés sobre la problemática, con la intención de desarrollar nuestras potencialidades y resolver nuestras necesidades desde el protagonismo.

Red Curricular



Gráfico N°4: Elaboración propia en base a lo realizado con las Asignaturas participantes del Proyecto.

Para trabajar en el aula, tomamos como eje uno de los actores sociales de las ciencias sociales, como lo es los sujetos sociales que intervienen en el entramado social, que juegan un papel importante ya que su accionar implica una intencionalidad.

El trabajo con otras instituciones, abrió la posibilidad de abordar la compleja situación de la problemática de violencia de género, realizando acciones concretas para poner en situación de aprendizaje, hacia una comunidad mayor, aulas taller donde se trabaje con una especialista, abogada del Observatorio de la Mujer, reflexionando sobre esta problemática que nos afecta como mujeres e indicando todas aquellas dudas sobre los pasos que debe realizarse ante una denuncia por violencia de género. También se realizaron obras de teatro, para concientizar sobre un flagelo creciente. Por lo tanto, trabajar de manera integrada en la institución, apunta a una comprensión más globalizadora y más significativa de la realidad social.

Red de Relaciones Inter e intrainstitucionales



Grafico N°5: Elaboración propia en base a lo realizado con las Asignaturas participantes y las redes con organismos gubernamentales, No gubernamentales y Escuelas Secundarias (Públicas y Privadas) .

Trabajo con encuesta en la comunidad de la Banda del Río Salí

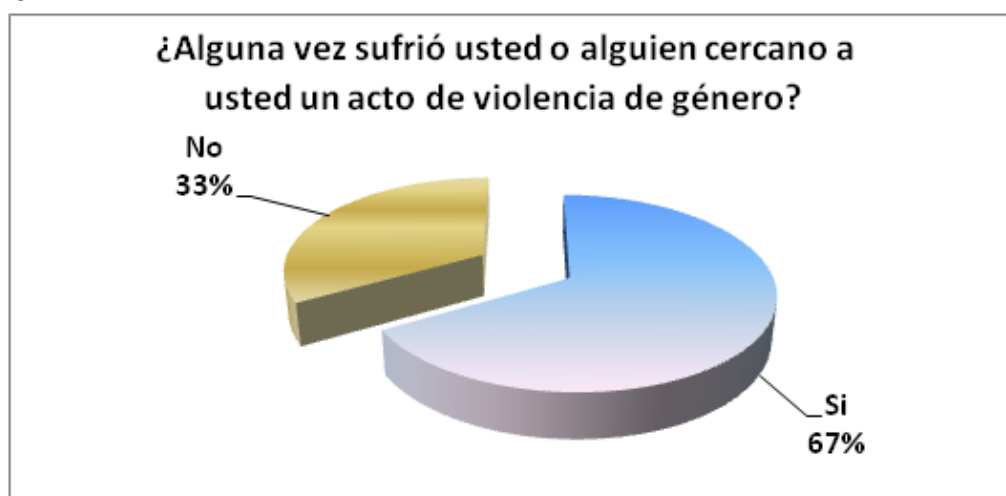


Grafico Encuesta N°1

Fuente: Encuestas realizadas a mujeres del Municipio de Banda del Río Salí
Elaboración propia

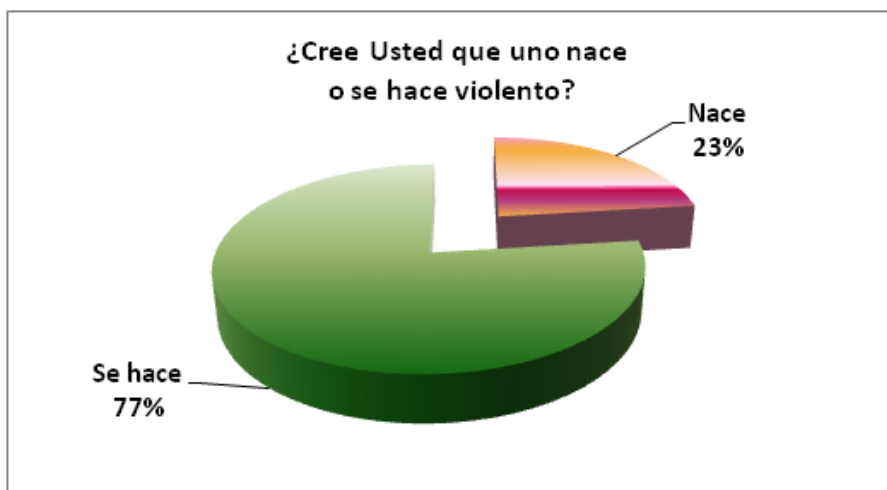


Gráfico Encuesta N°2

Fuente: Encuestas realizadas a mujeres del Municipio de Banda del Río Salí
Elaboración propia

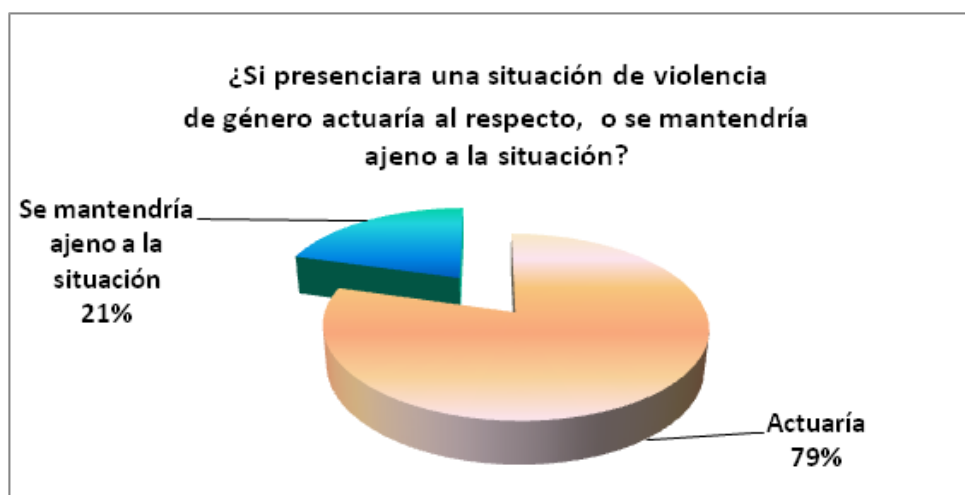


Gráfico Encuesta N°3

Fuente: Encuestas realizadas a mujeres del Municipio de Banda del Río Salí
Elaboración propia

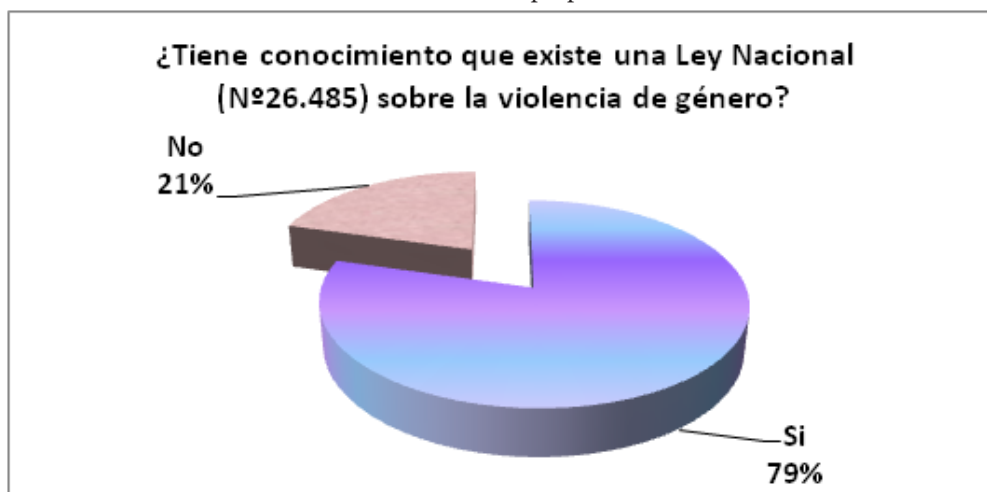


Gráfico Encuesta N°4

Fuente: Encuestas realizadas a mujeres del Municipio de Banda del Río Salí
Elaboración propia



Grafico Encuesta N°5

Fuente: Encuestas realizadas a mujeres del Municipio de Banda del Río Salí
Elaboración propia



Grafico Encuesta N°6

Fuente: Encuestas realizadas a mujeres del Municipio de Banda del Río Salí
Elaboración propia

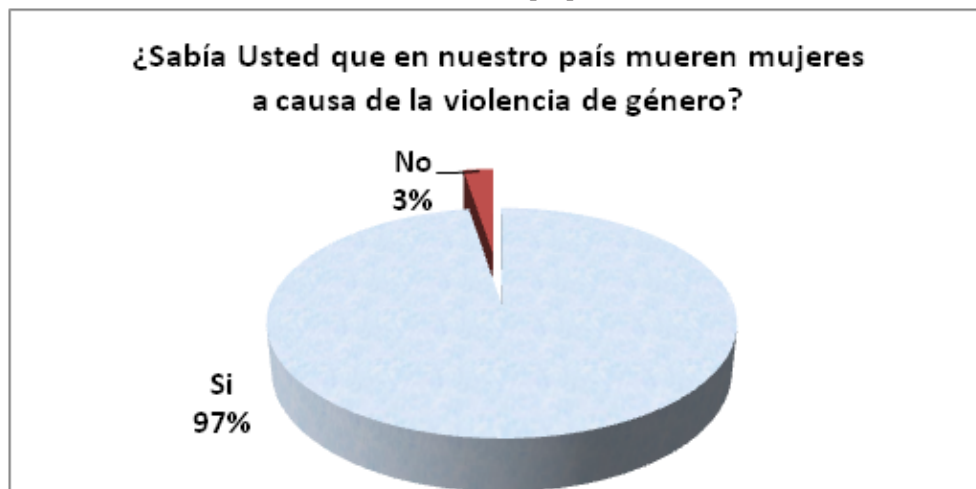


Grafico Encuesta N°7

Fuente: Encuestas realizadas a mujeres del Municipio de Banda del Río Salí
Elaboración propia



Grafico Encuesta N°8

Fuente: Encuestas realizadas a mujeres del Municipio de Banda del Río Salí
Elaboración propia

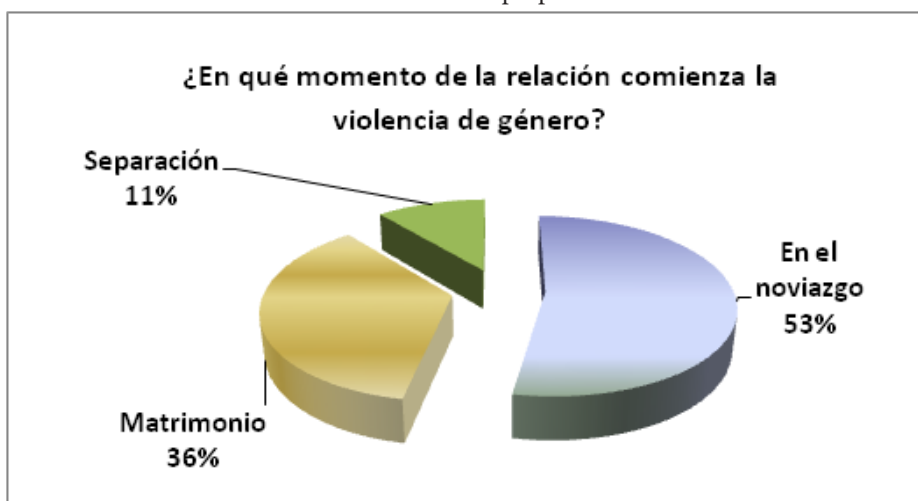


Grafico Encuesta N°9

Fuente: Encuestas realizadas a mujeres del Municipio de Banda del Río Salí
Elaboración propia

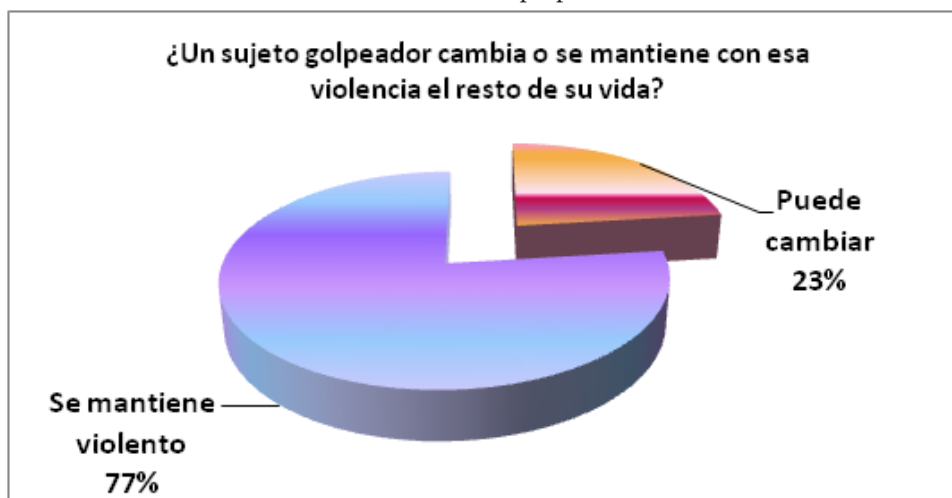


Grafico Encuesta N°10

Fuente: Encuestas realizadas a mujeres del Municipio de Banda del Río Salí
Elaboración propia

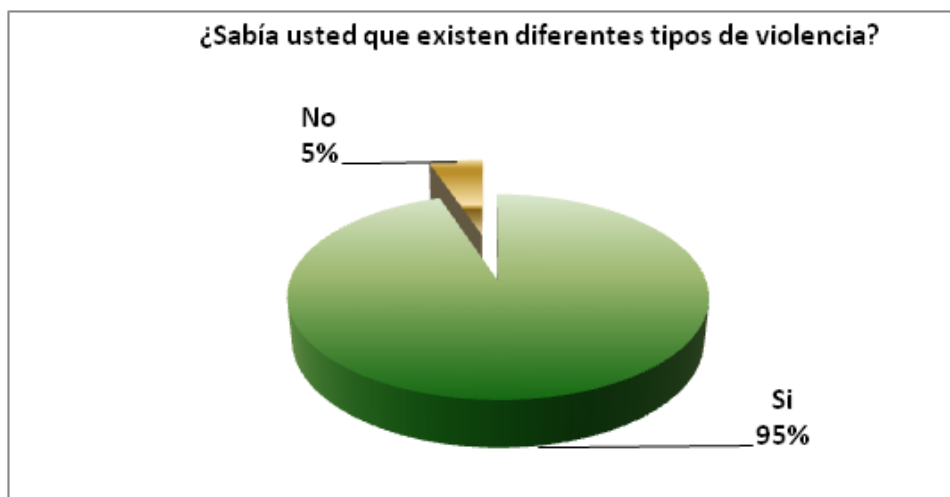


Gráfico Encuesta N°11

Fuente: Encuestas realizadas a mujeres del Municipio de Banda del Río Salí
Elaboración propia

Las encuestas, realizadas durante la experiencia completaron un número de 117, tomadas como muestra significativa, trabajamos en un análisis comparativo, con respecto a la información recolectada en la zona del Municipio de Banda del Río Salí.

El dispositivo consta de 11 preguntas, en las cuales se analiza: conocimientos básicos que tienen las mujeres encuestadas acerca de la Violencia de género, esto lo realizamos para tener una visión del conocimiento del marco regulatorio, de las Leyes que amparan a las mujeres, y si conocen sus derechos, los lugares donde dirigirse, etc. lo que será posteriormente fue trabajado en Charlas y Talleres.

La información obtenida, nos muestra cifras de la situación en la actual de nuestra comunidad con respecto a la violencia de género, aquí mostramos un análisis sobre cada gráfico.

Análisis del Gráfico Encuesta N°1: En cuanto a la pregunta de ¿Alguna vez sufrió usted o alguien cercano a usted un acto de violencia de género? Observamos que un 67% de las mujeres encuestadas si sufrió o conoce a alguien que padece de este flagelo. Y un 33% no lo sufre o no conoce a alguien que lo padezca. Es decir que una importante proporción de mujeres conoce de cerca el problema de la violencia de género.

Análisis del Gráfico Encuesta N°2: En cuanto ¿Cree Usted que uno nace o se hace violento? Encontramos que un 77% de las mujeres piensa que se hace violento y un 23% que se nace. Es interesante observar que las mujeres encuestadas opinan que el comportamiento de las personas violentas empeora con el paso del tiempo y se van haciendo más violentas.

Análisis del Gráfico Encuesta N°3: En cuanto ¿Si presenciara una situación de violencia de género actuaría al respecto, o se mantendría ajeno a la situación?. Podemos decir que un 79% de las mujeres encuestadas si actuaría al ver una situación violenta y un 21% se mantendría ajeno a la situación, es digno destacar el grado de compromiso que asumen las mujeres en la actualidad.

Análisis del Gráfico Encuesta N°4: En cuanto ¿Tiene conocimiento que existe una Ley Nacional (N°26.485) sobre la violencia de género? Observamos que el 79% de las mujeres si conoce la existencia de la Ley Nacional, y un 21% no lo sabe. Lo importante

es que la mayor proporción si conoce que existe la Ley, pero se debe trabajar con el menor porcentaje de las mujeres que aun no saben de su existencia.

Análisis del Gráfico Encuesta N°5: En cuanto ¿Conoce Usted el procedimiento que se debe seguir para denunciar la violencia de género? Encontramos que a partir de la encuesta un 60% si conoce el procedimiento, pero un 40 % de las mujeres no conoce que debe hacer para denunciar una situación de violencia de género, es un porcentaje importante con el cual es necesario capacitar.

Análisis del Gráfico Encuesta N°6: En cuanto ¿Conoce Usted los lugares de apoyo a las mujeres que padecen violencia de género?. Observamos que un 56% si conoce los lugares de apoyo y un 44% no conoce a donde puede dirigirse para solicitar ayuda. Podemos decir que es un alto porcentaje de mujeres no conoce los lugares de apoyo y es importante dar a conocer donde se encuentran ubicados y el servicio que brindan.

Análisis del Gráfico Encuesta N°7: En la pregunta está referida a ¿Sabía Usted que en nuestro país mueren mujeres a causa de la violencia de género? en la mayor proporción con un 97% de las mujeres encuestadas si sabe que mueren mujeres por esta problemática y un 3% de las mujeres no lo sabe. Podemos observar que la mayoría de las mujeres conoce acerca de las consecuencias a las que puede llegar la violencia de género.

Análisis del Gráfico Encuesta N°8: En cuanto a que si ¿La violencia de género causa una disminución en la calidad de vida de las mujeres? La mayor proporción con una 98% opina que si afecta la calidad de vida y un 2% que no. Es decir que ampliamente se puede observar que las mujeres piensan que afecta a todo su entorno de vida esta problemática.

Análisis del Gráfico Encuesta N°9: En cuanto a la pregunta referida a ¿En qué momento de la relación comienza la violencia de género? Observamos que la mayor proporción es decir un 53% opina que durante el Noviazgo comienzan a darse las primeras situaciones de violencia, un 36% durante el matrimonio y un 11% durante la separación de la pareja. Esto nos lleva a pensar que se debe prevenir este tipo de situaciones de violencia de género.

Análisis del Gráfico Encuesta N°10: En la pregunta referida a si ¿Un sujeto golpearo cambia o se mantiene con esa violencia el resto de su vida? Observamos que la mayor proporción es decir un 77% piensa que se mantiene violento y un 23% que puede cambiar. Podemos decir que la mayor parte de las mujeres encuestadas piensa que una persona violenta no cambia su forma de actuar y sigue siendo violenta con el paso del tiempo, es lo que genera una alerta porque un hombre que es violento lo sigue siendo por mas que se encuentre separado y es por esto que se dan tantos femicidios.

Análisis del Gráfico Encuesta N°11: En la pregunta referida a si ¿Sabía usted que existen diferentes tipos de violencia? La mayor proporción de mujeres encuestadas con un 95% si sabe y un 5% no lo sabe. Es importante destacar que las mujeres encuestadas son conscientes de los diferentes tipos de violencia que existen.

Conclusión

El trabajo nos muestra una realidad que afecta a la mujer, en su vínculo familiar, social y laboral, el desconocimiento y el aislamiento son factores que potencian este flagelo. Desde nuestro rol como docentes, trabajar estos temas en el marco institucional, nos brinda la posibilidad de mirar a ese “Sujeto estudiante que busca ser más” , con ejercicios pedagógicos que abran puertas, donde hagamos esfuerzos por salir de una mirada “desmoralizadora” del otro, de miedo y de estigmatización, de que ser violentada es

por “algo”. Queremos, construir puentes, que nos permitan reconocer a cada uno, al barrio donde vivimos, a las familias de donde nos relacionamos, es necesario que se desprendan estos lugares de conocimientos y saber que es importante escuchar, confrontar con otros saberes, sino ¿cómo enseñar, cómo formar sin estar abierto al entorno geográfico, social de los educando? . Estos son puntos de encuentros, y si se quiere puntos de partida, para la construcción de nuevas realidades y de relaciones más sanas, donde las dificultades y las imposibilidades sean temas de trabajos en la escuela, para la superación y la construcción de lo alternativo. Teniendo al estudiante, como sujeto con capacidad de construir conocimiento, y un saber que lo ayude a madurar, a vincularse críticamente con su cultura a mirar y posicionarse ante la historia, su historia, de un modo nuevo que le permita abrirse a la trascendencia, de ser una persona con sus propias responsabilidades. De acuerdo a esto, este trabajo realizó logros importantes en la comunidad y su entorno cercano, el planteamiento del tema de violencia de género y el rol de la mujer, permitió el desarrollo de nuevos puntos de vista, sobre la temática y la vinculación de la familia en la escuela, generando actividades significativas para la comunidad en su conjunto.

BIBLIOGRAFÍA

ADEPACI (Asociación Civil Argentina en Defensa del Paciente) “*Violencia de Género en Argentina: Leyes de Protección*”.

Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) Grupos de apoyo para mujeres afectadas por violencia: Manual de agendas para el trabajo grupal / ACNUR. (2010).

Ángeles Álvarez Álvarez (2002) “*Guía para Mujeres Maltratadas*”. España.

Artículos de Revistas especializadas: “La Violencia de género no se detiene en la Argentina. Por Daniela Blanco dablanco@infobae.com”

Artículos periodísticos de diarios y revistas especializadas.

Consejo Nacional de la Mujer (2006) “*Para que los Derechos de las Mujeres no se queden en un papel*”. Convención sobre la Eliminación de Todas las formas de Discriminación contra la Mujer CEDAW.

Bolton, P. (2006) “*Educación y Vulnerabilidad*”: experiencias y prácticas del aula en contextos diferentes. 1º edición Bs As. Ed. Crujía.

Dirección General de Coordinación de Políticas de Género. “*¿Qué es la violencia familiar?*”. Buenos Aires. Argentina.

Hernández López, R. “Modelo de Taller de Ayuda a Mujeres Maltratadas”.

Información Legislativa. “Ley de Protección Integral a las Mujeres N°26.485”.

Material de Internet: <http://empoderarmujeres.blogspot.com.ar/>

Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación. Material Audiovisual Explora – Las Ciencias en el Mundo Contemporáneo – Ciencias sociales. “Mujeres en Latinoamérica”.

Páginas de Internet: <http://grupodeayudaparamujeresmaltratadas.blogspot.com.ar/2011/11/mujeres-maltratadas-guia-de-trabajo.html>

Trecco, A. (et.al) y Otras. (2013) “*¡Basta! Cien Mujeres contra la Violencia de Género*”. Ediciones MACEDONIA.

De Cea Jiménez, Y. (2012) “Intervención Grupal con Mujeres Víctimas de Violencia de Género: Promoción de su salud y Autonomía. España.

El uso público y privado de la razón, el individuo autónomo y su representación en el estado civil desde Kant

Marcelo Federico Fontana

Todorov en su libro *“El espíritu de la Ilustración”* (2008) al referirse a la autonomía comienza caracterizando un doble movimiento, negativo respecto a las normas externas, y positivo respecto a la construcción de normas nuevas. Este carácter esencial de la ilustración tiene como foco al individuo ilustrado que busca hacer efecto del uso público de la razón, del desarrollo de su plena autonomía como una extensión de su rol civil. Negativamente critica las leyes que se le imponen como corte a estas y positivamente construye a través de su razón otras que se adecuen a sí mismo, aunque esto no equivale a decir alejado de la sociedad ni sus influencias, culturalmente ya contiene prejuicios, no hay una parcialidad en su acción en tanto miembro de cualquier sociedad, que lo nutre y condiciona.

Cuando Kant responde a la pregunta “¿Qué es la Ilustración?” parte de un concepto de autonomía, que consiste en que los hombres han de servirse del propio entendimiento sin la guía de otro, de ser responsables de los propios efectos de su libertad. Kant encuentra que autonomía y libertad constituyen una legislación de la voluntad. Esta voluntad en la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* es buena en sí misma, es un querer que se fundamenta en la razón para que pueda alcanzar los fines para realizar acciones por deber, conformes a la máxima que es el principio subjetivo del querer. Kant, en otro de sus textos afirma que desde su racionalidad el hombre debe ver la intencionalidad de la naturaleza para captar este desenvolvimiento de las voluntades humanas que es su historia.

En los textos: *“Fundamentación de la metafísica de las costumbres”*, *“Respuesta a ¿Qué es la ilustración?”* e *“Idea de una historia universal en el sentido cosmopolita”* presentan una relación tanto ética e intelectual en el desarrollo del individuo ilustrado, estrechamente ligada al entorno civil y al estado en el cual se desarrolla constantemente, poniendo de manifiesto los conceptos de “libertad”, “voluntad”, etc.

La ilustración se desenvuelve en el uso público de la razón:

“El uso público de la razón siempre debe ser libre y es el único que puede producir la ilustración [...] entiendo por uso público de la propia razón, el que alguien hace de ella, en cuanto docto, y ante la totalidad del público del mundo de lectores” (Kant, 1958: 59)

Su carácter de libertad del desarrollo de la autonomía y de la sociabilidad con otros individuos permite esto, en tanto este determina los principios prácticos que rigen su acción. Pero en tanto uso privado:

“ha de ser severamente limitado, sin que obstaculice de un modo particular el progreso de la ilustración[...] llamo uso privado al empleo de la razón que se le permite al hombre dentro de un puesto civil o de una función que se le confía”(Kant, 1958: 59)

Caracterizando principalmente el rol civil y privado de los ciudadanos. En “idea de una historia universal” en el segundo principio sostiene “en el hombre las disposiciones originarias, que se refieren al uso de la razón; no se desarrollan completamente en el individuo sino en la especie”(Kant, 1958: 41); y en el cuarto expresa que “la naturaleza se sirve del antagonismo de las disposiciones dentro de una sociedad, mostrando este impulso humano a socializar frente a la resistencia a separarse en su privacidad”(Kant, 1958: 43), la insociable sociabilidad. Este concepto de lo público contra lo privado, sociedad frente a individuo y desenvolvimiento de las voluntades reguladas por la razón suscitan algunos problemas tanto en la autonomía como la libertad, que antes se veían como iguales frente a la moralidad metafísica que se presenta en la *Fundamentación*.

Kant, en lo público, muestra el imperativo como un accionar que permite o demuestra este progreso histórico de las voluntades, en tanto acción que en el obrar “debe querer ser ley universal”, un avance de la sociedad que se presenta en la ilustración; lo privado como subordinado a las instituciones o el rol civil concreto de los ciudadanos, presentan el mandato como modelo de acción, no siempre correspondiendo a lo público, porque no responden a su rol autónomo sino a uno común que deja de lado porque opta por la totalidad de los individuos.

Estos dos estados para Kant no se presentan como contradictorios pero sí como distintos y necesarios, donde el antagonismo real se presenta entre el carácter de individuo y sociedad en tanto, la autonomía solo se condiciona en el ámbito de lo sensible donde se manifiestan las inclinaciones y la libertad que elucidándose a través de esta última sigue perteneciendo al ámbito inteligible, presentan el problema del individuo a abandonar esta autonomía para someterse al estado civil que continuamente aplaca su voluntad individual. Todos los individuos a los que afectan suscitan este antagonismo, y en la sociedad su desarrollo en lo público y en consonancia, para bien o para mal, con lo privado ya que en este rol de los individuos donde se favorece el estado y no la autonomía.

¿Es lo público o lo privado una representación de los individuos autónomos en la sociedad? ¿Es incluso esta una imagen de las individualidades o deben ser una imagen del estado y de sus situaciones públicas o privadas? En tanto la ilustración es autonomía o libertad individual, de poder hacerse cargo de su razón y a su vez de su voluntad ¿Pueden expresarse todas las voluntades en lo público? ¿Tienen igual validez en tanto sujetos ilustrados? Lo privado como una expresión de la sociedad civil, sus instituciones y sus leyes ¿Cómo representa estas diversas voluntades que son autónomas por sí mismas? ¿Hay un avance del uso público frente al privado o a la inversa? ¿Se puede decir que la voluntad ordenada por la razón equivale al uso público de la misma? Y si esto último es así, sucumbir a la detención de lo privado ¿No equivale a detener la ilustración para frenar el flujo de la autonomía de los individuos?

Según Kant, una de las tareas más difíciles y la última que tendrá el hombre será encontrar un señor que comprima las voluntades individuales a favor de una general de

manera que no se interrumpa este flujo de progreso, e incluso, estaremos muy lejos de la perfección al lograr algo similar ya que es una tarea sino la más difícil para un estado; siendo este el caso en la actualidad en tanto el conflicto, es base para producción y la iniciativa política, no se presenta realmente como un impedimento sino una base de discusión y de expresión pública de la razón alejándose ya de la perspectiva kantiana como el problema más difícil, debido a que el rol del estado se encuentra en un proceso mucho más conflictivo de articulación respecto a lo civil y sus particularidades, a su vez de los individuos y las instituciones estatales.

El señor o soberano, debe tomar el rol de condicionar ante la ley el rol positivo de la libertad en tanto se presenta como un “no hacer” que intenta llegar al abandono de las inclinaciones que se presentan en el ir más allá en la inteligibilidad, que también frente a la forma del estado también constriñe de esta manera tanto legislativamente como en el uso privado. Kant, intenta expresar esta positividad de la forma de libertad como más cercanos a los roles autoritarios que se presentan como fuerzas efectivas. “El hombre se da por su moral con su libertad no a través de esta para llegar a ser así, no en tanto libertad como un poder hacer si no como un no tener hacer”(Mateo, 1981:52), los hombres son obligados a ser libres.

A su vez otra de las dificultades que presenta Kant, y mencionada anteriormente, es respecto a cómo las autonomías individuales reaccionan a este poder estatal y las leyes civiles, que muchas veces se presentan como contrarias a las voluntades individuales; por lo que el rol del estado también tendrá que hacer legislar en cómo se representan los individuos y sus voluntades individuales en las leyes y si estas incluso pueden llegar a ser una representación de cada una de las voluntades individuales. ¿La ley civil está determinada por el conjunto o por la parte? ¿Todo individuo se expresa en la ley o es siquiera posible esto? Por lo que surge la pregunta de que si es el estado la representación de sus individuos o a la inversa si estos son la representación del estado, y como este último puede llegar a adaptarse para alcanzar a ser como la totalidad de los individuos que lo conforman, e incluso más cercano en tanto rol privado si son estos representados en las instituciones estatales o los individuos no tienen un carácter especial en estas.

Las leyes, actualmente, sustentan un interés de la representación de los individuos como sectores particulares, ya no como un todo unificado Hobbesiano, sino como pequeños sectores y leyes articuladas a las mismas en la que el todo se encuentra fragmentado, no por su división, sino por su inclusión, un poco más maleable donde las instituciones y la figura del estado ya se alejan de esa visión moderna del orden racional, donde el absoluto que se plantea en Kant sigue siendo perfecto e incondicionado en tanto es libre y previamente debido a que es incausado, pero en lo sensible, lo concreto, deja de lado los juegos de las diferencias para pasar a unificar incluso el concepto de especie que conformara la totalidad de los hombres; por lo que adecuar las leyes a todos los hombres, sigue siendo el motivo de la ley, pero la visión de los particulares en esta institución regulativa debería permitir un marco de acción más libre y concreto a la norma que se adecua a un tratamiento particular en situaciones particulares, en tanto que las instituciones estatales deben ser la base desde la cual debe encausarse esta inclusión de los individuos como activos en el estado por su rol civil y autónomo.

Conclusión

En conclusión, el uso privado y público de la razón cumplen un rol fundamental en el estado que plantea Kant, en tanto privado, condicionan la legitimidad de las intuiciones como representantes de una aparente objetividad y como uso público, representan el desenvolvimiento autónomo de las capacidades de los individuos, la lucha y el avance. El primero constriñe a los sujetos a ser libres, el segundo permite que puedan hacer uso de la misma en tanto ya son ellos mismos límites de la aplicación de su ley. Pero esto a la vez genera otra problemática en tanto que los sujetos son afectados en su privacidad ¿Pueden transformar esta en pública? O mejor dicho ¿Pueden hacer uso público en su privacidad sin infringir la norma, o trasladar este el uso público a la normatividad? ¿Es realmente el uso público autónomo en los caracteres actuales y en vistas a la visión kantiana?

Esta cuestión a su vez, tiene un carácter de actualidad, esta cuestión que oscila entre la autonomía individual y el uso privado de la razón poseen actualidad tanto en su enunciación como en su aplicación, ya que la libertad misma de los sujetos se encuentra condicionada por el rol que cumplen en una institución o por la autonomía misma de los individuos frente a estas, no es lo mismo la imagen de un sacerdote que sigue el dogma que el que opina críticamente de él y eso no difiere mucho de la época desde donde Kant plantea este problema; al igual que desde la visión de que lo privado se presenta desde el rol civil, la ley posee un rol fundamental y vuelve a preguntarnos, si es el estado quien determina su objetividad o son los individuos y sus diferencias la que la condicionan, en tanto los procesos de inclusión multiculturales serían un ejemplo.

BIBLIOGRAFÍA:

Immanuel Kant, “*Filosofía de la historia*”, Ed. Nova, Bs.As 1958.

Immanuel Kant, “*La paz perpetua*”, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1933

Martha S. Mateo, *Razón y sensibilidad en la ética de Kant*”, Ed. Humanitas, Facultad de filosofía y letras Tucumán 1981.

Tzvetan Todorov, “*El espíritu de la Ilustración*”, Ed. Galaxia gutemberg, España 2008.

Cantando en el silencio del altiplano. Hacia una estética de la curación en el caso de la enfermedad del “susto”.

María Laura Foschi

“Para curar el susto, al alma se la tiene que llamar cantando”.

(Testimonio alumna de “Antropología Filosófica”, UNJU, Jujuy, 2014).

“¿Cómo se cura el susto? Generalmente las mamás llevan a sus niños al curandero, hay como diferentes técnicas. La que usaba mi abuela: ella te sentaba, si eras chiquito te ponía en el regazo y si no te paraba y te hacía como unos masajitos en el cuello. Ella parece que encontraba unas durezas y decía que eran rosarios, porque ella los comparaba con las cuentas del rosario, y entonces ella al tocarte y encontrarte esos bultos, esos rosarios te decía que estabas enfermo de susto y te procedía a curar. Te levantaba el cabello, te lo ponía hacia arriba, agarraba la parte de la nuca y te chupaba tres veces con la boca y escupía tres veces y después te llamaba por el nombre en diminutivo. A mí me decía “Martitiita, Martitiita, veniit Martitiita”. Te llamaba cantando, tres veces, porque la cura del susto es tres veces... La única parte que se puede quedar en otro lugar estando el cuerpo acá, es el ánimo. A esa parte se la llama. Hay que llamar cantando a esa parte para que vuelva.”

(Testimonio de Marta Zerpa, Jujuy, 2015).

Introducción:

El hombre y la mujer andina, cantan. Cantan para el carnaval, en la crianza del ganado y también al restituir el “ánimu” de una persona enferma. La estrecha relación del ser humano con el mundo que lo rodea, se vuelve canción para el andino. Cantando transmito las historias más lejanas, cantando celebro, cantando digo adiós, cantando restablezco el equilibrio alterado, cantando curo. La existencia se afirma cantando, “cantamos luego existimos”³¹². Este nivel de musicalidad, se constituye a partir del silencio como momento originario pre-ontológico, como horizonte previo de comprensión.

Todos poseemos “ánimo” o “ánimu”, las piedras, el cerro, los animales, los ojos de agua, y el conjunto de las divinidades.³¹³ Este principio vital nos conecta con el resto de las entidades de la naturaleza. Existe, por lo tanto, una relación de reciprocidad con el mundo circundante. La enfermedad acontece en el quiebre de esta relacionalidad, cuando el principio animado se desprende de la persona provocando el malestar. El “susto” requiere de la restitución del ánimo al cuerpo para poder sanar, pues para el andino todo cuerpo está animado constituyendo una unidad.

Por su parte, la música nos engloba, nos rodea y nos ubica en una proximidad envolvente, de cercanía a todas las cosas. La música nos encuentra siempre en un estado de acogedora familiaridad.

312- La existencia humana sólo puede entenderse en comunidad dentro de un entramado de relaciones sociales y cósmicas. El andino no se concibe como un “yo” individual sino siempre incluido en un “nosotros”.

313- En: Bugallo, Lucila; Vilca, Mario, “Cuidado del ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina)”, Nuevo Mundo Mundos Nuevos, 2011, p. 4.

El desequilibrio:

En el mundo andino la enfermedad se concibe como un desequilibrio entre el hombre y el mundo. Esta inestabilidad producida puede afectar tanto al enfermo como al resto de la comunidad. “Cuando hablamos de “enfermedad y salud”, podemos aplicar una categoría no-occidental de “eficacia simbólica”³¹⁴. Hay que reparar el daño ocasionado, hay que restablecer el orden mediante las respectivas formas rituales. En el caso del trastorno del “susto”³¹⁵, esto se hace, entre otras cosas, cantando.

¿Quién canta? El curandero, el especialista, el que posee el saber de interpretar, de diagnosticar y de curar. Canta el “nombre”³¹⁶ de la persona enferma, canta para que su “ánimo” vuelva a unirse al cuerpo. Llama cantando, tres veces³¹⁷, para que la armonía se restablezca, para que el equilibrio corporal vuelva, para que la fuerza vital perdida regrese a la concordancia habitual. “Este llamado se realiza con una entonación en particular, el modo en que la voz es empleada se relaciona con la dimensión del sonido dentro de la curación”³¹⁸.

Podríamos pensar en un cosmos ordenado armónicamente al modo pitagórico, donde a cada cosa le corresponda una nota diferente de la escala musical. Donde melodías, acordes e intervalos fusionen en total armonía, y donde el silencio ocupe un lugar fundamental. El silencio permite que la música acontezca, que pueda existir. No hay música sin silencio y no hay silencio más profundo que el del altiplano andino.

La pérdida del “ánimo” es entonces una desarmonización, una fuga en la cadencia cósmica, una disonancia. Hay que recomponer el orden, y esto se hace cantando a partir del silencio pre-existencial.

Cantar en el silencio:

En este espacio relacional el canto es fundamental para el desarrollo natural y cultural. En la crianza del ganado, por ejemplo, de las llamas y demás camélidos de la zona andina, el canto estimula “la creación y regeneración de los rebaños”³¹⁹. La mujer es la encargada, en este caso, de mantener la continuidad y prosperidad de la actividad del pastoreo. Mediante la voz femenina no sólo se consolida la persistencia de estos animales sino también de la abundancia en la producción del vellón y su futura transformación textil. Esta relación producida a través del canto es expresada tanto en la tierra como respectivamente en su correlato estelar donde habitan también las llamas celestiales.³²⁰

Se cantan también las coplas para el carnaval, período de cosecha y fertilidad, para celebrar y agradecer. Estas prácticas son comunes a todos y se aprenden en la experiencia histórica de la comunidad. Cada año, hombres y mujeres reviven cantando los festejos y

314- Estermann, Josef, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*, 2006, p. 236.

315- La enfermedad andina del “susto” se manifiesta por un desánimo repentino de la persona enferma producto de la pérdida del “ánimo”. Ésta es provocada por experimentar un gran “susto” (un accidente, una aparición, la presencia de algún animal peligroso, etc.).

316- Se llama a la persona por su nombre en diminutivo como una forma cordial y afectuosa de pedirle al “ánimo” que vuelva.

317- Desde la antigüedad el número tres es considerado como un número sagrado. En la música corresponde a la triada que compone la base de los acordes (armonía de los sonidos: grave, medio y agudo).

318- Bugallo, L.; Vilca, M., “Cuidado del ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino...”, op. cit., p. 6.

319- Arnold, Denise; Yapita, Juan de Dios, *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, 1998, p. 14.

320- Refiere a las constelaciones andinas. Una de las cuales es “La Llama Negra Celestial” de donde las llamas terrenales derivan. *Ibíd.*, p. 203.

ceremonias propios del mundo andino, “los padres y nuestros abuelos, cantaban la copla; y de ahí vamos aprendiendo; van saliendo de nuestro mismo corazón”³²¹. Así se consolida el ciclo vital. Cantar es también dar y perdurar la vida.

Pero también se canta para despedir a un ser querido. Las coplas pueden expresar alegría y también tristeza. En algunas zonas de la región andina es costumbre cantar en honor al difunto la noche de su velatorio. En un acto de profunda conexión entre los presentes y el ser que se va, cantar establece un vínculo afectivo poderoso que alivia el dolor de la pérdida. El alma se separa definitivamente del cuerpo, pero permanece cerca de la familia y del hogar como existencia post-mortal.³²²

El silencio es fundamental. El silencio no es soledad. El andino no está solo, comparte el espacio con otras entidades con las que establece una constante comunicación. Esta interrelación permanente requiere de cuidado, respeto y atención. En el caso de la enfermedad, el espacio es quien puede enfermar “soplando” el ánimo de una persona si esta estabilidad no se considera, si se transgreden las normas de coexistencia entre humanos y no humanos.

Si una persona se enferma, se debe evocar entonces cantando “el nombre” del afectando, se “lo llama” cantando para que “esta parte” errante se re-armonice al entramado musical, y así provocar la curación. Curar es restablecer el equilibrio musical que atraviesa la totalidad del espacio andino.

Se canta por tristeza, alegría, se canta en conjunto o en soledad. Pero un hombre o una mujer enfermos no cantan. No tienen “ánimo” para cantar.

El mediador:

El hombre y la mujer andina poseen entonces una función especial, sostener el orden mediante las prácticas rituales y conmemorativas.³²³ Ser los “custodios” responsables de garantizar las relaciones de un cosmos armonizado por la musicalidad. Este “puente cósmico” conserva de esta forma la vida resguardando el equilibrio espiritual, social y espacial de un mundo de base tonal.

Todos los seres tienen una ubicación y una razón de existencia determinada. El humano conecta esta multiplicidad de correspondencias que se entrelazan unas con otras por medio del canto y la combinación musical. Cantando mantengo el orden universal. Cantando vivo, cantando muero.

El canto representa la expresión propia del andino y la íntima conexión del ser humano con el resto de los seres del mundo. De igual manera en el horizonte andino las rocas cantan, los ríos cantan, también los árboles y los animales; la música cruza el espacio pero también el tiempo como memoria viva de la comunidad.³²⁴

321- Testimonio de Matilde Choque. En: “Copleas y copleas en carnaval”, ¡Viva el carnaval! Revista Amara, Año 6, N° 8, p. 31.

322- Para el “Día de los muertos” (la noche del 1° de Noviembre), los familiares esperan con ofrendas de comida y de bebida la llegada de las “almas” o “almitas” de aquellos seres queridos que han muerto. En: Estermann, J., Filosofía andina..., op. cit., p. 233.

323- Estermann define al hombre andino como “homo celebrans” o “chakana celebrativa”. *Ibíd.*, p. 214.

324- En: Arguedas, José María, Los ríos profundos, Caracas, Venezuela, Fundación Editorial el perro y la rana, 2006.

Conclusión:

En la enfermedad del “susto” el ánimo de la persona es arrebatado por la voracidad del espacio circundante. El acto de cantar marca el camino de vuelta del “*ánimu*” hacia el cuerpo desanimado, como un tonal reajuste sanador.

Desde una hermenéutica musical el lugar que ocupa el canto es esencial para el mantenimiento del flujo cósmico universal. La Pacha es nuestra madre, somos todos hijos de la Tierra, somos parte de ella. Se le agradece por lo que nos da, y con respeto se le “ofrece” en la convivencia del ritual.

La música atraviesa el espacio andino y el humano la expresa cantando para sostener esta unidad primordial.

La madre le canta a su hijo, y el andino le canta a su madre generosa, en el silencio viviente de la totalidad.

BIBLIOGRAFÍA:

ARGUEDAS, José María, *Los ríos profundos*, Caracas, Venezuela, Fundación Editorial el perro y la rana, 2006.

ARNOLD, Denise; YAPITA, Juan de Dios, *Río de vellón, río de canto. Cantar a los animales, una poética andina de la creación*, La Paz, Colección Académica, 1998.

BUGALLO, Lucila; VILCA, Mario, “Cuidado del ánimo: salud y enfermedad en el mundo andino (puna y quebrada de Jujuy, Argentina)”, *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2011. <http://nuevomundo.revues.org/61781>

ESTERMANN, Josef, *Filosofía andina. Sabiduría indígena para un nuevo mundo*, La Paz, Colección “Teología y Filosofía Andinas”, 2006.

SALAS ARTRAIN, Ricardo, “Hermenéutica” En: Biagini, Hugo y Roig, Arturo, *Diccionario de pensamiento alternativo*. Buenos Aires. Edición Biblos, 2008.

Recopilación de testimonios por Laura Méndez e Imelda Miranda, “Copleas y copleros en carnaval”, ¡Viva el carnaval! Revista *Amara*, Año 6, N° 8, Febrero de 2013, Provincia de Jujuy. Talleres libres de Artes y Artesanías de la Quebrada de Humahuaca.

La construcción de una maravillosa máquina

Carolina Garolera

Algunos de los rasgos de la modernidad occidental nos resultan indudablemente atractivos, por cuanto materializan un giro antropocéntrico sin precedentes que nos empodera frente a lo real, frente a lo que está más allá de nosotros mismos, susceptible de ser tomado.

El saber del hombre moderno se quiere universal, se quiere aplicado; pero sus pretensiones no serán azarosas ni gratuitas, sino que hallarán sus fundamentos en una racionalidad que expande ampliamente sus horizontes de búsqueda. Ésta, a su vez, será posible porque el mundo que se abre ante los ojos de este nuevo hombre es un mundo desacralizado, un mundo que se presenta como objeto de conocimiento y, por lo mismo, como una posible posesión. Conocer para poseer, poseer para dominar, calcular, preveer. Hay en el afán de la posesión una búsqueda insaciable de certezas que satisfaga. Un conocimiento parido en el terreno mismo de la contradicción humana, entre el deseo, que en su naturaleza misma encubre la imposibilidad de ser satisfecho, y la pretensión absurda de agotarlo ahí, en el encuentro con objetos que se ofrezcan simples y evidentes a los ojos de la certeza, de la claridad, de la distinción. No obstante, la duda que la certeza pretende ahogar, sigue siendo la mayoría de las veces más intensa que la certeza misma, sobre todo cuando ésta, nos acerca porciones de realidad, porciones de objetos que “se relacionan conmigo precisamente en tanto que no son yo ni como yo” (Marion, JL, 2005:22)

Lo cierto es que a veces da la impresión, tal como lo señala Jean Luc Marion en *El Fenómeno Erótico*, que hay una desproporción aguda entre la duda y la certeza, sobre todo cuando se advierte que los objetos dignos de certeza son los que menos dudas nos generan.

El hombre que conoce en la modernidad sufre la tensión paradójica entre el *ser* y el *poseer*, ya que es parte de esa naturaleza cuyos misterios pretende descifrar para hacerla objeto de su posesión. Conocer para poseer, conocer-se para poseer-se en la medida en que es este sujeto de la posesión, objeto de la misma, mientras sea parte de ese todo al que procura atrapar. Pero cuando el hombre, toma distancia de ese todo, se desplaza, se divorcia, es la distancia misma la que le invita a conocer, porque en la distancia nace un objeto para el sujeto de conocimiento.

David Le Breton en *Antropología del cuerpo y modernidad* señala el duelo que hace el hombre moderno en su devenir individuo y entiende que hay un estrecho vínculo entre el individualismo moderno y el nacimiento del cuerpo, tal como lo entiende occidente. Dicho de otro modo, para que haya cuerpo antes tuvo que haber individuo y para que haya individuo es eminente la necesidad de una ruptura, de una división.

Según Le Breton, la ciencia moderna para alcanzar su esplendor, tuvo antes que dar un giro antropocéntrico sin precedentes que significaría la ruptura del hombre con al menos tres dimensiones que le daban su condición: los otros- sus semejantes- aquellos con los que vivía en comunidad, el cosmos del que era parte en tanto se sabía hecho de la misma carne del mundo; y el sí- mismo con el que quiebra en el instante en que decide ponerse bajo su propia lupa.

La fractura con la comunidad de semejantes es evidente en el exilio en el que viven aquellos que, buscando ser ciudadanos de un mundo que se ampliaba a pasos agigantados, dejaban atrás familias y ciudades natales. Distanciarse de tradiciones y comunidades, rompe con esos vínculos protectores y libera a esos nuevos individuos a su propia suerte, a su propia capacidad.

Exilio, emancipación, libertad, nos ponen en presencia de los primeros individuos autónomos que a partir de sus propias convicciones lograrán la orientación de sus acciones en el mundo y así es como construirán sus destinos.

El universo se abre ante los nuevos ojos que procuran dejarlo sin misterio para lo cual es necesario desvitalizarlo e interpretar a la naturaleza como una máquina susceptible de ser leída en caracteres matemáticos-número, figura y extensión-. Esta desacralización del mundo repercutirá de un modo ineludible en la comprensión de lo humano puesto que se lanzarán los primeros anatomistas tras sus primeras incisiones y disecciones. Cortar, abrir, penetrar, romper la carne, son los modos de acceder al misterio de quien fuera el recinto sagrado del alma, el cuerpo. Son los modos también de romper con la carne del mundo, del cosmos del que ese hombre en otro tiempo era parte. Ocurre así una transmutación antropológica de una concepción cosmológica de hombre a una concepción anatómica, según detalla Le Breton.

Abrir el cuerpo, penetrar en él con la mirada curiosa que daría un nuevo rumbo a la civilización, con la racionalidad instrumental de quien calcula y mide, significó la separación definitiva entre el sí-mismo y su cuerpo. Dicho de otro modo, el nacimiento del cuerpo como una dimensión objetivable, implicó una fractura ontológica entre el hombre y su cuerpo. Fractura ésta insalvable, que hasta nuestros días nos lo presenta como el modelo de toda posesión.

En virtud de una secularización de la mirada del mundo, se penetra en el viejo microcosmos y se torna al cuerpo una realidad en sí, autónoma, separada del hombre, objeto de estudio y de exhibición a la mirada. Esta nueva perspectiva, a fuerza de culpas y restricciones, rompe con tradiciones populares y cristianas que resultan finalmente de cuño más holista que la perspectiva que propone la anatomía. Hay en la nueva división ontológica razones profanas y no religiosas.

Es este cuerpo objeto, apartado del hombre, del mundo y de los otros, el cuerpo liso y anatomizado, que se presenta como un cadáver mudo en el mesón de los anatomistas del SXV. Es este cuerpo el que pautará la perspectiva oficial del cuerpo que prosperará en las sociedades occidentales. Un cuerpo silencioso, aislado, que nada nos sugiere del hombre, del mundo y de los que fueron de su comunidad. Un cuerpo que ha perdido su dimensión

simbólica, su capacidad para ser principio de individuación porque se han limado sus protuberancias, se han borrado sus excrescencias, sus olores, sus desbordes de vitalidad. Se ha cerrado su boca, signo de la avidez y de la desmesura representada en la risotada, en la palabrota, en la gula del cuerpo grotesco del carnaval medieval. De un modo u otro, el cuerpo moderno, ha sido disecado, ha sido puesto a la altura de un objeto más entre los objetos del mundo, un objeto susceptible de ser tomado, y luego dejado, un objeto como cualquier otro que puede perderse o encontrarse.

Dicho esto, es comprensible que, para el hombre moderno del SXVII, la metáfora más apropiada para hablar del cuerpo anatomizado sea la de la máquina, caerán en desuso las metáforas orgánicas y cobrarán fuerza las mecánicas. Porque lo orgánico nos recuerda la vida y la exuberancia de su energía, el movimiento y su realidad inapresable; mientras que lo mecánico nos dice más sobre una repetición ordenada, no azarosa, previsible, atravesada por leyes y susceptible de ser explicada. Finalmente, la realidad no es ajena a los modos con los que la nombramos y nuestro modos de decir tampoco son ajenos a los ecos epocales que nos dicen.

Sin el afán de desresponsabilizar a Descartes de su pensamiento, resulta valioso no desatender a los aportes que un sociólogo como Le Breton puede brindarnos para una comprensión más acabada cuando nos dice: “La filosofía cartesiana revela la sensibilidad de una época, no la inaugura. No es el resultado de un solo hombre sino la cristalización a través de la palabra de un hombre de una *Weltanschauung* difundida en las capas sociales más avanzadas”. (Le Breton, D 2010:68).

Descartes utiliza la imagen del cadáver y a su vez la del reloj para hablar del cuerpo, con lo cual, deja en evidencia su pertenencia a una época, su sensibilidad con una visión de hombre y de mundo sin antecedentes, visión ésta que se difundía entre las clases sociales más poderosas.

Recordemos sus palabras en segunda meditación:

yo no soy esa reunión de miembros que se llama cuerpo humano (Descartes, 1967:226); a esto agrega: “consideraba que tenía un rostro, manos, brazos y toda esa máquina compuesta de hueso y de carne, tal como se presenta en un cadáver, que yo designaba con el nombre de cuerpo (224).

El cuerpo está marcado, en el decir cartesiano, con una valoración negativa, se trata de algo con lo que el mismo Descartes se resiste a identificarse ya que sólo queda reducido a una reunión de partes que configura una máquina que se le presenta como un cadáver.

La mirada cartesiana de lo corpóreo se enmarca en un modelo mecanicista que lo reduce a extensión y número:

algo que ocupa un lugar en el espacio [...] por cuerpo entiendo todo lo que puede ser limitado por alguna figura; que puede ser circunscrito en algún lugar y llenar un espacio de tal modo que todo otro cuerpo esté excluido de él, que puede ser sentido por el tacto, por la vista, por el oído, por el gusto o por el olfato; que puede ser movido de muchas maneras, no ciertamente por sí mismo sino por algo extraño que lo toca y del que recibe la impresión (225).

Son estas palabras tuyas, las que reflejan una concepción de cuerpo con la que seguramente cualquiera de nosotros dudaría en identificarse, puesto que, al lado del yo que piensa, resulta un resto pasivo que, a su vez, recibe el movimiento de otro. Este cuerpo

Cartesiano del modelo mecanicista es un objeto más entre los objetos del mundo, fruto de una reificación que lo separa del hombre de un modo artificial.

Luego del exilio en que se pone al cuerpo propio para pensar con claridad y distinción, sin el ruido y la dispersión que este implica, hacia la sexta meditación, Descartes se esmera, no obstante, por volver a unir la división donde su duda había conseguido *hincar el diente*. Un intento tardío por salvar una unidad que ya era insalvable, condenaría al cuerpo al destierro y al mismo Descartes a no ser leído, la mayoría de las veces, hasta su última meditación.

Es sensato señalar como en ésta el autor esclarece “debo rechazar, por hiperbólicas y ridículas, todas las dudas de estos días pasados(...)”(*Descartes, R. Meditaciones Metafísicas, [http://www.mercaba.org/Filosofia/Descartes/med_met_alfaguara.PDF con acceso el05/09/15]*)(52).

A pesar, incluso, de las diversas concepciones de naturaleza que tienen lugar en la última meditación, el autor señala:

Pues bien: lo que esa naturaleza me enseña más expresamente es que tengo un cuerpo, que se halla indispuerto cuando siento dolor, y que necesita comer o beber cuando siento hambre o sed, etcétera. Y, por tanto, no debo dudar de que hay en ello algo de verdad.(47)

Me enseña también la naturaleza, mediante esas sensaciones de dolor, hambre, sed, etcétera, que yo no sólo estoy en mi cuerpo como un piloto en su navío, sino que estoy tan íntimamente unido y como mezclado con él, que es como si formásemos una sola cosa. Pues si ello no fuera así, no sentiría yo dolor cuando mi cuerpo está herido, pues no soy sino una cosa que piensa, y percibiría esa herida con el solo entendimiento, como un piloto percibe, por medio de la vista, que algo se rompe en su nave(...)(47).

Intenta aquí Descartes señalar una suerte de intimidad entre el cuerpo y el hombre que su duda ha socavado profundamente en la segunda meditación y es este Descartes, en su esfuerzo artificial por separar alma de cuerpo, y en su retirada del cuerpo, el que más sobradamente se difunde y multiplica. No obstante, nos parecen valiosas las aclaraciones que nos permiten ampliar su comprensión cuando nos ocupamos de la sexta Meditación y ese pensamiento se matiza un poco más.

“(...) infiero con certeza que mi cuerpo (o, por mejor decir, yo mismo, en cuanto que estoy compuesto de cuerpo y alma) puede recibir ventajas e inconvenientes varios de los demás cuerpos que lo circundan.”(47)

A pesar de aceptar el compuesto alma cuerpo al modo en que se halla un piloto en su nave, no les concede abiertamente a los sentidos la capacidad de conocer la verdad, pues esto es sólo una prerrogativa del espíritu.

esa naturaleza me enseña a evitar lo que me causa sensación de dolor, y a procurar lo que me comunica alguna sensación de placer; pero no veo que, además de ello, me enseñe que de tales diferentes percepciones de los sentidos debamos nunca inferir algo tocante a las cosas que están fuera de nosotros, sin que el entendimiento las examine cuidadosamente antes. Pues, en mi parecer, pertenece al solo espíritu, y no al compuesto de espíritu y cuerpo, conocer la verdad acerca de esas cosas.(48)

Finalmente compara al cuerpo con un reloj cuyo desenvolvimiento sigue las leyes de la naturaleza aún cuando no señale bien la hora:

Y así como un reloj, compuesto de ruedas y pesas, observa igualmente las leyes de la naturaleza cuando está mal hecho y no señala bien la hora, y cuando satisface por entero el designio del artífice, así también, si considero el cuerpo humano como una máquina fabricada y compuesta de huesos, nervios, músculos, venas, sangre y piel, y ello de modo tal que, aun cuando no hubiera en él espíritu alguno, se movería igual que ahora lo hace cuando su movimiento no procede de la voluntad, ni por ende del espíritu, y sí sólo de la disposición de sus órganos(...)(49)

De esto resulta, tal como él mismo lo aclara, que podemos comparar a un hombre enfermo con un reloj mal hecho y a un hombre sano con uno bien hecho. Finalmente, nuestra naturaleza humana en tanto compuesta por alma y cuerpo, puede caer en el error, pensemos si no, en el caso de aquél que siente sed cuando no es de su conveniencia tomar agua. Descartes ilustra este ejemplo con el enfermo de hidropesía.

Es interesante y, a la vez contradictorio, pensar que para que el cuerpo gane un terreno propio, en la discusión filosófica, debió distinguirse primeramente del alma, del espíritu. Debió librar la batalla de ser desterrado y exiliado. El hombre tuvo que fracturar su humanidad para poder pensar al cuerpo.

Parece entonces, que inventar, la metáfora de la gran máquina moderna para nombrar al cuerpo fue irresistiblemente necesario para otorgarle un valor en sí, ¿habría entrado de otro modo en el universo de lo objetivable? ¿Habría penetrado de otra forma en el universo de lo decible?.

Esta perspectiva de cuerpo, inaugurada por los anatomistas y sus primeras disecciones y evocada luego por Descartes, a través de la metáfora de la máquina y del cadáver, le ganó terreno a otras perspectivas y alcanzó nuestros días de la mano de médicos y biólogos, quienes en la actualidad representan el saber oficial sobre el cuerpo. Clínicas y gimnasios se vuelven hoy los nuevos talleres de reparación a los que asisten hombres y mujeres que buscan desesperadamente corregir, mejorar, agregar o sacar algo de aquella maravillosa máquina con la que de algún modo se encuentran relacionados; tal vez como lo soñaba Descartes, como un piloto en su nave.

No está tan lejos Descartes después de todo, si evaluamos los modos en los que se toma al cuerpo cuando éste se enferma o cuando percibimos que envejecemos, nos sentimos tentados por ese dualismo, y parecería que es más cierto que nunca, que por un lado va el cuerpo y por el otro lo que podamos entender por alma. Tal como un piloto en la nave, advertimos que algo no está bien y nos dirigimos a repararlo.

Sin embargo, podemos advertir un gesto de nostalgia en aquél que simplemente asimila al cuerpo a una máquina, a un cadáver, a una nave. E incluso podemos entender que cuando elige esas metáforas para nombrarlo, no habla de un cuerpo que le es propio, no habla de un cuerpo- mío en tanto vivido, no habla de un cuerpo sujeto si no de un cuerpo objeto que se le escapa porque no es el suyo. La tensión entre ser un cuerpo y poseerlo ya no es asible por el discurso científico o el saber biomédico, que sólo se ocupa de ese cuerpo objeto, de ese cuerpo ajeno, medible, cuantificable al que, por cierto, nombra como una “máquina maravillosa” hasta nuestros días. Y en alguna medida, parece necesario que así sea porque la mayoría de nosotros continúa acudiendo al médico cuando está enfermo, aún a pesar de que no comparta cómo el discurso de la medicina para curar separe al hombre del cuerpo y, a su vez, al cuerpo mismo en partes.

El saber biomédico del cuerpo representa una perspectiva útil en el marco de la ciencia y la técnica, y es de hecho un saber erudito con el que la mayoría de hombres y mujeres no contamos. Sin embargo, bien sabemos que hay algo del orden de la existencia de cada uno que requiere de un cuerpo que no es el cuerpo objeto, ajeno y solitario que la medicina o la biología estudian. Ese cuerpo, que se posee como un objeto entre los objetos, que se gana, o se pierde, no es el cuerpo *con* el que se vive. Hay algo en la tensión entre ser y poseer un cuerpo que la metáfora de la maravillosa máquina no satisface. De ahí que, en ocasiones, los saberes sobre el cuerpo que nos resulten al menos más atractivos e interesantes, no provengan de los discursos oficiales de la medicina y ni de la biología, si no de ciertos saberes y prácticas populares que nos dan noticia del cuerpo propio con una dimensión simbólica de la que la maravillosa máquina carece.

A modo de conclusión...

Resimbolizar, revitalizar y construir modos de decir que den cuenta de otras concepciones del cuerpo que nos satisfagan más, pueden ser las pistas para ensanchar la comprensión que tenemos hoy de nosotros mismos. Entender que el cuerpo no sólo puede ser pensado como objeto de conocimiento, en tanto alter-ego del hombre, sino además como condición de posibilidad de pensar-nos significa aceptar el desafío de ver al cuerpo no ya como un dato indiscutible ni evidente si no, como una construcción que nos devuelve las representaciones que de él tiene una comunidad, que habita un espacio y un tiempo que le son propios. Es en él en donde se conjugan visiones del mundo.

La búsqueda de la verdad fue parte de una comprensión del mundo en la que en otro tiempo quedó restringida la sabiduría, ahora bien, esta mirada atravesó también una comprensión del hombre y por ende nombró al cuerpo desde aquél lugar. Tal vez hoy, estemos parados frente a otra concepción de sabiduría en la que los aportes que pueda hacer la filosofía tengan más que ver con el desafío de aprender a vivir con los demás y sea desde esta nueva comprensión de mundo y de comunidad desde donde podamos dar nuevo espesor simbólico a nuestra corporalidad.

BIBLIOGRAFÍA:

Aleman J. y Larriera S.(2007) *Existencia y sujeto*, Bs As: Grama.

Descartes, R. (1967)*Obras Escogidas*. Bs.As: Sudamericana.

Descartes,R.*Meditaciones Metafísicas*,[http://www.mercaba.org/Filosofia/Descartes/med_met_alfaguara.PDF]

Le Breton, D.(2010) *Antropología del cuerpo y modernidad*. Bs. As: Nueva Visión.

Marion, J. L. (2005) *El Fenómeno Erótico*. Bs As: El cuenco de Plata.

Marcel G. (1956) *Diario Metafísico*. Bs As: Losada.

Spinoza, Sujeto Pasiones Y Política

Ivan Vladimir Gavriloff

UNT

Las pasiones y la política siempre han estado entremezcladas a través de la historia de la humanidad, más aun, las pasiones han estado involucradas en el accionar mismo de los seres humanos. Son circunstancias que no tan sólo el afectan al ser humano , sino a todo ser vivo. Por ello, muchos pensadores han considerado que en el ámbito de la política dejarse llevar por las pasiones conlleva a un mal camino, al fracaso seguro. Otros, considerando las pasiones intrínsecas a todo ser humano, analizan como éstas influyen en el ámbito político.

En el presente trabajo pretendemos realizar un análisis de lo que considera Spinoza que son las pasiones y los afectos para luego mostrar como estos tienen relevancia en la conformación de la sociedad misma. Dando una nota aparte, será el Estado quien deberá controlar las pasiones de los sujetos mediante el dictamen de lo que se considera bueno y malo; justo e injusto.

Spinoza es quizás uno de los primeros que toma el segundo recorrido que hemos enunciado. El pensador holandés trata las pasiones y las afecciones en su libro más conocido, *Ética demostrada según el orden geométrico*. La *Ética* no es un libro político o sólo antropológico, en ella el judío marrano desarrolla toda su metafísica. Partiendo desde Dios, para luego desarrollar su consideración acerca de la naturaleza del alma, llega a la naturaleza y origen de los afectos. En el presente trabajo nos dedicaremos exclusivamente a la tercera parte de la *Ética*, donde analizaremos los tres afectos principales dados por Spinoza: Alegría (*laetitia*), tristeza (*tristitia*) y deseo. Según Spinoza de estos tres afectos se desprenden todos los demás deduciéndose de las proposiciones, ya que en el prólogo él mismo se propone analizar los afectos “como si fuesen cuestión de líneas, superficies o cuerpos.”

Pero antes de hablar de los afectos principales, debemos definir a que es lo que Spinoza llama propiamente afecto, en la tercera definición nos dice:

“Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con las que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones.”³²⁵ Las afecciones están relacionadas con la potencia del actuar de dicho cuerpo,

325-Spinoza, Baruj, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Editorial Trotta S.A., Madrid, 2000 p. 126.

a efecto de nuestro trabajo vamos a hablar del ser humano pero Spinoza se refiere a todos los cuerpos. Lo que también muestra esta definición es el fuerte contenido intelectualista de las afecciones, no sólo son una ayuda o un estorbo para nuestra potencia sino también son ideas en sí mismas. La importancia de los afectos se entiende mejor cuando Spinoza enuncia las proposiciones sexta y séptima. En la sexta nos dice que cada cosa se esfuerza por preservar en su ser³²⁶ y en la séptima que ese esfuerzo (*conatus*) por preservar en su ser es la esencia actual de la cosa misma³²⁷. Las afecciones serán las encargadas de aumentar o disminuir el *conatus* de cada ser humano por mantenerse en su ser. El hombre aumenta su *conatus* en tanto actúa y disminuye en tanto padece. Actúa cuando de él o fuera de él se produce algo de lo cual él es causa adecuada, es decir, cuando de su naturaleza se sigue algo que puede ser entendido clara y distintamente. Padece cuando se produce algo de lo cual él es causa inadecuada, es decir cuando de su naturaleza se sigue algo que no puede entenderse clara y distintamente, cuando es confusa.

Una vez dadas las definiciones de afectos y *conatus* podemos dirigir nuestra atención hacia los afectos principales: alegría, tristeza y deseo. La alegría es la pasión por la que el alma pasa a una mayor perfección, tristeza es por la que la misma pasa a una menor perfección, ahora, cuando es una alegría que afecta tanto al cuerpo como al alma, es llamada placer y cuando una tristeza afecta al cuerpo y al alma es llamada melancolía. Los terminos en latín que designan alegría y tristeza son *laetitia* y *tristitia*, respectivamente. Otra posible traducción de los terminos es la de placer y displacer. En este trabajo usaremos los términos alegría y triteza, siguiendo a la mayoría de las traducciones, aunque otros interpretes como Jonathan Bennett usan los terminos placer y displacer ya que éstos hacen referencia a “todo estado de agrado de la mente –no tan sólo a los placeres corporales.”³²⁸ Teniendo en cuenta la veta intelectualista de Spinoza, a estos tres afectos principales agregaremos dos: amor y odio que se desprenden de la alegría y la tristeza respectivamente. El amor es simplemente una alegría que está acompañada de una causa exterior y el odio es una tristeza acompañada también de su causa exterior. Una alegría o una tristeza pueden transformarse en un amor o en un odio siempre y cuando se conozca que es lo que ha causado esa particular alegría o tristeza. Esta transformación de los afectos es debido a una cuestión de gnoseología de las causas que los producen, no tiene que ver con la medida cuantitativa o cualitativa del afecto, sino con el conocimiento, por parte de quien lo padece, de su origen.

Hay que tener en cuenta que: “el placer y en el displacer no es que ‘la mente compare la constitución actual de su cuerpo con una constitución pasada’ sino, más bien que ‘afirma del cuerpo algo que realmente comprende una realidad mayor o menor que antes’.”³²⁹ Es decir, el sujeto no realiza comparaciones de su estado actual con estados pasados para comprobar si el afecto que padece le es placentero o displacentero, sino que se afirma en si mismo en un estado de mayor realidad o de menor realidad, dependiendo si es afectado por alegría o por tristeza.

Con respecto al deseo, lo nombra en el escolio de la proposición nueve la cual reza:

“Tanto si tiene ideas claras y distintas como si las tiene confusas el alma se esfuerza en perseverar en su ser por una duración indefinida y tiene conciencia de ese esfuerzo suyo.”³³⁰

326-Spinoza, Baruj, op. cit. p. 132.

327-Spinoza, Baruj, op. cit. p. 133.

328-Bennett, Jonathan, Un estudio de la Ética de Spinoza, FCE p. 258.

329-Bennett, Jonathan, op. cit. p. 260-261.

330-Spinoza, Baruj, op. cit. p. 133.

Para Spinoza ese *conatus* en cuanto hace referencia al alma se llama voluntad y en cuanto hace referencia al cuerpo y al alma se denomina apetito; entre deseo y apetito la única diferencia es que en el deseo el hombre tiene conciencia de ese apetito, es decir de esa perseverancia por permanecer en el ser, que, para Spinoza, es la esencia misma del hombre. En las definiciones de los afectos, Spinoza vuelve a definir el deseo con algunas modificaciones: “El deseo es la misma esencia del hombre, en cuanto que se concibe determinada por cualquier afección suya a hacer algo.”³³¹ En tanto el hombre es afectado por algo y que este haga que accione de alguna manera, conlleva un deseo en accionar ya que cualquier afección va a aumentar o disminuir el *conatus* del hombre mismo.

Bennett considera que las consideraciones y las deficiones de Spinoza sobre el deseo lo llevan al filósofo marrano a identificar el deseo con la alegría misma ya que: “[...] siempre que alguien tiene un deseo se le causa que se mueva en sentido ascendente, esto es, que cambie en la dirección de mayor salud, “perfección” y demás. Pero, ¡así es exactamente como Spinoza define ‘placer’!”³³² Para nosotros Bennett incurre en un error ya que siempre que el sujeto desee algo, es debido a una causa interna de él, es su *conatus* que lo hace accionar para preservarse en su propio ser en tanto y en cuanto es conciente de este, mientras que la alegría o placer como él la denomina, es en base a una causa externa al sujeto, la cual puede que lo haga accionar si conlleva a una idea adecuada o a padecer si conlleva una idea inadecuada. No consideramos que Spinoza haya caído en un error o mala definición de lo que él considera deseo. La esencia misma del hombre es la de permanecer en su ser, siendo plenamente consciente de ésta permanencia, de ese *conatus*.

En el ámbito político es donde quizás más se vea en acción el *conatus* del hombre. Las pasiones dan cuenta de la manera en que los hombres realizan y padecen afectos hacia otros para la preservación de todo su ser, por ello “El hombre es un Dios para el hombre.” El ámbito político, es el *topos* donde los *conatus* se entrecruzan y generan la política.

Sobre lo último dicho, seguiremos a Étienne Balibar³³³ en su análisis de cómo considera Spinoza el surgimiento de la socialidad entre los hombres y la conformación del Estado.

Primero enunciaremos la Proposición 37 de la cuarta parte de la *Ética* conjuntamente con su segunda demostración:

“El bien que apetece para sí todo aquel que persigue la virtud, lo deseará también para los demás hombres y tanto más cuanto mayor conocimiento tenga de Dios.

Segunda Demostración: El bien, que el hombre desea para sí y que ama, lo amará con mayor constancia, si viera que otros aman el mismo (por 3/31); y, por tanto (por 3/31c), se esforzará por que los demás lo amen también. Y como este bien (por la proposición precedente) es común a todos y todos pueden gozar de él, se esforzará, pues (por el mismo motivo), por que todos gocen de él, y (por 3/37) tanto más cuanto más goce él mismo de ese bien.”³³⁴

Hemos elegido la segunda demostración ya que en ella se fundamenta la proposición únicamente apelando a los afectos que posee el sujeto. En tanto el sujeto apetezca un bien para sí, es decir desee inconscientemente ese bien para preservarse en su ser, también lo deseará para todo los hombres ya que si la mayor cantidad de hombres aman a ese bien, el

331-Spinoza, Baruj, op. cit. p. 169.

332-Bennett, Jonathan, op. cit. p. 264-265.

333-Balibar, Étienne Spinoza y la política, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011.

334-Spinoza Baruj, *Ética* demostrada según el orden geométrico p. 207.

sujeto lo amará más aún. Vemos un optimismo en que si el sujeto desea un bien, deseará que todos los demás también lo amen y, de ser así, será mejor para todos. Balibar nos dice: “Lo que Spinoza nos muestra, es que hay otra génesis (o “producción”) de la sociedad a partir de las pasiones mismas, en su constitución, aunque esta vez no conduce a ningún acuerdo necesario.”³³⁵

Siguiendo a Balibar, debemos enunciar dos proposiciones más de la cuarta parte:

“Proposición 31: En cuanto que una cosa concuerda con nuestra naturaleza es necesariamente buena.”³³⁶

“Proposición 34: En cuanto que los hombres soportan afectos que son pasiones, pueden ser contrarios entre sí.”³³⁷

Los hombres entre sí, pueden discrepar de su naturaleza, por lo que todos los hombre no pueden ser necesariamente buenos para ellos, por otro lado al estar afectados por pasiones que son contradictorias, ellos serán contrarios entre sí, es decir no concordarán entre ellos. Esto conlleva a que los hombres se odien entre sí, pues sus naturalezas no concuerdan, sumado a que el objeto amado por ambos o bien uno de los hombres lo posee y el otro no, o bien uno de ellos imagina que el otro posee el objeto amado y él no. De cualquiera de los dos casos, uno de los sujetos padecerá alegría y el otro tristeza, y por consiguiente quien padezca tristeza odiará a quien está alegre. Es decir, los hombres se odian en tanto aman diferentemente el mismo objeto o imaginan de diversos modos los objetos que aman. Claro está que para odiar a otro es necesario que los humanos no vivan aislados.³³⁸

Siguiendo a Balibar decimos que el odio es “no solamente una pasión social (o racional), sino también una forma (desde luego contradictoria) de “lazo social”, de sociabilidad”³³⁹ El odio puede funcionar como cohesionador si observamos a la sociedad desde el lado pasional que afecta a todos los hombres. La sentencia de Balibar sobre el odio puede esclarecerse aún más si recurrimos a otra proposición de Spinoza dada en la tercera parte: “Proposición 31: Si imaginamos que alguien ama o desea u odia algo que nosotros amamos deseamos u odiamos, por eso mismo amaremos, etc. eso más constantemente. En cambio, si imaginamos que él aborrece lo que nosotros amamos o al revés” sufriremos fluctuación del ánimo”³⁴⁰ A través de la imaginación es como el sujeto se diferencia del otro. La imaginación produce imágenes de cómo es afectado el otro sujeto y esto puede llevar, o bien a que se incremente el afecto primario, es decir, se aumente la alegría, la tristeza o el deseo, o bien se sufra de una fluctuación del ánimo, es decir se padezca una ambivalencia de afectos. El otro es constituido a través de las afecciones del sujeto que imagina a la vez que coloca una “imitación” de los afectos de él mismo. Se pueden identificar gracias a un objeto tercero, es decir a un objeto que es causa exterior de los afectos de ambos, pero este objeto produce en ambos sujetos afectos que son ambivalentes, por lo que las imágenes que se producen en el sujeto son ellas mismas ambivalentes, se encuentra latente como posibilidad o como acto el odio hacia el otro. La imitación de los ánimos se produce porque el sujeto imita los afectos de otros que considera que se parecen a él. El sujeto tiene el pensamiento: “ese individuo es como yo.”³⁴¹ No se produce una igualdad entre ambos, sino más bien una semejanza. Para que haya una

335-Balibar, Étinne op. cit. p. 101.

336-Spinoza Baruj, op. cit. p. 202.

337-Spinoza Baruj, op. cit. p. 204.

338-Balibar, Étinne op. cit. p. 101.

339-Balibar, Étinne op. cit. p. 101.

340-Spinoza Baruj, op. cit. p. 147.

341-Bennett, Jonathan, op. cit. p. 285.

unidad “efectivamente exista, es necesario que se forme un poder (potestas) que polarice los afectos de los individuos, dirija sus movimientos de amor y odio definiendo de una vez por todas, el bien y el mal comunes, lo justo y lo injusto, la forma bajo la cual los hombres se conservan combinando sus potencias individuales”³⁴²

Podemos ver como las pasiones tienen una importancia relevante en la conformación de la sociedad, pero que aún así debe haber un poder que diga que es lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto para que no sólo haya ambivalencia de afectos y los sujetos se guíen por ellas.

342-Balibar, Étinne op. cit. p. 104.

BIBLOGRAFÍA:

Allende Salazar Olasso, Mercedes, Spinoza: filosofía, pasiones y política, Alianza Editorial S.A., Madrid, 1988.

Balibar, Étienne, Spinoza y la política, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2011.

Bennett, Jonathan, Un estudio de la Ética de Spinoza, Fondo de Cultura Económico, México, 1990.

Spinoza, Baruch, Ética demostrada según el orden geométrico, Editorial Orbis, Buenos Aires, 1983.

Spinoza, Baruj, Ética demostrada según el orden geométrico, Editorial Trotta S.A., Madrid, 2000.

Tatian, Diego, Spinoza. Una Introducción, Editorial Quadrata, Buenos Aires, 2012.

“Ética y ambiente: el locus de la crítica a las formas de dominación sobre la naturaleza”

José Luis Giardina–U.N.T.

Introducción

Como afirma Horkheimer (2008) “*Lo que vale para los individuos vale también para la humanidad en general: si se quiere saber qué son, no se debe creer en lo que ellos piensan de sí mismos*” (41). A nuestro criterio, la frase precedente constituye la síntesis de uno de los síntomas de la condición patológica actual, a saber, la dificultad de los individuos para poder acceder críticamente a los procesos sociales e históricos que actúan como velo de las circunstancias sociales que, estructuralmente, determinan su lugar en la sociedad y la frustración ante la postergación de sus necesidades.

En el presente trabajo, solo tomamos la categoría de *anomalía social* como un punto de partida para caracterizar la actual situación social frente al problema ambiental. Retomando la frase inicial del filósofo alemán, consideramos que lo que la humanidad piensa de sí misma es que la naturaleza le ha sido dada como una fuente de recursos inagotables para satisfacer no solo sus necesidades vitales, sino también sus intereses recreativos, su compulsión consumista, sus ansias de dominación y explotación. Nuestro propósito es reafirmar la necesidad de una nueva perspectiva ética frente al ambiente que abandone las pretensiones metafísicas de situar al hombre como centro axiológico privilegiado desde el cual todo lo real adquiere valor instrumental, y se afirme como uno de los posibles lugares (*locus*) de la crítica filosófica ante las diversas formas de dominación y apropiación de la naturaleza. Esta reflexión ética deberá entenderse como una ética aplicada a la vida en todas sus expresiones, es decir, en una *bioética ambiental*, comprendiendo por “ambiente” no solo el medio natural que rodea a organismos y sociedades, sino al constructo cultural complejo que resulta de las intersecciones entre las intervenciones antrópicas en la naturaleza no humana y los condicionantes ecosistémicos.

A tal efecto evaluaremos algunas concepciones vigentes tanto en ecología como en el discurso filosófico sobre la ética ambiental, con la finalidad de sostener que dichos discursos ponen en cuestión no solo a los nuevos alcances de la acción humana sobre la naturaleza, sino también poner a la luz de la crítica el concepto metafísico de dignidad humana.

Por último nos proponemos justificar la hipótesis según la cual las concepciones antropocéntricas frente al problema ambiental, son decididamente androcéntricas, por que sería injustificado dejar fuera del análisis la contribución realizada por algunas corrientes ecofeministas. Al respecto, es necesario clarificar que la oposición a dichos movimientos que vinculan feminismo y ecología, es el resultado del desconocimiento de la variedad de posiciones tanto teóricas como prácticas que se sustentan en estos espacios.

I.- Aportes de la Teoría Crítica a la problemática ambiental

Uno de los elementos comunes a los autores de la primera generación de la Teoría Crítica es la constatación de la falta de reacciones públicas ante la anomalía social, en la medida en que ésta opera ocultándoles su carácter anómalo como tal. A juicio de Axel Honneth (2009), uno de los legados que nos ha dejado la Teoría Crítica es poder realizar un análisis explicativo que permita encontrar el nexo causal las anomalías sociales con los procesos que han llevado a reificarlas (38)

Si bien la Teoría Crítica, tal como fuese desarrollada por la primera generación de la Escuela de Frankfurt, no constituye un corpus homogéneo de ideas en torno a la crítica social, sin embargo, mantiene en común la convicción de que el proceso histórico formativo de la razón ha sido desviado de su objetivo propio, lo cual concuerda con el concepto mismo de patología, y que tal carácter anómalo solo puede reconducirse a través de la práctica.

Por su parte, Horkheimer considera que la teoría crítica o comportamiento crítico, es la condición que hace posible el autoconocimiento del hombre, en la medida en que pueda comprender que el mundo en el que existe y percibe, es producto de la praxis social general (240). Originada en la estructura social, la crítica trasciende la pretensión de solucionar los problemas generados en la sociedad misma; su función es constituirse en un factor que estimule los procesos de transformación social, exponiendo y haciendo patente que las contradicciones sociales no son meramente el resultado de una situación histórica concreta que como tal debe ser aceptada, sino que estas contienen el potencial real de alcanzar, mediante la praxis, una sociedad organizada racionalmente. Es por ello que “La teoría esbozada por el pensar crítico no obra al servicio de una realidad ya existente: solo expresa su secreto” (248). Pero, como el mismo Horkheimer lo reconoce, la diferencia entre la teoría tradicional y la teoría crítica no radica tanto en la diferencia de los objetos percibidos, como en los sujetos que perciben.

Sin embargo, las reflexiones de las nuevas generaciones que intentan conservar el legado de los precursores de la Teoría Crítica, distan mucho de compartir los lineamientos generales de quienes los precedieron. En el caso de Honneth (2009), quien considera ajeno a la generación actual los aportes de la crítica que, desde Horkheimer a Habermas, mantenía como hilo conductor la idea de que el progreso de la razón se encontraba interrumpido por el desarrollo de la organización de las sociedades capitalistas. Si bien el anacronismo puesto de manifiesto cuenta con el reconocimiento de los mismos precursores, para Honneth la vigencia que pudiese llegar a tener la Teoría Crítica en la actualidad depende, en gran medida, de un renovado análisis del concepto mismo de racionalidad y de una supuesta unidad de la cultura. En efecto, la emergencia de racionalidades no equiparables a la racionalidad social que sustentaba el capitalismo y el tan mentado multiculturalismo, exigen un redireccionamiento tanto metodológico como conceptual (27-28) Por consiguiente una de las problemáticas de las que ha de hacerse cargo la Teoría Crítica actual, es la de completar la explicación de cómo las facultades racionales, deformadas por las patologías sociales,

encuentran el camino que permitan a los individuos a liberarse del sufrimiento que, en las sociedades actuales, produce la autopercepción del yo menoscabado.

Horkheimer (2007) reconoce que el afán del hombre por dominar la naturaleza, por expandirse, no surge inmediatamente de su naturaleza, sino de las relaciones de los hombres entre sí, en una estructura social determinada y, en cierto modo, responde a las contradicciones mismas de quien, por alcanzar su autonomía y emancipación, termina degradando todo lo que encuentra a su paso a la categoría de medios para su autoconservación. El autor despliega su argumentación a partir de la constatación de que, en el estado actual de la civilización, el hombre no utiliza solo los recursos para enfrentar las fuerzas de la naturaleza que lo presionan para sobrevivir, sino que internaliza su potencia dominadora, valorando el dominio por el dominio mismo, esto es, reduciendo a la naturaleza a sus virtualidades funcionales. Tanto el individuo como la sociedad han quedado sin motivos suficientes que justifiquen un trascender la naturaleza misma o una posible reconciliación con la misma, sino continuar oprimiéndola.

Recordemos aquí dos aspectos fundamentales en la consideración ética actual sobre el ambiente o la naturaleza: la crítica al antropocentrismo de la ética tradicional (solo el hombre es un fin en sí mismo) y, en segundo lugar, que toda fuerza natural reprimida tiende a volverse en contra, en algún momento, de aquel que la reprime. Horkheimer (2007) da cuenta de ambos aspectos, sin diferenciar sustancialmente que tal represión se realice sobre la naturaleza interna o externa al hombre, la consecuencia es la misma: resistencia o rebelión. Como dijéramos antes, lo propio de la civilización actual es haber logrado la integración de las fuerzas sociales reprimidas como una herramienta subordinada a los mecanismos de la autoconservación: las fuerzas impulsivas han de subordinarse a la racionalización y a la planificación. La evolución de dicho proceso, ha desembocado en la contradicción de una relación inversamente proporcional: a medida en que las herramientas puestas al servicio del dominio de la naturaleza en pos de la supuesta autonomía del sujeto se complejizan, mayor es la dependencia que deviene con ellas (99).

II.- Necesidad de una ética aplicada al ambiente

Tomando los aportes de la Teoría Crítica como motivación inicial para el análisis ético de los actuales alcances de la acción humana sobre la Naturaleza³⁴³, nos planteamos la pregunta siguiente: ¿es necesaria una innovación en la reflexión moral a los fines de atender a la problemática ambiental o, por el contrario, como afirma W. Frankena (1979), el problema reside en que no actuamos acorde a los principios de la mejor parte de la tradición ética antigua (71)? Más allá de la necesidad, la empresa está activa y uno de los puntos neurálgicos en el debate acerca de la responsabilidad humana en relación al ambiente, radica en la discusión sobre el “valor intrínseco” de la vida no humana. En relación a esto último, las posiciones varían desde aquellos que consideran que tal “atributo” solo es aplicable a la vida humana, los que consideran que tal valor intrínseco debería extenderse a todos los seres sensibles hasta quienes defienden el valor de la vida en general.

La llamada *Ética Ambiental*, en tanto pretende la aplicación de normas morales generales a ámbitos particulares de la acción humana, correspondería al nivel de las *Éticas Aplicadas*.

343- Cf. Jonas, H., (1995). Para el pensador alemán la responsabilidad moral que nos cabe en un mundo en transformación por el impacto de la tecnología, ha transformado sustancialmente en relación a las éticas tradicionales

Según la filósofa española Adela Cortina (1993), la Ética Aplicada podría guiarse según un modelo hermenéutico-crítico que, ante las propuestas deductivas e inductivas de la ética aplicada, partiría de la idea de que el principio que debe aplicarse se “modula” o matiza de acuerdo a los contextos específicos de aplicación. En este sentido, la racionalidad hermenéutica se dirige a la comprensión del sentido presente en la vida social, de modo tal que se intente descubrir como los principios éticos asumen, en cuanto a su aplicabilidad, nuevos y variados matices o significaciones, según la especificidad de los contextos (174-177)

En el caso de la ética aplicada al ambiente, el contexto de aplicación queda delimitado a la acción humana sobre la Naturaleza³⁴⁴. Frente a este posible campo de aplicación, el actual debate filosófico fluctúa entre el denominado antropocentrismo fuerte y el biocentrismo. Entre ambos extremos podemos encontrar posiciones intermedias tales como la ecología profunda o Deep Ecology propuesta por Arne Naess (1972), el extensionismo utilitarista de Peter Singer (1975), el enfoque ecocéntrico de Baird Callicot (1989), entre otros.

En relación a la primera posición, a saber, la propuesta antropocéntrica, se argumenta, siguiendo la tradición judeocristiana y al kantismo, que solo el ser humano puede constituirse en eje axiológico o, como afirma Gudynas (2015) “*La categoría antropocéntrica se refiere a las posturas que están centradas en los seres humanos, colocándolos como punto de partida para cualquier valoración*” (18) Sin embargo, resulta una aporía afirmar al mismo tiempo el estatus único de la especie humana y el valor no instrumental del resto de lo viviente³⁴⁵. Consideramos que si la vida humana tiene un valor diferencial privilegiado en relación a los demás seres vivos, este deviene de ser la única especie que puede y debe asumir una responsabilidad moral ante la actual crisis ambiental y que la dimensión de tal responsabilidad está íntimamente ligada a la adopción del modelo capitalista como *modus vivendi* y *operandi* de parte de las sociedades hegemónicas actuales. En el otro extremo de las concepciones éticas sobre el ambiente se sitúan los biocentrismos, cuya tesis común afirma que el valor básico es la vida, sea esta entendida como propiedad de todos los seres que forman parte de la comunidad biótica del planeta. En otras palabras, sostienen que todos los seres vivos tienen el mismo valor intrínseco. Taylor (1981) apoya su teoría en el hecho de que constituyen un bien en sí mismas, independientemente de su valoración antropocéntrica o de que sean sensibles (270). Por otra parte, Rolston (1988) considera que las especies existentes no evolucionan aisladamente sino en ecosistemas, por lo tanto estos tienen un valor intrínseco. En resumen, para el biocentrismo es la Naturaleza en su totalidad la poseedora de valores intrínsecos (Gudynas, 2015). El gran escollo teórico de esta postura radica en la asignación de un cierto “valor inherente” o “valor intrínseco” a los seres no humanos, con lo cual se vuelve a recaer en el sesgo metafísico adjudicado anteriormente a las posturas antropocéntricas. En este sentido optamos, junto a Jesús Mosterín (2007) que las valoraciones y las normativas son simplemente convencionales y solo debe existir la intención de conferírseles a otros como lo hacemos con nosotros mismos. La necesidad legislativa se fundamenta en la necesidad de proteger a todos los seres vivos de de dominación y explotación por parte de los *humanes* (282)

344- Si bien “ambiente” y “naturaleza” no son términos sinónimos, adoptamos aquí la perspectiva de Eduardo Gudynas (2015) para quien la gran innovación de la nueva legislación contenida en la Constitución de Ecuador aprobada en julio de 2008, consiste en caracterizar al ambiente como Naturaleza o Pachamama, definiéndolas a su vez como aquella “donde se reproduce y se realiza la vida” (94)

345- Cf. Gudynas (2015) El investigador uruguayo afirma que en toda concepción antropocéntrica se plantea la dicotomía en donde solo el hombre es sujeto de valoración y todos los demás seres que habitan el ambiente son objeto de valor y poseen un valor instrumental (18)

III.- Antropocentrismo y androcentrismo

Entre las actuales perspectivas éticas en relación al ambiente, se han destacado en las últimas décadas los llamados ecofeminismos. En sus orígenes, dichos movimientos se adjudicaron poseer un registro propio sobre las voces que fueron ignoradas en la historia de la crítica ambiental. En efecto, se distanciaron de los movimientos ecologistas por considerar que los mismos fueron incapaces de ver el papel fundamental de la desigualdad de género para crear la crisis ecológica. Esta incapacidad se debe principalmente a la dominación de los varones en los propios movimientos. Por otra parte, con el término “ecofeminismo” se ha intentado designar una serie de propuestas tanto teóricas como prácticas, cuyo presupuesto básico consiste en tender un puente entre el feminismo y la ecología, buscando una conexión entre la explotación y degradación del mundo natural y la subordinación y opresión de las mujeres. Fue Françoise d’Eaubonne, quien acuñó el término en 1974, y quien barruntó en el problema de la superpoblación mundial un dato relevante que permitía poner en contacto las reivindicaciones feministas y las preocupaciones ecologistas.

Sin embargo, el término en singular oculta la variedad de concepciones teóricas y prácticas que se sustentan en supuestos ideológicos diversos. Los ecofeminismos se enraízan en experiencias vitales y enfoque ambientales diferentes, es por ello que en la actualidad se pueden identificar ecofeminismos espiritualistas, liberales, eco socialistas, tercermundistas, posmodernos, etc. En común los une la crítica a la sociedad androcéntrica y patriarcal que utiliza la misma lógica de dominación y subordinación sobre la mujer y el ambiente. En este sentido y desde esta perspectiva, se podría afirmar que todo antropocentrismo es, a su vez, androcéntrico.

Dentro de la variedad de alternativas ofrecidas por los ecofeminismos, abordamos el análisis realizado por la socióloga y filósofa Mary Mellor (1997), quien sostiene que existe una infravaloración de las actividades domésticas y de las economías de subsistencia, a pesar de constituir labores que atienden a las necesidades vitales materiales y afectivas, sin embargo, no están integradas en el mercado. Lo que es valorado son las actividades de la economía individualista del dinero y el prestigio, orientada a la expansión indefinida, destructora del ecosistema y generadora de pobreza y marginación. El modelo capitalista y patriarcal, según la autora, está representado por quienes supieron aprovechar la ciencia y la tecnología y los beneficios del progreso económico, dejando el peso de tener cuerpo y estar insertos en otras personas, sobre otras especies y sobre el planeta. Estas cargas las soportan mujeres subprivilegiadas y otros grupos subordinados, que desempeñan trabajos necesarios para el mantenimiento del cuerpo y la tierra, las especies y los pueblos, que soportan las consecuencias ecológicas destructivas de los altos niveles de producción, consumo y movilidad. Mellor no pretende afirmar una afinidad esencial entre las mujeres y la naturaleza; su propuesta sale al cruce de las críticas de quienes niegan la existencia de un punto de vista privilegiado de las mujeres frente a la problemática ambiental. En sus propias palabras:

Quando afirmo el potencial radical de un vínculo entre feminismo y ecología, no afirmo que las mujeres estén de alguna manera más cerca de la naturaleza, sino más bien que no es posible entender las consecuencias destructivas para la ecología de las tendencias dominantes del desarrollo humano, sin comprender su naturaleza de género (Mellor, 2000:9)

La propuesta eco socialista de Mellor, de la cual presentamos aquí una apretada síntesis, puede complementarse con otras contribuciones teóricas de los ecofeminismos, que a su vez

no pretenden ser una posición excluyente en el ámbito de la ética o bioética ambiental, pero cuyos aportes consideramos necesarios a los fines de enriquecer la crítica a los modelos antropocéntricos.

Conclusión

Como afirmáramos al comienzo del trabajo, uno de los síntomas de la condición patológica de las sociedades actuales consiste en la incapacidad de la humanidad de verse a sí misma como responsable de la crisis ambiental, ya que su distorsionada autoconciencia de ser la especie privilegiada con derechos a la sobreexplotación de la naturaleza para fines diferentes que los de su propia y legítima subsistencia. En este sentido, hemos sostenido la necesidad de repensar a la filosofía moral como un posible *locus* de la crítica a las formas de dominación sobre la naturaleza. También hemos sostenido que ese lugar puede situarse en el ámbito interdisciplinario de una ética aplicada al ambiente o, para ser más precisos, desde una bioética ambiental, término que la aproximaría más hacia una perspectiva biocéntrica sobre el ambiente.

No pretendemos con ello excluir otros posibles lugares para la crítica, aunque consideramos que desde la ética aplicada a los problemas ambientales se visualiza con mayor agudeza la incidencia de los modelos patriarcales y androcéntricos en la constitución de políticas ambientales meramente “gestoras” del ambiente. Más allá de las divergencias y teniendo en cuenta que el debate filosófico sobre el ambiente se encuentra recién en su fase inicial, creemos que el punto de inflexión debe darse en la auténtica crítica a los nuevos alcances globales de la acción humana sobre el ambiente, la cual exige complementar el análisis sobre los avances de las biotecnologías, la perspectiva de género y el pensamiento descolonizado, variables que serán abordadas en otras instancias de investigación.

BIBLIOGRAFÍA

- Callicott, J. B. (1993). “En busca de una ética ambiental”. En T. Kwiatkowska y J. Issa (comps.) *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*. (85-159). México: Plaza y Valdés.
- Cortina, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Frankena, W. (1979) “Ethics and the environment”, En K. E. Goodpaster y K.M. Sayre (comps.) *Ethics and Problems of the 21st Century*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, Ind. (3)
- Gudynas, E. (2015). *Derechos de la naturaleza. Ética biocéntrica y políticas ambientales*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- Honneth, A. (2009), “Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica”. En *Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Buenos Aires: Katz.
- Horkheimer, M. (2007). “La rebelión de la naturaleza”. En *Crítica de la razón instrumental*, La Plata: Terramar.
- (2008). “Teoría tradicional y teoría crítica”. En *Teoría Crítica*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Mellor, M. (2000). *Feminismo y ecología*. México: Siglo XXI editores, s.a. de c.v.
- Mosterín, J. (2007). “La ética frente a los animales”. En J. González Valenzuela (coord.). *Dilemas de Bioética*. México: FCE, UNAM, FFyL, Comisión Nacional de los Derechos Humanos.
- Naess, A. (1993). “El movimiento de la ecología profunda: Algunos aspectos filosóficos”. En T. Kwiatkowska y J. Issa (comps.) *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*. (19-40). México: Plaza y Valdés.
- Rolston III, H. (1993). “Ética ambiental: Valores y deberes en el mundo natural”. En T. Kwiatkowska y J. Issa (comps.) *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*. (293-317). México: Plaza y Valdés.
- Singer, P. (1993). “Los animales y el valor de la vida”. En T. Kwiatkowska y J. Issa (comps.) *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*. (199-244). México: Plaza y Valdés.
- Taylor, P. (1993) “La ética del respeto por la naturaleza”. En T. Kwiatkowska y J. Issa (comps.) *Los caminos de la ética ambiental. Una antología de textos contemporáneos*. (269-287). México: Plaza y Valdés.

Diferencia, danza y soberanía en la estética de género: Butler y Preciado “lectorxs” de Derrida

Nair Gramajo

UNCA-IINTAE-CIN

Naím Garnica

UNCA-IINTAE-CONICET

Introducción:

A partir del surgimiento del postestructuralismo aparecen en el campo de la filosofía perspectivas que abordan a los cuerpos en torno a las cuestiones del género y la sexualidad. Las influencias post-estructuralistas en las críticas a los feminismos clásicos, nos invitan a reflexionar acerca de cómo deconstruimos las categorías: cuerpo, género y sexualidad. Entre ellas encontramos las teorías *queer*, nacidas en el texto: *Gender Trouble* de Judith Butler que mediante sus críticas originó textos como: *El manifiesto contra-sexual* o *Manifiesto para cyborgs*, de Beatriz Preciado y Donna Haraway respectivamente. Siguiendo estas reflexiones la teoría *queer* busca descomponer la hegemonía con la que pensamos la construcción de las subjetividades. En este campo la recepción de la teoría francesa post-mayo del '68 permitió pensar más allá de los cánones hegemónicos del heterosexismo. La lectura de Foucault, Lacan, Derrida, Deleuze y otros se constituye en la fuente de inspiración para las teorías que reflexionan sobre los cuerpos, las subjetividades, los géneros y las sexualidades. Desde el feminismo europeo hasta las teorías *queer*, aparecidas recientemente, el postestructuralismo pareciera ser el marco indispensable de reflexión y una cita obligada para pensar el problema político de la herencia de siglos anteriores. Dos ejemplos paradigmáticos de esta articulación entre teoría de género y post-estructuralismo son Judith Butler y Beatriz Preciado. En ambas autoras se reflejan las lecturas de Derrida y Foucault como preponderantes. Butler, siguiendo la filosofía del lenguaje de Derrida, la descripción histórica de la *Historia de la sexualidad* de Foucault y la crítica al feminismo de los años '70 construye su dispositivo de crítica denominado Teoría de la Performatividad. Por otra parte, Preciado partiendo de las lecturas foucaultianas y derridianas conforma su arqueología sobre la contra-sexualidad. Su punto de partida son los límites corporales del sistema heteronormativo inscriptos en los cuerpos. Lxs dxs autorxs reflejan en sus obras la presencia de un lenguaje estético subyacente al cual le otorgan efectividad política. La estética se abre paso en relación al concepto de género como un campo necesario de reflexión de su capacidad para modificar las estructuras culturales y políticas del *status quo*. En consecuencia, el arte se afirma en su expresión y alcance ya no sólo como lo entendía la institución arte (idealismo y romanticismo) y la vanguardia, sino que adquiere la posibilidad de otorgarle sentido a aquello que no puede naturalizarse al orden tradicional. De algún modo, la estética en este plano asume una condición transformadora y transfiguradora gracias a la soberanía que ejerce sobre otros discursos.

En consecuencia, en primer lugar, el objetivo general del trabajo es analizar las influencias y recepciones del post-estructuralismo en las lecturas de Judith Butler y Paul B. Preciado. A partir de este rastreo se pueden establecer las críticas de la teoría *queer* al feminismo a través de las imágenes y textualidades que propone el arte. La hipótesis general del trabajo supone que a partir de la recepción del postestructuralismo en los análisis de Butler y Preciado se podría reconocer en la estética la capacidad crítica y política que las teorías de la identidad sexual pretenden. A los efectos de identificar estos legados nos detendremos a reconocer los aportes de Jacques Derrida en la obra de estxs autorxs. Debido a que la pretensión es rastrear la determinación que el postestructuralismo tuvo sobre ambxs autorxs y el modo en el que dicho proceso se manifiesta a partir de la estética, nos parece apropiado llevar a cabo una reconstrucción histórica de los conceptos. La pretensión de una metodología de este tipo permitir acceder a la construcción del campo histórico que dio lugar a la emergencia de las discusiones que abordaremos. En una primera instancia, nos detenemos en una revisión crítica de los textos de Derrida en orden a poner de relieve la recepción de los conceptos de este movimiento en las teorías de género. Los textos que toaremos como centrales son *Espolones*, *Corografías* y *Geschlecht: sexual diferencia, ontological difference*. Los conceptos en los cuales haremos hincapié son: deconstrucción, sexualidad, historia, discurso, cuerpo, arte, huella, marca, iteración/iterabilidad. En segundo lugar, reconstruiremos rastros y semejanzas de tales conceptos en las teorías de género. En tercer lugar, se especificarán las formas de apropiación y recepción en ambos contextos. Finalmente, corresponde un relevamiento del valor de la instancia estética como una mediación fundamental en tal problemática. Esto permitirá reconstruir de qué modo las teorías de género leen al postestructuralismo y cuáles son sus límites problemáticos en dicha recepción.

Estética, Arte y Transgresión

En función de la relación entre la filosofía y el arte, la estética se constituye en un instrumento clave para poder reflexionar sobre la forma de deconstrucción de aquellas categorías naturalizadas. La estética como observaremos en la literatura, el teatro o el cine permiten poner de relieve los dispositivos de transgresión de los modelos del imperativo heteronormativo de los cuerpos. La capacidad de romper la disposición occidental de los sujetos que posee la estética nos ayuda a construir nuevas miradas sobre las corporalidades que el sistema sexo-género quiere expulsar. Estas tendencias sostienen que el arte viene a ser una vía válida para recuperar aquello que dentro de la cultura dominante ha quedado sin articular en orden a un movimiento dialéctico que resucite la cultura. Si bien el posestructuralismo no se ocupa directamente del tema, da lugar a diversas relecturas de la obra de arte como despliegue infinito en el orden de la naturaleza. Los conceptos de huella, diferencia, ausencia, propias de la obra de Derrida son materiales para una reasunción de la problemática del sujeto, la historia y la cultura. En este sentido, el arte se ha convertido para las teorías de género como una forma de expresión privilegiada de la deconstrucción o crítica de los valores tradicionales heterosexuales. A partir de la apropiación de conceptos artísticos como performatividad, transgresión, subversión, abyección, performance, las teorías de género intentan mostrar los límites impuestos por la cultura. Su capacidad subversiva radica al igual que el arte en poder transformar y criticar el orden establecido de los cuerpos, las sexualidades y la construcción de las subjetividades. Sin embargo, antes de llegar a ese punto de revisión veamos los intentos previos de construir una estética de la diferencia.

Ya el feminismo de la diferencia al buscar elementos distintos o diferentes en la propia cultura patriarcal y androcéntrica termina por *estetizar* posmodernamente aquellas categorías que pretendía impugnar. A partir de la lectura de Derrida y compañía las pensadoras feministas elaboran una consideración mitologizada de aquello no aprehensible (lo imaginario) que sería lo femenino. El feminismo de la diferencia, en particular Irigaray, emplea a la historia colectiva de la humanidad para sostener que una de sus caras no participa de la racionalidad logocéntrica. Esto supone pensar en el carácter mitológico y legendario de una historia imaginaria que no descansa en los presupuestos de la razón ilustrada. En esa dimensión el feminismo de la diferencia radica gran parte de su oposición al falocentrismo dominante. Del algún modo, Irigaray considera “la fuerza irreductible de lo femenino reside en la materialidad de cuerpo: lo corporal-femenino deviene en Irigaray contra-discurso del discurso masculino/patriarcal imperante” (2000:237). La estética de la diferencia es una denominación ambigua de la descripción que se pretende hacer del arte. Empleado originalmente por las feministas italianas como Murano y, además, como una adjetivación postestructuralista de la estética, este concepto intenta mostrar de qué modo se pueden encontrar en la relación entre estética y género algunas derivaciones del pensamiento de Derrida. No obstante, los límites del sujeto político del feminismo impiden pensar más allá de esa diferencia igualadora. Las críticas de Butler como de los estudios *queer* extenderán esas posibilidades del sujeto a consideraciones insospechadas para los parámetros liberales.

La presencia de Derrida en los estudios de Butler y Preciado parecieran estar implícitos en sus lenguajes. Ambos aceptan el postulado derridiano de que el lenguaje constituye una dimensión material donde los cuerpos encuentran la norma y, al mismo tiempo, la posibilidad de quiebre de esa norma. La transgresión del orden de los cuerpos se halla en la constitución misma de los cuerpos. Ya sea en la repetición performativa de Butler como en el paradigma prostético de Preciado, la consideración de la inestabilidad del lenguaje material de Derrida no puede evadirse.

Siguiendo a Peggy Kamuf se puede reconocer en Butler, mucho más que en Preciado, un gesto claramente derridiano:

just as clearly Butler’s gesture is more complex if only because, in another sense, it also resembles or imitates Derrida’s. More specifically, her marking of the collapse of the sex/gender distinction repeats a recognizable procedure of deconstruction that Derrida worked out, and, once again, very thoroughly in *Of Grammatology*: the hierarchized terms of a binary opposition are reversed, the secondary or derived term is generalized as *différance*, which will have “produced” the opposition in the first place (although Derrida would never describe *différance* as “producing” differences or oppositions and still less as an “apparatus of production”). Likewise, in Butler’s analysis, the distinction of sex from gender is said to be “produced” by the discursive condition identified with the second term; gender is thereby generalized as something like *différance*. Nevertheless, the generalization that Butler performs also leaves intact and undeconstructed the trait of secondary inscription. Thus, despite a certain recognizable outline of the deconstructive procedure, of which Butler makes such good use, a distance is also inscribed from the kind of thinking one associates foremost with Derrida. (2002:87)³⁴⁶

346- (...) el gesto de Butler es complejo aunque sea porque, en otro sentido, también se parece o imita el de Derrida. Más específicamente, su marca del colapso de la distinción sex/gender repite un procedimiento reconocible de la deconstrucción que Derrida elaboró, y, una vez más, muy concienzudamente, en *De la Gramatología*: los términos jerarquizados de una oposición binaria son revertidos, el término secundario o derivado es

El vínculo que establece Kamuf entre Derrida y Butler se encuentra en la capacidad de advertir el cambio inherente a toda constitución lingüística, la cual no puede ser entendida ni como un efecto, ni como una causa. En *Coreografías*, una entrevista realizada por la Feminista Christie V. McDonald, Derrida emplea una metáfora estética a los efectos de llevar a cabo una representación política del género. Si bien, en este caso, se trata de las mujeres, parece adecuarse a la descripción del concepto de género en términos más generales. Indica:

Perhaps woman does not have a history, not so much because of any notion of the “Eternal Feminine” but because all alone she can resist and step back from a certain history (precisely in order to dance) in which revolution, or at least the “concept” o revolution, is generally inscribed. That history is one of continuous progress, despite the revolutionary break-oriented in the case of the women’s movement towards the reappropriation of woman’s own essence, her own specific difference, oriented in short towards a notion of woman’s “truth. (1982:68)³⁴⁷

La comparación con la danza muestra el modelo de soberanía del arte que Derrida provee a las teorías de género. Derrida invoca a la danza para descentrar el eje de las preguntas sobre el género, su propósito es mostrar que la historia del género puede contarse sin ese orden. Precisamente, esto es lo que significa “danzar de otro modo” (Derrida y McDonald 2008:5). Supone transgredir el orden de la historia de cómo se entiende la sexualidad. Si el género pretende desestabilizar aquellas categorías que son ideológicamente dominantes respecto de las esferas políticas debe asumir una forma del arte capaz de desestabilizar dichas categorías. La posibilidad del arte como discurso soberano sobre otras esferas es continuamente empleado como recurso ontológico y político por parte de los estudios de género. La performance, el arte de la cirugía, la danza, la transformación, parecieran constituirse en los modelos de discurso capaces de modificar la ontología de la identidad del sujeto. Asimismo, cuestionan las categorías dominantes del discurso político de Occidente.

En este punto, advertimos cierta disposición a una extralimitación de las consideraciones del arte en beneficio de alcanzar un objetivo como la crítica de lo establecido. Como ya lo habría advertido Bubner en su programático texto “Sobre las condiciones de la estética actual” a mediados de los años ’70 la experiencia estética pareciera fundar un modelo soberano sobre otros discursos, escudado en su propia autonomía, la cual guarda su propio cuestionamiento. Pareciera, por un lado, apelar al modelo romántico de que el arte solo puede ser criticado por el arte mismo, replegando el discurso sobre sí mismo, a los fines de protegerse de otros discursos. Por otro lado, se le exige al arte la necesidad de alcanzar los efectos políticos de una deconstrucción de las categorías que regulan los cuerpos, el género y la sexualidad. Por ejemplo, para Preciado el género logra conseguir esta danza mediante la plasticidad del cuerpo. En el *Manifiesto contra-sexual* dice:

generalizado como *différance*, la cual habría producido la “oposición” en primer lugar (aunque Derrida jamás describiría la *difference* como “producir” diferencias u oposiciones y mucho menos como un “aparato de producción”). Del mismo modo, en el análisis de Butler, la distinción de sexo y género sexual [sex from gender] se dice que es “producida” por una condición discursiva identificada con el segundo término; gender, el género sexual, por lo tanto, es generalizado como algo parecido a la *différance*. Sin embargo, la generalización que Butler lleva a cabo también deja intacto e indeconstruido el rasgo de la inscripción secundaria. Por lo tanto, a pesar de cierto esbozo del procedimiento deconstructivo, del que Butler hace buen uso, también es inscrita una distancia de la clase de pensar que uno asocia en primer lugar con Derrida. (2005:121-122)

347- “Puede ser que la mujer no tenga historia, no a causa de un “eterno femenino”, sino porque se puede, solo, sola, resistir, separarse (para danzar, precisamente) de cierta historia en la que se inscribe en general la revolución o, al menos, su “concepto”, la historia como progreso continuo, a pesar de la ruptura revolucionaria, historia aquí orientada por el movimiento de la mujer hacia la reappropriación de su propia esencia, de su propia diferencia, hacia su “verdad”. (Derrida y McDonald 2008:160)

El género no es simplemente performativo (es decir, un efecto de las prácticas culturales lingüístico-discursivas) como habría querido Judith Butler. El género es ante todo prostético, es decir, no se da sino en la materialidad de los cuerpos. Es puramente construido y al mismo tiempo enteramente orgánico. Escapa a las falsas dicotomías metafísicas entre el cuerpo y el alma, la forma y la materia. El género se parece al dildo. Porque los dos pasan de la imitación. Su plasticidad carnal desestabiliza la distinción entre lo imitado y el imitador, entre la verdad y la representación de la verdad, entre la referencia y el referente, entre la naturaleza y el artificio, entre los órganos sexuales y las prácticas del sexo. El género podría resultar una tecnología sofisticada que fabrica cuerpos sexuales. (Preciado 2002:25)

En este caso en particular, la danza aparece como aquella forma indispensable que haría girar de *otro modo* las narraciones sobre el género femenino, esto es, las posibilidades insospechadas de reinención de los cuerpos que Butler y Preciado imaginan.

Estética y Género

Reparemos en esa posibilidad irreductible que la danza presenta para frustrar cualquier asignación referencial del género, algo que Butler y Preciado explotaran en sus respectivas críticas al heteronormativismo. Dice Derrida:

This is very rare, if it is not impossible and presents itself only in the form of the most unforeseeable and most innocent of chances. The most innocent of dances would thwart the assignation a residence, escape those residences under surveillance; the dance changes place and above all changes places. In its wake they can no longer be recognized. The joyous disturbance of certain women's movements, and of some women in particular, has actually brought with it the chance for a certain risky turbulence in the assigning of places with in our small European space (I am not speaking of a more ample upheaval en route to world wide application) Is one then going to start all over again making maps, topographics, etc.? Distributing sexual identity cards. (1982:69)³⁴⁸

La danza o coreografía le permite a Derrida ofrecer a Butler y Preciado la posibilidad de una permanente deconstrucción de la identidad en términos de una diferencia ontológica constitutiva de la subjetividad. El famoso lema de “abrir las posibilidades” de Butler aparece en Derrida bajo la soberanía estética de la danza en tanto multiplica las formas de representar, ver, entender y desplazar al género (Cfr. 1990). Derrida, incluso, radicaliza lo anteriormente expuesto:

The relationship would not be a-sexual, far from it, but would be sexual otherwise: beyond the binary difference that governs the decorum of all codes, beyond the opposition feminine/masculine, beyond bisexuality as well, beyond homosexuality and heterosexuality which come to the same thing. As I dream of saving the chance that this question offers I would like to believe in the multiplicity of sexually marked voices. I would like to believe in the masses, this indeterminable number of blended voices, this mobile of non-identified sexual marks whose choreography can carry,

348- “La danza más inocente ya no daría juego a arrestos domiciliarios, como se dice en francés, a residencias vigiladas, esa danza cambia de lugar, cambia sobre todo los lugares. Tras su paso, ya no se reconoce el sitio. La alegre perturbación que tales movimientos de mujeres, y también algunas mujeres singulares, han aportado a nuestro pequeño espacio europeo (ya no hablo de un seísmo más amplio y en vías de mundialización), ¿acaso no ofrece precisamente la ocasión para alguna turbulencia aleatoria en la asignación de lugares? Entonces, ¿volveremos a construir esos documentos geográficos, topográficos, etc.? ¿A distribuir documentos de identidad sexual?” (2008:161)

divide, multiply the body of each “individual”, whether he be classified as “man” or as “woman” according to the criteria of usage. (1982:76)³⁴⁹

Según Anne Berger en su ensayo “Sexuar las diferencias”, la danza supone el paradigma por excelencia para pensar la diferencia sexual en términos derridianos. Berger sostiene que Derrida lo hace, de forma sorprendente, invitándola e invitándonos a meditar sobre los vínculos entre danza, *différance*, lectura y diferencia sexual. Tomando el ejemplo de una “mujer inconformista” (Emma Goldman) citada por otra (McDonald en la entrevista antes mencionada), el pensador francés “dice” lo que ella dice que ella dijo (y decir lo que el otro dice, es decir, citar, mencionar consciente o inconscientemente es lo que Derrida afirma que hacemos todos, continuamente, por ejemplo, en cuanto decimos: “dancemos”) (Cfr. Anne Berger 2008). La “danza”, no constituye un concepto de la historia de la filosofía, su actividad podría desestabilizar precisamente el propio lenguaje. Según parece la dimensión estética que Preciado y Butler asumen necesita evocar conceptos irreconocibles que podrían extraviarse y extraviarnos.

El concepto de danza es valorado como una forma de representar la deconstrucción, el diferimiento o una rescritura que ni el propio Derrida conoce. Esta forma de escritura a-gramatical realiza un juego etimológico que habilita a pensar en las diversas posibilidades que se abren en ese movimiento sin un efecto determinando. Es clara la derivación o consecuencia que se extrae de esa metáfora, casi como un juego en la jerga deconstructiva, estaríamos hablando de la posibilidad de diseminación del lenguaje que las identidades de género llevan a cabo. Rápidamente, se podría observar la dificultad política que ese movimiento plantea a los firmes posicionamientos políticos que los colectivos feministas como homosexuales han llevado a cabo en sus luchas. Sin embargo, la discusión de Derrida es ontológica para luego asumir sus consecuencias políticas. Derrida no sostiene que la identidad sexual no exista debido al diferimiento permanente, en este marco, Butler, en particular, y Preciado en general, toman el modelo de corrimiento de la identidad para poder explicar la ausencia de un sujeto liberal autocontrolado. Los desplazamientos de la danza intentan representar cómo la subjetividad no encuentra el lugar seguro desde donde constituir su identidad. Berger cree importante no olvidar que “no se pare el movimiento, que la posibilidad de bailar quede abierta, a la vez que se preserva la posibilidad de posición, o de estasis”. (Berger 2008:176) Tanto la danza como el concepto de género comparten una condición que es estructural a todo lenguaje para Derrida: la condición de inestabilidad. La condición inestable de toda estructura, es decir, su forma danzante permite identificar una diferencia estética necesaria para pensar los quiebres de la identidad de género. La explicación de Berger es tal vez la más representativa de estas tendencias que logran estetizar sus descripciones: “La lectura es o debería ser un proceso o un movimiento abierto e infinito: una especie de danza” (2008:176). En consecuencia, la lectura del género queda establecida en un movimiento permanente que no permite identificar una identidad pre-establecida. La interpretación de Berger en este sentido sostiene que “se podría decir que, para Derrida, “sexo” (la palabra y lo que designa en francés y en inglés), los cortes de los sexos (aunque sean, como los sueña Derrida, “indeterminables” e “innumerables”), son una condición tanto del amor como de la danza”

349- “¿Relación, entonces, ya no asexual, ni mucho menos, sino sexual de otra manera, más allá de la diferencia binaria que gobierna la conveniencia de todos los códigos, más allá de la oposición femenino / masculino, como también más allá de la bisexualidad, de la homosexualidad o de la heterosexualidad que resultan ser lo mismo? Soñando con salvar al menos la ocasión de plantear esa pregunta, querría creer en la multiplicidad de voces sexualmente marcadas, en ese número indeterminable de voces entrelazadas, en ese móvil de marcas sexuales no identificadas cuya coreografía puede arrastrar el cuerpo de cada “individuo”, atravesarlo, dividirlo, multiplicarlo, ya esté clasificado como “hombre” o como “mujer” según los criterios al uso.” (2008:171)

(Berger 2008:182). Incluso, Berger no guarda ningún reproche sobre la comparación entre danza y género. Al inicio de su ensayo confirma la relación entre danza y diferencia sexual que se deja entrever en las lecturas de Preciado y Butler sobre Derrida:

¿qué tiene que ver la “diferencia sexual” con “danzar” y “leer”? Yo diría que la invitación a danzar de Derrida es también, necesariamente, una invitación a reescribir y reinscribir la “diferencia sexual” como (y en) “diferencias sexuales” (con una “a” y en plural), es decir, como una multiplicidad de pasos divididos que se resisten a formalizaciones estables, una danza que difiere y agita a los sujetos y los forma en el/los movimiento(s), que los empuja hacia y lejos el uno del otro. (Berger 2008:177).

Estos planteos aparecen en los ensayos de Derrida sobre su crítica al Dasein asexuado de Heidegger y la consideración de la preocupación secundaria que Levinas le atribuye a la diferencia sexual. En ellos, como así también en *Espolones*, se puede identificar algunos puntos seguidos por las teorías de género. La idea de deconstrucción presente en ese sentido no es la impugnación de esas categorías, sino la multiplicación de las posibilidades del género. En textos como *Vida precaria* o *Marcos de Guerra* Butler emplea el concepto de iterabilidad para referirse a las posibilidades insondables de la democracia radical, misma operación que lleva a cabo Derrida para pensar la literatura. La literatura, juzga Derrida, posee constantes recontextualizaciones por las repeticiones y abre alteraciones lo cual favorece la posibilidad de nuevos marcos que se encuentran radicalmente distanciados de aquellos que les permitieron su existencia. La iterabilidad que Derrida supone para la literatura es transferida al concepto de democracia y es empleada a los efectos de pensar la exclusión de las vidas como de su reconocimiento por medio de la melancolía y el duelo-luto.

Refiriéndose a la diferencia sexual que atraviesa toda descripción conceptual Derrida lleva a cabo la siguiente problemática:

The concept of the concept, along with the entire system that attends it, belongs to a prescriptive order. It is that order that a problematic of woman and a problematic of difference, as sexual difference, should disrupt along the way. Moreover, I am not sure that “phase two” marks a split with “phase one”, a split whose form would be a cut along an indivisible line. The relationship between these two phases doubtless has another structure. I spoke of two distinct phases for the sake of clarity, but the relationship of one phase to another is marked less by conceptual determinations (that is, where a new concept follows an archaic one) than by a transformation or general deformation of logic; such transformations or deformations mark the “logical” element or environment itself by moving, for example, beyond the “positional” (difference determined as opposition, whether or not dialectically). This movement is of great consequence for the discussion here, even if my formulation is apparently abstract and disembodied. One could, I think, demonstrate this: when sexual difference is determined by opposition in the dialectic as sense (according to the Hegelian movement of speculative dialectics which remains so powerful even beyond Hegel’s text), one appears to set off “the war between the sexes”; but one precipitate the end with victory going to the masculines ex. The determination of sexual difference in opposition is destined, designed, in truth, for truth; it is so in order to erase sexual difference. The dialectical opposition neutralizes or supersedes [Hegel’s term *Aufhebung* carries with it both the sense of conserving and negating. (1982:72)³⁵⁰

350- “Con todo su sistema, el concepto de concepto pertenece a esa ordenación que una problemática de la mujer y de la diferencia como diferencia sexual debería alterar a su paso. Además, no estoy seguro de que la “fase 2” marque una ruptura con la “fase 1”, una ruptura bajo la forma de un corte a lo largo de un trazo indivisible.

En consecuencia Derrida radicaliza su postura:

And what if the “wife” or the “mother”-whom you seem sure of being able to dissociate- were figures for his homosexual dialectics? I am referring now to your question on the “representation” of woman and such “loss” as might occur in the passage from man’s rib to the womb of woman, the passage from the spouse, you say, to the mother. Why is it necessary to choose, and why only these two possibilities, these two “places” as summing that one can really dissociate them? (1982:72)³⁵¹

Sin embargo, la diferencia sexual no es el problema nuclear para Derrida, sino el concepto de Humanidad (Espíritu) que subyace a esa diferencia. Recurriendo al análisis ontológico del Dasein de *Ser y Tiempo* de Heidegger, Derrida propone pensar la diferencia en términos de diferencia ontológica y no a modo de diferencia sexual³⁵².

Finalmente, una imagen todavía más ejemplar de esta relación entre género y danza que establece una estética de la diferencia, es la teoría performativa explicada bajo la figura de la *Drag queen*. En las páginas finales a *Gender Trouble* Butler refiere a un mecanismo crítico de la identidad sexual autofundante mediante la imagen de la teatralidad danzante de la *Drag*. En ese recurso se encierra esta forma de estética que busca emplear prácticas artísticas a los fines de cuestionar otros discursos, por ejemplo, el de la sexualidad. Esto no sería tan distante de la función asignada en el modelo de la soberanía del arte de la deconstrucción. Cuando Derrida pregunta “¿Qué sería la danza?” y responde con otro interrogante “¿habría danza si no intercambiáramos ahí los sexos en un número indeterminado, con ritmos muy variables?”, muestra el efecto violento del arte sobre otros discursos de la racionalidad. No obstante, no puede descuidarse el sentido ampliado que el concepto de soberanía tiene en Derrida, en particular, si se lo pone en relación a la política³⁵³. Pese a ello, autoras como

La relación de esas dos fases tiene sin duda otra estructura. Por comodidad expositiva, hablé de fases distintas, pero la relación de una fase con la otra se marca menos por determinaciones conceptuales (un nuevo concepto sucede a un concepto arcaico) que por una transformación o una deformación general de la lógica, del elemento o del mismo medio “lógico”, por ejemplo, por el paso más allá de lo “posicional” (diferencia determinada como oposición, dialécticamente o no). Ello tiene grandes consecuencias para lo que estamos hablando, incluso si lo estoy formulando de una manera vacía y desencarnada en apariencia. Podríamos, creo, demostrarlo: cuando se determina la diferencia sexual a partir de la oposición en el sentido dialéctico, según el movimiento hegeliano de la dialéctica especulativa cuya necesidad sigue siendo muy potente mucho más allá del texto de Hegel, parece que se desencadene una guerra de sexos; aunque precipitamos su fin con la victoria del sexo masculino. La determinación de la diferencia a partir de la oposición está destinada en verdad, a la verdad, a borrar la diferencia sexual. La oposición dialéctica neutraliza o “supera” [relève] la diferencia.” (2008:165)

351- “¿Y si “la esposa” o “la madre” –que usted parece estar muy segura de poder disociar– fueran todavía figuras de esa dialéctica homosexual? Me estoy refiriendo ahora a su pregunta sobre la “representación” de la mujer y sobre tal “pérdida” en el paso de la costilla del hombre a la vagina de la mujer, de la esposa, como usted dice, a la madre. ¿Por qué habría que escoger, y solamente entre esas dos posibilidades, esos dos “lugares”, suponiendo de nuevo que pudiéramos verdaderamente disociarlos?” (2008:166)

352- En Texto Yonki Preciado considera algo similar pero con mayor especificidad temporal: “El género del siglo XXI funciona como un dispositivo abstracto de subjetivación técnica: se pega, se corta, se desplaza, se cita, se imita, se traga, se inyecta, se injerta, se digitaliza, se copia, se diseña, se compra, se vende, se modifica, se hipoteca, se transfiere, se download, se aplica, se transcribe, se falsifica, se ejecuta, se certifica, se permuta, se dosifica, se suministra, se extrae, se contrae, se sustrae, se niega, se reniega, se traiciona, muta.” (2008:88).

353- En *The Dictionary of Derrida* se lee: Soberanía: Mientras que Derrida está siempre interesado en las operaciones altamente singulares y específicas del poder, la política, o la ley, hay un sentido más general del término “soberanía” en su escritura que va un poco más allá de su uso común limitado, por ejemplo, en relación a las formas históricas tomadas por la monarquía o la autodeterminación de un Estado-nación. (Estas son, sin embargo, de gran interés para Derrida, y nunca pueden dejarse de lado cuando se pregunta acerca de la soberanía.) La cuestión de la soberanía surge siempre que sea una entidad que se imaginaba en términos de su poder de dominio (incluyendo el auto-dominio), siempre que se considere capaz de auto-expresión autorizada,

Kamuf les interesa remarcar que si bien Derrida no usa el término género/gender permite pensar la diferencia del lenguaje para designar los géneros. Indica:

Derrida has never written the word gender, it was in order to call attention right away to the inscription of *something other*, perhaps an other (than) sexual difference on the body of his language. Instead of a general reproduction of gender, by that name and therefore only in one particular language, there would be the inscription in a different language of another “generalization.” But if gender is indeed being generalized *in other names* by that writing, then this leaves open the possibility that anything or everything Derrida has written can be taken to refer its reader somewhere or somehow to (a) sexual difference. (2001:88)³⁵⁴

Esto encuentra su sentido en el concepto de diseminación empleado por Derrida en dos sentidos co-implicados. Por una parte, porque diseminación remite a una imposibilidad del sentido asignado por el imperativo masculino (la seminación) evitando la reproducción. Pero, por otro lado, mantiene un sentido no privativo, dado que diseminación también remite al esparcimiento. En palabras de Kamuf: “for Derrida has therefore also to be heard as a calculated, strategic displacement of the term reproduction, above all sexual reproduction, and *a fortiori* of the term Butler privileges: production, as in “apparatus of production.” (2001:88)³⁵⁵

La diseminación en esa doble operación logra referir una sexualización del lenguaje, algo que por lo general el discurso filosófico neutraliza o homogeniza. La invocación a Derrida, por parte de Butler, permite especificar la posibilidad de tematizar la diferencia y, al mismo tiempo, introduce la complejidad de reconocer la diferencia sexual que recorre toda política. A los efectos de equilibrar este problema tanto Butler como Preciado recurren a metaforizar la sexualidad y pretenden volver comprensible los procesos de subjetivación

o donde la unidad ostensible, la propia identidad y la autosuficiencia (el presencia supuestamente indivisible) de un ser se impone forzosamente a expensas de la diferencia y el otro. Para Derrida, recordemos, *différance* es, de hecho, constitutivo o ‘originario’. Sin embargo, siempre es reprimido por la tradición metafísica que tiene presencia (no auto-diferencia-) para ser soberana. Por lo tanto, la soberanía es deconstruible—su dominio aparentemente incuestionable está en todas partes atravesada por un resto no-presente: *différance*, vestigios, suplemento, archi-escritura, el otro. Esto puede ilustrarse mediante la lectura de Derrida de la Declaración de la Independencia (...) A lo largo de muchos de los escritos de Derrida, la cuestión de la soberanía se pone al lado de los debates de la ciudadanía, la apatridia, la forma histórica de la polis y el Estado moderno, la importancia y las limitaciones del derecho internacional, y el significado de la biopolítica y la vida animal. En El cosmopolitismo y el perdón, por ejemplo, lo ilimitado o incondicional “bienvenido” exigió de la hospitalidad en su sentido fundamental, está en primer plano con el fin de provocar la reflexión y de hecho la acción con respecto a las formas históricas de derecho y el derecho asociado a la soberanía. Al adoptar este enfoque, Derrida no imagina por un momento que sería posible en la práctica—o incluso preferible, necesariamente—para barrer las fronteras y los poderes de soberanía. En cambio, su apelación a la “incondicional” nos enfrenta a una responsabilidad continua de pensar en modificar o transformándolos. (...) Lejos de quitarle poder a la democracia, entonces, esta división irresoluble significa que la democracia sigue siendo irreductible al poder soberano y la presencia.) (Simon Morgan Wortham, 2010: 190-192). (traducido).

354- “Derrida no ha escrito nunca la palabra gender, fue a fin de llamar inmediatamente la atención sobre la inscripción de algo otro, tal vez otro (que) la diferencia sexual en el cuerpo de su lengua. En lugar de una reproducción general del gender, por ese nombre y por ende únicamente en un lenguaje particular, existiría la inscripción de otra generalización en un lenguaje diferente. (...) esto abre la posibilidad de que cualquier cosa o todo lo que Derrida ha escrito pueda ser tomado para remitir a su lector, en alguna parte o de alguna manera, a (la) diferencia sexual”. (Kamuf 2005:123).

355- “(...) para Derrida, por lo tanto, tiene que oírse también como un desplazamiento calculado, estratégico del término reproducción, por encima de toda reproducción sexual, y a fortiori del término que Butler privilegia: producción, como aparato de producción”.

sexual mediante la apelación a la estética. Tanto la teoría performativa como la teoría prostética de Preciado recurren a imágenes artísticas para describir los procesos por los cuales es posible poder pensar la diferencia sexual como asimismo los procesos de cambio que la sexualidad mantiene sin ontologizar al sujeto.

Derechos, deberes y ciudadanía en la realidad Latinoamericana. Análisis de *Siete cajas*.

José Guzzi

UNT

Introducción

La construcción de la ciudadanía no supone un proceso lineal ni evolutivo sino, por el contrario, su complejidad entraña la contingencia, el conflicto y la renovación constante. Cada nuevo derecho adquirido no es sólo resultado de luchas pertenecientes a un contexto socio-histórico particular, sino que se nutre de disputas anteriores que hayan hecho las veces de puntapiés para los nuevos logros; y, obviamente, se erige como antecedente para luchas posteriores. Aun así, vivimos, en Latinoamérica, en sociedades democráticas en las que lo formal del derecho ha ganado terreno a lo real de su aplicabilidad. Elizabeth Jelin plantea lo dificultosa que es la pregunta por la construcción de ciudadanía en vida democrática, y analiza cómo los sujetos de derechos adquieren dicho mote a partir de representaciones culturales, prácticas sociales y sistemas institucionales, que van configurando las subjetividades individuales y colectivas a partir de la mirada de “otro(a)s”. El juego recíproco entre la asimilación de las responsabilidades ajenas hacia uno y viceversa, atraviesa el lento proceso de adquisición y (re)conocimiento de los derechos, en marcos institucionales concretos que también van variando.

El siguiente ensayo buscará analizar, a la luz de las ideas de Jelin, Kymlicka y otros autores, el filme *7 cajas* (Juan Carlos Maneglia y Tana Schémbori, 2012) mostrando de qué manera va construyendo su ciudadanía un adolescente paraguayo que trabaja en un mercado de Asunción y al que le encargan una “sencilla” tarea a cambio de una suma monetaria. Esa labor redundará en el vínculo con situaciones y personajes de lo más variopintos, que coadyuvarán a la reflexión sobre cómo ir generando conciencia de lo que significa ser ciudadano(a) y gozar de una serie de derechos. A partir de cierta crítica social que no deja de reírse, al mismo tiempo, de su propio contexto, los directores nos proponen un acercamiento a micro lugares de pobreza y marginalidad donde los derechos parecen no haber llegado, pero en los que la imagen parece serlo todo.

El filme

¿Cómo se aprende a ser ciudadano? Mejor aún, ¿cómo se aprende a ser ciudadano viviendo en un contexto en el que un adolescente de 17 años debe prescindir del cumplimiento de sus legítimos derechos para hacerse cargo de deberes y responsabilidades que, por no haber conseguido aún su mayoría de edad, no le competen? Y vamos más allá, ¿qué hacen el ESTADO y sus instituciones para revertir esas situaciones que abundan en los mapas de las sociedades latinoamericanas? *7 cajas* ni se aproxima a dar una solución que nos ilumine al respecto, pero sí da cuenta, por lo menos, de la problemática. Aunque lo hace a modo de thriller de acción, acariciando el género de road movie, en donde se despliegan el humor negro, la ironía, el suspenso y el drama. En donde los travellings y la cámara -casi todo el tiempo detrás de Víctor- generan una sensación de realismo muy bien logrado.

Víctor, el mencionado protagonista del filme, es un carretillero que se gana la vida en el Mercado 4 de Asunción transportando cargas y mercancías dentro del recinto y según las necesidades de los clientes. La marginalidad, la pobreza, la ilegalidad y las redadas policiales son moneda corriente en ese hostil microuniverso, contextualizado temporalmente en el año 2005. La competencia es amplia y cuando de ganarse la vida se trata, se potencia aún más. El principal competidor de Víctor es Nelson, joven padre de familia que atraviesa -como todos- dificultades económicas que, en su caso, le impiden comprar medicamentos para su hijo enfermo. Y con este prelude los directores ponen al espectador en la primera encrucijada moral: Nelson necesita el dinero para sanar a su pequeño; Víctor para comprarse un celular con cámara (aparato que comenzaba a convertirse en un imprescindible elemento del mercado y fetiche de la cotidianeidad), pues su deseo es aparecer en las pantallas, grabarse y, si fuera posible, ser famoso. ¿Y por qué, en tanto espectadores, asistimos al primer dilema moral? Porque, casi por casualidad, es el adolescente quien aventaja al adulto para cumplir un encargo: transportar 7 cajas, cuyo contenido ignora, en su carretilla por el interior del mercado hasta que concluya una pesquisa policial en la carnicería, propiedad de un mafioso de baja calaña, que necesita el encargo. Y, otra vez, la materialización del consumo se hace presente como deseo ardiente: le entregan a Víctor la mitad de un billete de USD 100 bajo la promesa de que la otra mitad será retribuida cuando todas las cajas estén de vuelta en su lugar. Justamente, ese es el monto que necesitan Nelson y Víctor para cumplir sus respectivos cometidos. Desde allí arranca una suerte de cacería para quedarse con la recompensa. Ahora bien, el juego de identificaciones con uno u otro personaje irá cambiando al ritmo de la velocidad narrativa, ágil por cierto y similar a la de un videoclip, de la intriga y de la sumatoria de personajes que intervienen en la acción. Se añaden, entonces, a la impetuosa carrera de Víctor, Liz, especie de amigovía, su hermana, el hijo de un comerciante chino enamorado de la hermana de Víctor, una compañera de trabajo de su hermana embarazada y dueña del celular que pretende nuestro personaje, un policía enamorado y bonachón, una travesti acostumbrada a las incursiones en la comisaría, mafiosos envueltos en un difícil asunto, y una legión de carrelliteros dispuestos a cualquier cosa con tal de conseguir dinero.

En esa frenética corrida por cuidar las cajas transportadas, evitar que se abran, que las roben, que las secuestren los policías, su contenido queda al descubierto a mitad de película: es el cuerpo seccionado de una mujer secuestrada y fallecida por accidente. Y aquí otra vez el guion interpela al espectador: ¿qué debe hacer Víctor? Y la respuesta la brinda con su accionar, esto es, tratando de conseguir su objeto del deseo, cueste lo que cueste y caiga quien caiga. Lo que ignora el ingenuo adolescente es que junto con el cuerpo destrozado de la mujer se oculta algo aún más valioso, según el criterio materialista del contexto, que la vida misma.

Indagarse qué mecanismos llevan a que un adolescente viva en un contexto en el que deba afrontar tales circunstancias, cumplir con ciertas obligaciones que alejan su realidad de la garantía de sus derechos y cuyas responsabilidades exceden lo que debiera corresponderle como tal, nos exige tratar de advertir cómo está organizado el ESTADO y cuál es el papel de sus instituciones respecto de la protección de los derechos ciudadanos. Particularmente en las sociedades latinoamericanas.

La organización estatal latinoamericana de finales del siglo XX

Recordemos que la película se ambienta en el año 2005. Paraguay, como casi todos los países latinoamericanos, integraba el bloque de Estados que seguían viviendo una lenta y procesual transición, a posteriori de gobiernos militares³⁵⁶, hacia una democracia en la que el ESTADO se corporiza como referente en el proceso de construcción de derechos y responsabilidades. Tarea no exenta de desafíos, por cierto, y en la que los actores de la sociedad civil juegan un rol primordial en lo que respecta a generar demandas de ciudadanía. Para ello debe respetarse la premisa fundamental del derecho básico: “el derecho a tener derechos”.³⁵⁷

La autoreferencialidad y reafirmación del derecho a tener derechos no sobreviene esporádica ni inmediatamente, menos aun cuando las opresiones, las discriminaciones, las injusticias y la falta de debates políticos enmarcan una seria crisis política y de representación. Ese panorama político abrumaba la transición democrática paraguaya a la que se sumaban dos graves crisis financieras a mediados de la década del '90 que descartaron casi la totalidad de las empresas financieras locales. El horizonte económico paraguayo, como el argentino y de otros países de la región, había ingresado al poderoso bloque de dominación global construido por el capitalismo del siglo XX, es decir, el neoliberalismo. De manera particular, el neoliberalismo apunta, ejerciendo supuestos conservacionistas, a superar los modos de intervencionismo estatal y las políticas estatales de bienestar, entre las que se encuentra el populismo latinoamericano. Por ello, impulsa un modelo de desarrollo económico mediante el cual el ESTADO se reduce a su mínima expresión en materia económica, y establece los fundamentos del ESTADO de Derecho a partir del sistema de libertades que se corresponde con el ideal de una economía de libre mercado.³⁵⁸ En otras palabras, la sujeción a un capitalismo globalizado hace perder autonomía al ESTADO, achicándolo y reemplazándolo paulatinamente por empresas privadas que se hacen cargo de servicios públicos y sociales, recursos humanos y casi todo tipo de intervención económica, con tal de entrar en un régimen de mercado. La desregulación y desfinanciación del ESTADO, el porcentaje elevado de personas viviendo en condiciones de pobreza y por debajo de su línea, el antagonismo social expresado en un abismo económico insalvable, la explotación laboral de las empresas privadas acompañada por el creciente desempleo, la hecatombe de los servicios sociales, los niveles estrambóticos de corrupción, la exclusión social, la crisis de legitimidad de los partidos políticos y del ESTADO, las contradicciones estructurales

356- En el caso de Paraguay, debemos recordar que recién en el año 1992, a través de la Constitución, se estableció un sistema democrático de gobierno, celebrando en 1993 los nuevos comicios presidenciales y resultando electo el candidato del Partido Colorado Juan Carlos Wasmosy, actor civil que accedió a la Jefatura del Estado luego de 40 años de gobiernos militares.

357- Jelin Elizabeth, “La construcción de la ciudadanía entre la solidaridad y la responsabilidad”, en Jelin, Elizabeth y Hersberg Eric (comp.), *Construir la democracia, derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Venezuela, Nueva Sociedad, 1996, p.117. Aquí Jelin toma la premisa expresada por Hannah Arendt.

358- Cf. Diccionario de Filosofía Latinoamericano. En línea: <http://www.cialc.unam.mx> Fecha de consulta: 15/02/2015.

oscilantes entre el malestar social y el bienestar que provoca el consumo, son sólo algunos de los efectos nocivos de la implementación neoliberal en Latinoamérica.

Esta perspectiva abrió puertas para construir nuestras nuevas opciones de ciudadanía, que ya no impliquen sólo el reconocimiento y la garantía de la libertad humana, sino también un fuerte compromiso cívico “centrado en la participación activa en el proceso público (las responsabilidades de la ciudadanía) y los aspectos simbólicos y éticos, anclados en inclinaciones subjetivas que confieren un sentido de identidad y pertenencia a una colectividad, un sentido de comunidad”.³⁵⁹ Entonces, en democracia el ciudadano debe cumplir con las normas y tiene libertad para actuar en consecuencia, pero también debe tener cierto grado de solidaridad³⁶⁰ y respeto hacia otro(a)s, y algunas actitudes como deslegitimar la violencia que aporten a la dimensión cívica de la ciudadanía vinculada con el sentimiento de colectividad. Pero el mercado no nos jerarquiza como ciudadanos, pues el mercado escinde otras cuestiones importantes para la ciudadanía. El problema que aparece, entonces, es que el mercado, que no exige virtudes cívicas salvo las de consumidor, no contribuye a lograr calidad en el acceso a otros derechos fundamentales (a los bienes públicos como el agua, la salud, etc.), por ello se va corroyendo la cohesión social, derivando en elevados niveles de individualismo.

El individualismo contemporáneo genera dos caminos posibles: como aspecto destacable, nuevas formas de interacción e inserción social, integración comunitaria y compromiso ciudadano, por ejemplo a partir de organizaciones no gubernamentales o grupos de autoayuda de ciertas minorías; como aspecto objetable, representaciones sociales y culturales del deseo enraizadas en la noción de consumo y vinculadas a lo que se puede -acaso “debe”- adquirir. En tanto pulsión, el deseo es una fuerza incontrolable producida por cierta insatisfacción, es una expresión vital de la condición humana. Ahora bien, todo deseo se inscribe en contextos particulares que forjan ciertas representaciones sociales, culturales, históricas y económicas que dependen de los dispositivos del poder. Señala Esther Díaz:

Con el avance del capitalismo las representaciones del deseo se concentraron en el consumo. [...] Es así como se comenzó a representar el objeto de deseo como ‘lo comprable’, aquello que se puede adquirir. El aumento de la producción arrastró consigo el aumento del consumo. Esto vale para la sociedad en su conjunto a partir de la globalización de la economía de mercado, de los medios masivos de comunicación y de la tecnología digital.³⁶¹

De esta forma podemos comprender la artificiosa necesidad de Víctor por poseer un celular con cámara y poder verse reflejado en la pantalla. La televisión, la tecnología, los medios de comunicación funcionan, en este y en tantos otros casos, como armas seductoras, eróticas, sugestivas. En este sentido, una secuencia clave del filme se desarrolla cuando, en plena persecución, Víctor se detiene frente a un escaparate en el que una filmadora toma diversos planos de su cuerpo y de su rostro, reflejados en diversas pantallas. Por cuestión de un brevísimo lapso de tiempo, entonces, el adolescente cumple su sueño, consume su objeto

359- Jelin Elizabeth, *Construir la democracia...*, Op. Cit., p. 119.

360- La solidaridad no desaparece sino que se autolegitima como una aspiración neoindividualista que se inscribe en un proceso de dignificación y disfrute de colaboración y pertenencia. Esther Díaz denomina la actitud solidaria actual como una “tercera posición” o “tercer sector”, posible por la indiferencia de los Estados sobre las cuestiones sociales y la imposibilidad de respuestas puramente individuales. Cf. Díaz Esther, *Posmodernidad*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009, 4ª edición.

361- Díaz Esther, *La posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009, p. 393.

de deseo. Aun a costa de aparentar estar sujetado por el medio, de posicionarse como un autista de pantalla. Y ello lo regocija.

Cuando de derechos se trata...

Ahora bien, el proceso es más complejo de lo que parece cuando entendemos los conceptos que aparecen alrededor de la ciudadanía, los deberes y derechos. Kymlicka y Norman muestran cómo la ortodoxia de posguerra, fundada en las ideas de Marshall, expresa que la ciudadanía consiste en afirmar que cada quien sea tratado como un miembro pleno de una sociedad de iguales, otorgando a los individuos un cúmulo de derechos de ciudadanía, es decir, derechos civiles, políticos y sociales, y posibilitando su participación y disfrute de la vida en común. A este tipo de ciudadanía se la denomina “pasiva” o “privada”. El tipo ideal de ESTADO para cumplimentar estos requisitos es el Estado de bienestar liberal-democrático que, como vimos, entró en crisis. En parte, tal crisis fue posible por los ataques recibidos desde la Nueva Derecha, argumentando que “el Estado de bienestar ha promovido la pasividad entre los pobres, no ha mejorado sus oportunidades y ha creado una cultura de la dependencia”³⁶², y sosteniendo que el modelo de ciudadanía “pasiva” no presionó para que los sujetos cumplan con ciertas obligaciones comunes, condición fundamental para ser aceptado como miembro de la sociedad. Por eso, según esta postura “dado que el Estado de bienestar desalienta a la gente de todo esfuerzo por llegar a autoabastecerse, se debe cortar la red de seguridad y todo beneficio social restante debe conllevar alguna obligación”.³⁶³ Bajo la premisa de que cada individuo debe ser capaz de “ganarse la vida” y mantenerse a sí mismo, incrementar la confianza propia y la autosuficiencia, el programa neoliberal produjo una enorme miseria social que trajo como consecuencia la expansión de los desclasados, la exacerbación de las desigualdades, la falta de oportunidades reales, la exclusión social y un sinnúmero de personas “des ciudadanizados”. Tal y como aquellos que aparecen en *7 cajas*.

El asunto parece no definirse con simpleza. Porque la Nueva Derecha no pudo evitar las objeciones a su postura ni pudo soslayar la discusión sobre las consecuencias que trajo la disminución del ESTADO. Entonces, ¿cómo asegurar la adquisición de derechos y el cumplimiento de responsabilidades a la ciudadanía de una manera equilibrada? ¿Cuáles son las virtudes necesarias para tal empresa y dónde se aprenden? Las réplicas a estos interrogantes han sido variadas:

1- Una de las respuestas de sectores de izquierda ha sido democratizar el ESTADO de bienestar a partir de pequeñas instituciones de participación responsable en la *cosa pública*.

2- El republicanismo cívico, de tradición moderna, ha puesto el énfasis en el valor de la actividad política y sus debates.

3- Los teóricos de la sociedad civil aseveran que el compromiso con organizaciones voluntarias de la sociedad civil es el requisito necesario para el aprendizaje de las virtudes cívicas del compromiso mutuo.

4- Las teorías de la virtud liberal pusieron el acento en la defensa de los derechos y las instituciones que los garantizan, prescindiendo prácticamente de las responsabilidades, y han visto a la Escuela -con un optimismo casi ingenuo- como el lugar ideal para el aprendizaje de las virtudes cívicas y el razonamiento crítico.

362- Kymlicka Will y Norman Wayne, “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”, en AGORA n° 7: Ciudadanía el debate contemporáneo, Buenos Aires, 1997, p. 10.

363- *Ibíd.*

Los debates contemporáneos sobre la ciudadanía responsable y las políticas públicas están lejos de resolverse. Cada nueva respuesta supone un posible esbozo a una cuestión que, de fondo, parece no tener solución. Lo cierto es que la noción de ciudadanía no implica, únicamente, un conjunto de derechos y responsabilidades, sino que “es también una identidad, -la expresión de la pertenencia a una comunidad política”.³⁶⁴ La identidad sociocultural de los grupos excluidos de la sociedad se capta, entonces, a partir de sus diferencias. Y son esas diferencias, justamente, las que impelen los discursos xenófobos, las prácticas discriminatorias, la violencia (i)legítima, la represión arbitraria y los relatos fatalistas que ven en el/los otro(s) al peligro. El desafío de los ESTADOS actuales es reforzar una democracia que compatibilice la noción de ciudadanía con los derechos, con las responsabilidades y con el respeto por las condiciones y capacidades intrínsecas de cada quien. Para que ni Víctor ni nadie deba depender de algunas cajas para satisfacer sus necesidades. Cómo llevar a la práctica tal empresa seguirá estando, en parte, en mano de cada ciudadano que pueda comprometerse efectivamente con la discusión y el debate, y que pueda reificar en acciones concretas esos ideales. Y el cine, en este caso, puede potenciar la reflexión para que ese proceso esté un poco más a nuestro alcance.

364- *Ibid.*, p. 27.

BIBLIOGRAFÍA

Diccionario de Filosofía Latinoamericano. En línea: <http://www.cialc.unam.mx>

Díaz Esther, *Posmodernidad*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2009, 4ª edición.

Díaz Esther, *La posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*, Buenos Aires. Editorial Biblos, 2009.

Jelin Elizabeth, “La construcción de la ciudadanía entre la solidaridad y la responsabilidad”, en Jelin Elizabeth y Hersberg Eric (comp.), *Construir la democracia, derechos humanos, ciudadanía y sociedad en América Latina*, Venezuela, Editorial Nueva Sociedad, 1996.

Kymlicka Will y Norman Wayne, “El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía”, en *AGORA n° 7: Ciudadanía el debate contemporáneo*, Buenos Aires, 1997.

Méndez J., O’donnell G. y Pinheiro P. *La (in)efectividad de la ley y la exclusión en América Latina*, Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós, 2002.

Conocer el mundo: Las respuestas de George Berkeley a los problemas esbozados por John Locke

Susana Herrero

La relación del sujeto con la realidad es un problema que puede ser pensado desde diferentes perspectivas; una de ellas es la gnoseológica, pues el conocimiento es uno de los modos de entrar en vinculación con el mundo.

Este tema a su vez puede ser abordado desde múltiples aspectos. Puede preguntarse, por ejemplo, por el modo como los sujetos acceden a la realidad, por la construcción del conocimiento y de la ciencia, por la relación entre contenidos mentales y reales y por el fundamento de dicho vínculo. Estas y otras cuestiones son formuladas y respondidas por dos de los autores estudiados en esta disciplina: Locke y Berkeley.

En este trabajo intentaremos presentar las tesis más relevantes que ambos filósofos presentan sobre el problema del conocer. Prestaremos especial atención a los argumentos elaborados a favor del realismo ontológico, esto es, a aquellos razonamientos que afirman la existencia externa del mundo (y la consecuente posibilidad de conocerlo o no).

Dada la amplitud de las reflexiones y los límites de extensión que debe tener este trabajo, seleccionaremos sólo algunos puntos: En la primera parte, presentaremos un panorama general de las ideas del primer autor, John Locke. Comenzaremos por recordar qué es aquello que el filósofo entiende por ideas. A partir de esto se abordará la definición de *conocimiento real*, en donde interviene la noción de correspondencia entre ideas y arquetipos. Dicha noción es fundamental para el sistema, ya que, no sólo sirve para explicar el conocimiento, sino también para afirmar la existencia del mundo exterior.

A pesar de esto, la noción de representación conduce a consecuencias indeseadas, pues en el caso de algunas ideas (ideas de sustancia e ideas abstractas) es difícil saber cómo dicha relación se establece. La oscuridad suscitada en este aspecto no es un problema menor si consideramos que este tipo de ideas constituyen la base de todo conocimiento que hable sobre el mundo.

En la segunda parte del trabajo nos dedicaremos al estudio de las tesis defendidas por George Berkeley respecto de este tema. Lo interesante será ver cómo este autor, a partir de

la defensa del inmaterialismo, evita las dificultades en las que incurre el primer filósofo, sin perder por ello la defensa de la realidad externa.

No hay que pensar por esto que las doctrinas Berkeleyanas no presentan dificultades, pues ningún sistema carece de ellas. Sin embargo, esta propuesta dota de nuevos sentidos a varios de los términos ya utilizados por Locke, y presenta un giro en el fundamento ontológico último del mundo, permitiendo una justificación del conocimiento bastante interesante.

Por último, cerraremos el trabajo presentando algunas flexiones sobre los aportes que propone el segundo de estos autores.

Primera Parte: John Locke

Recordemos que para Locke la noción fundamental es la de “idea”, que es todo contenido de conciencia. Estas tienen su origen en la experiencia, ya sea interna o externa. La primera origina las ideas de reflexión y la segunda las de la sensación³⁶⁵.

En el caso de las ideas de la sensación, su origen es el vínculo sensorial que el hombre establece con el mundo. Los sentidos en contacto con los objetos de la realidad conducen a la mente a tener percepciones diferentes según como los objetos los afectan. Las ideas recibidas son siempre ideas simples, ya sea que lleguen por un sentido o por más de uno³⁶⁶. El entendimiento tiene también la facultad de actuar sobre estas ideas simples mezclándolas, repitiéndolas, recortándolas o abstrayendo sus particularidades para crear otras nuevas que el autor llama ideas complejas³⁶⁷.

Ahora bien, puesto que la mente no tiene ningún otro objeto inmediato que no sean sus propias ideas, es evidente que el conocimiento se ocupa únicamente de ellas: “Me parece, pues, que el conocimiento no es sino la percepción de la conexión y acuerdo, o del desacuerdo y repugnancia entre cualquiera de nuestras ideas. *En eso consiste exclusivamente*” (Locke, 1999, Libro IV. Parágrafo 1. Pág. 523). El entendimiento, entonces, no puede acceder a las cosas, sino sólo a sus propios contenidos mentales y éstos son formados por el trato del hombre con el mundo.

Se distinguen cuatro tipos de acuerdos posibles: identidad o diversidad³⁶⁸; relación³⁶⁹; coexistencia o conexión necesaria³⁷⁰ y el que Locke llama *existencia real*. De este último no dice demasiado, pero parece indicar que se trata de la relación existente entre las ideas y la existencia real y efectiva de las cosas que las originan en el exterior.

365- Hay dos clasificaciones de las ideas. La primera es por su origen: ideas que llegan a nuestra mente por un sentido, por más de un sentido, ideas que se adquieren solamente por reflexión y aquellas que se adquieren por los caminos de la sensación y de la reflexión. Nuestro entendimiento se comporta con ellas de manera puramente pasiva.

Por otro lado está la distinción entre las ideas simples y las que Locke llama complejas, en donde interviene activamente la mente. Por medio de diferentes facultades el entendimiento puede crear nuevas a partir de las simples.

366- Ejemplo del primer caso serían la luz y los colores, y del segundo son espacio, extensión, figura, etc. Pues se adquieren por los ojos y el tacto.

367- Estas pueden reducirse a ideas de modos, de sustancia y de relaciones.

368- De esta manera es como la mente percibe clara e infaliblemente que toda idea está de acuerdo consigo misma (es igual a sí misma) y es diferente de las demás.

369- Este acuerdo consiste en la percepción de la relación entre dos ideas de cualquier clase que sean, sustancias, modos, o cualesquiera otras.

370- La tercera clase de acuerdo o desacuerdo que se encuentran en nuestras ideas, es la coexistencia o la no coexistencia en el mismo sujeto; y esto pertenece particularmente a las sustancias. Por ejemplo, respecto del oro decimos que es fijo; esto es que la fijeza –la potencia de permanecer en el fuego sin consumirse, es una idea que acompaña siempre y que siempre va vinculada a esa especie particular de sustancia que percibimos como amarillo, de fusibilidad, etc.

En la capacidad de recibir tales ideas es en lo que pone el acento Locke para argumentar a favor de la existencia de un mundo con el que es posible entrar en relación. La realidad del mundo es algo *que se infiere*³⁷¹ a partir de la capacidad perceptiva de los sujetos. Un ejemplo para ilustrar esta situación sería el siguiente:³⁷² En este momento, mientras escribo este trabajo, y en virtud de que el papel afecta mis ojos, se produce en mi mente la idea que designamos con el nombre de *blanco*. En tanto tengo esta idea, debo suponer que existe un objeto exterior que la genera, que es su causa. El conocimiento sensible, que es conocimiento de los entes finitos, tiene en este fenómeno su fundamento: “Por todo esto, se añade a las dos anteriores clases de conocimiento (intuitivo y demostrativo), esta otra, el de la existencia de objetos externos particulares, en virtud de esa percepción y esa conciencia que tenemos de la efectiva entrada de las ideas procedentes de ellos” (Locke, 1999, Libro IV. Cap. 2 Parágrafo 14. Pág. 535.).

Locke presenta los siguientes argumentos a favor de esta tesis: Es claro que las percepciones se producen por causas exteriores y que no pueden ser generadas por los sentidos mismos. Esto se ve si consideramos el caso de que quien carece de algún órgano sensitivo, no tiene las ideas que ingresan por él. Tampoco es posible crear las percepciones a voluntad, pues de ser así los ojos de un hombre en la oscuridad produciría colores³⁷³. Es cierto que la memoria puede revivir ideas que se percibieron alguna vez, pero éstas nunca podrán confundirse con las que se imponen desde el exterior y que no son posibles de evadir. Quien considere estas ideas descubrirá con facilidad la diferencia de vivacidad que existe entre unas y otras³⁷⁴. A su vez, muchas veces la percepción efectiva de estas sensaciones se produce con dolor o placer, cosa que no ocurre al recordarlas³⁷⁵.

Por ultimo, en el caso de dudar de la presencia efectiva de los entes, los sentidos se auxilian mutuamente. Quien mira el fuego, si acaso duda de que se trate de una mera fantasía, puede comprobar su existencia haciendo uso de otro de sus sentidos, por ejemplo puede acercar su mano y sentir su calor³⁷⁶.

Estos argumentos son para el autor suficientes para justificar que no se puede dudar de la existencia de una realidad exterior a los sujetos. Si a pesar de ellos, alguien pretende cuestionarlo, directamente esa será una discusión en la que Locke no participará:

...Si a pesar de cuanto he dicho, todavía hay alguien que sea tan escéptico como para desconfiar de sus sentidos y para afirmar que todo cuanto vemos y oímos, sentimos y gustamos (..) no es sino la serie y la engañosa apariencia de un sueño prolongado que carece de toda realidad, (...) le rogaría que considere que, si todo es un sueño, entonces tan sólo está soñando que formula esta cuestión, de manera que poco importa si un hombre en estado de vigilia no la contesta. (Locke, 1999, Libro IV. Cap. 2 Parágrafo 14. Pág. 537).

Esto quiere decir que hipótesis como la del sueño no deben ser ni siquiera consideradas, pues si lo hacemos no tendrían sentido ninguno de los argumentos presentados a favor o en contra de la misma. Si todo no es más que un sueño, los razonamientos y los argumentos son inútiles, ya que no serian nada la verdad y el conocimiento³⁷⁷.

371- Locke John. Op. Cit. Libro IV Cap. 2. Parágrafo 14. Pág.

372- Este ejemplo es el que presenta Locke en su libro, brevemente modificado.

373- Locke John. Op. Cit. Libro IV Cap. 11. Parágrafo 4. Pág. 635.

374- Locke John. Op. Cit. Libro IV Cap. 2. Parágrafo 14. Pág. 535.

375- Locke John. Op. Cit. Libro IV Cap. 11. Parágrafo 6. Pág. 635.

376- Locke John. Op. Cit. Libro IV Cap. 11. Parágrafo 7. Pág. 636.

377- Locke John. Op. Cit. Libro IV Cap. 2. Parágrafo 14. Pág. 535.

Podríamos preguntarnos por qué Locke no problematiza este aspecto, ya que la existencia de un mundo exterior no es un problema menor. Quizás se podría pensar que este límite que el filósofo se pone a sí mismo tiene que ver con la tensión que supone el no contar con argumentos lo suficientemente fuertes como para sostener una tesis como ésta. Podemos encontrar cierto giro pragmático que justifica esta decisión, pues el autor asegura que es una locura esperar una demostración de todo:

De lo anterior podemos ver (...) cuan vano, digo, es esperar obtener una demostración y una certidumbre acerca de aquellas cosas que no son capaces de ello, y rehusar el asentimiento a proposiciones muy racionales y obrar en oposición a verdades muy llanas y claras sólo porque no se pueden ofrecer con tanta evidencia como para vencer no ya la menor razón, sino aun, el menor pretexto de duda. Quien en los negocios ordinarios de la vida no quisiera admitir nada que no estuviera directa y llanamente demostrado, sólo podría estar seguro en este mundo de perecer rápidamente. (Locke, 1999, Libro IV Cap. 11. Parágrafo 10. Pág. 639).

Ahora bien, es preciso retomar la noción de *conocimiento real* y analizarla con más detenimiento. La definición del mismo es entendida como la *conformidad entre las ideas y la realidad de las cosas*³⁷⁸.

¿En que podría consistir tal correspondencia? ¿Cómo puede conocer la mente, puesto que no percibe sino sus propias ideas, si están de acuerdo con las cosas mismas? Esto puede responderse para el filósofo de la siguiente manera. Hay dos clases de ideas de las cuales *puede asegurarse* que se conforman a las cosas: todas las ideas simples y todas las ideas complejas salvo las de sustancia. Nos detendremos en las simples y en las ideas de sustancias, pues estas últimas constituyen un caso especial que trataremos con más detalle³⁷⁹.

Respecto de las primeras, el autor nos dice lo siguiente:

Puesto que la mente no puede forjarlas por sí sola de ninguna manera, tienen que ser necesariamente el producto de las cosas operando sobre la mente de manera natural (...) De donde se sigue que las ideas simples no son ficciones de nuestras facultades, sino productos naturales y regulares de las cosas que están fuera de nosotros, que efectivamente operan sobre nosotros, y que de ese modo llevan consigo toda la conformidad a que están destinadas, o que requiere nuestra condición. Porque nos representan las cosas bajo aquellas apariencias que dichas cosas deben producir en nosotros, y por las cuales estamos en aptitud de distinguir las diversas clases de sustancias particulares, de discernir los estados en que se encuentran y, de ese modo, de aplicarlas para nuestro uso de acuerdo con nuestras necesidades. (Locke, 1999 Libro IV Cap. 11. Parágrafo 10. Pág. 671).

A raíz de esto interpretamos que esta relación entre ideas y arquetipos significa que cada experiencia sensitiva genera una determinada idea simple que la *representa*. Para seguir con el ejemplo citado anteriormente podemos decir que, este cuerpo externo que es la hoja que tengo en mi mano posee determinadas potencias que actúan en mis ojos, en virtud de las cuales se produce la idea que llamo *blancura*. La correspondencia consiste entonces en la relación entre estas potencias y las representaciones que se corresponden con ellas.

378- Locke John. Op. Cit. Libro IV. Cap. 4 Parágrafo 3. pág. 562.

379- Prescindiremos del análisis de las ideas complejas, pues no son significativas a los propósitos de ésta investigación.

En el caso de las ideas de sustancias nos enfrentamos con un nuevo problema. Recordemos que, Locke afirma que estas ideas no son sino reuniones de ideas simples en las que se suponemos la existencia de un soporte desconocido en el cual subsisten. Por ello, su definición coincide con el verdadero sentido de esta palabra, en tanto es “lo que esta debajo” o “lo que soporta”.

Si bien estas ideas son construcciones del entendimiento, sus arquetipos existen fuera de éste, y por lo tanto, pueden diferir de ellos, de manera que el conocimiento puede no llegar a ser un conocimiento real:

Tales son nuestras ideas de sustancia, que, consistiendo en una colección de ideas simples que se supone, han sido tomadas de la naturaleza, pueden, sin embargo, ser diferentes de esos arquetipos, cuando contienen más ideas u otras ideas que las que se encuentren reunidas en las cosas mismas. De aquí resulta que pueden fallar, y, en efecto, frecuentemente fallan en una exacta conformidad respecto de las cosas mismas. (Locke, 1999, Libro IV. Cap. 4 Parágrafo 11. Pág. 567)

Esto es problemático si consideramos que el fundamento último de nuestro conocimiento se haya en estas ideas³⁸⁰.

Hay un vínculo interesante que es preciso mencionar entre ideas de sustancia e ideas abstractas, pues varias de estas ideas abstractas son también ideas de sustancias. Tal es el caso de, por ejemplo, “hombre”, “oro”, o “animal”. Nombres como estos no significan más que clases³⁸¹. Ahora bien, puesto que no está a nuestro alcance un conocimiento sustancial, tales clasificaciones no se asientan en la constitución real de las cosas (esencia real) sino por el contrario, solamente en aquellas experiencias que tenemos y que permiten identificarlas.

Son solamente estas cualidades sensibles lo que se pueden conocer de manera propiamente dicha, y es por eso que Locke termina identificando esencia—llamada por él “esencia nominal”— e idea abstracta, pues ser de una determinada especie (tener la esencia de tal especie) y tener derecho al nombre de esa especie es la misma cosa³⁸². Por lo dicho, se presenta nuevamente un problema pues, la esencia de una clase natural es una idea abstracta, y siendo ésta una construcción mental³⁸³ es difícil entender qué grado de compromiso ontológico se les puede exigir. Si además, consideramos que la universalidad no pertenece a la naturaleza sino solamente a al entendimiento³⁸⁴, no tenemos tampoco en este caso un conocimiento real en el sentido Lockeano, pues no es posible pretender una conformidad entre éstas ideas y las cosas mismas.

Luego de este recorrido cabe preguntar qué ocurre entonces con el conocimiento y si es posible o no. Locke no es indiferente a los problemas que traen como consecuencia sus tesis, e intenta salvar la objetividad de las ideas abstractas y las de sustancias sugiriendo que

380- Locke John. Op. Cit. Libro IV. Cap. 3 Parágrafo 22. Pág. 553

381- Locke John. Op. Cit. Libro III. Cap. 6 Parágrafo 1. Pág. 430.

382- Propongo el siguiente ejemplo para ilustrar esta relación. Pensemos en la clase “mamífero”, que es una clase, y por lo tanto, en este contexto, una idea abstracta. Para formarla no buscamos según Locke una esencia real compartida (porque nos es imposible llegar a ella) sino solamente los elementos comunes que comparten varios animales particulares que decimos que son mamíferos (ejemplo: son vivíparos, tienen el cuerpo cubierto de pelos, son de sangre caliente, etc.) Ser de esa clase significa compartir estas características, y en tanto esto sucede, se tiene derecho a recibir el nombre de la clase.

383- Las ideas abstractas son elaboraciones del entendimiento mediante la abstracción, operación del entendimiento que nos permite considerar lo común a varias ideas particulares, y suprimir toda circunstancia que pueda determinarlas

384- Locke John. Op. Cit. Libro III. Cap. 3 Parágrafo 11. Pág. 403.

su elaboración tiene cierto fundamento en la naturaleza. En el caso de las primeras dice lo siguiente:

...Cuando la mente forma sus ideas complejas de las sustancias, tan sólo sigue a la naturaleza y no junta a ningunas (...) que se suponga que no tengan una unión en la naturaleza. Nadie junta el valido de una oveja con la forma de un caballo, ni el color del plomo con el peso y la fijeza del oro (...) a no ser que tenga la intención de llenarse la cabeza con quimeras, y sus conversaciones con palabras ininteligibles. Los hombres observando ciertas cualidades que siempre existen unidas, han copiado en eso a la naturaleza, y de unas ideas así reunidas han formado sus ideas complejas de sustancias. Porque, si es cierto que los hombres pueden formar las ideas complejas que les vengan en gana, y pueden darles los nombres que se les antojen, sin embargo, si quieren darse a entender al hablar de cosas que realmente existen, tienen, en algún grado, que conformar sus ideas a las cosas de que pretenden hablar. (Locke, 1999, Libro III. Cap. 6 Parágrafo 28. Pág. 448).

En el caso de las ideas generales Locke nos dice que, si bien la universalidad es algo que pertenece sólo a las ideas y a las palabras que las expresan, el entendimiento crea estas ideas motivado por la similitud de los entes en la naturaleza. Es la mente la que observa tal semejanza entre lo particular y se sirve de ella para formar las ideas abstractas³⁸⁵.

Segunda Parte: George Berkeley

Para comenzar esta sección es necesario decir que, para Berkeley, todo lo que se puede conocer son ideas y espíritus³⁸⁶. Las primeras pueden ser de tres tipos³⁸⁷: ideas impresas en los sentidos; percibidas mediante atención a las pasiones y las operaciones mentales y, finalmente, ideas formadas con ayuda de la imaginación y la memoria, por composición y división³⁸⁸. Las mismas se caracterizan³⁸⁹ por ser inertes, pasivas, y dependientes³⁹⁰.

El caso de las percepciones sensibles es el más desarrollado. La vinculación del sujeto con la realidad ocurre de la siguiente manera:

La vista me da idea de la luz, del color en sus diferentes grados, variaciones y matices. Mediante el tacto percibo, por ejemplo, lo blando y lo duro, el calor y el frío, el movimiento y la resistencia (...) el olfato me depara olores; el paladar sabores; y el oído lleva a la mente los sonidos con sus variados tonos y combinaciones³⁹¹”

Berkeley explica que, cuando varias de estas ideas se presentan juntas, se las significa con un nombre y se las considera una cosa. De esta manera se llama, por ejemplo, “manzana” a un cúmulo de sensaciones que van siempre juntas: un determinado gusto, color, olor, cierta consistencia, y figura; y lo mismo ocurre con todos los otros conjuntos de ideas que constituyen las piedras, los árboles, los libros y las demás cosas sensibles. (Berkeley, 1982, Parágrafo 1. Pág. 41)

385- Locke John. Op. Cit. Libro III. Cap. 13 Parágrafo 12. Pág. 405.

386- Berkeley, George: Principios del conocimiento humano. Buenos Aires: Aguilar Argentina S.A. 1982. Parágrafo 86. Pág. 76.

387- Berkeley, George. Op. Cit. Parágrafo 1. Pág. 41.

388- Encontramos en esta tripartición de las ideas semejanza con la distinción de Locke. Las dos primeras, podrían corresponder a las que éste autor llama ideas simples de la sensación y de la reflexión, mientras que las últimas, a las ideas complejas, en las que interviene para su creación, el entendimiento.

389- Berkeley, George. Op. Cit. Parágrafo 89. Pág. 78.

390- Son dependientes en tanto subsisten no por sí mismas, sino como sostenidas y existentes en sustancias espirituales.

391

Además de estos objetos del conocimiento, existe algo que los conoce y percibe, y que ejecuta diversas operaciones sobre ellos (querer, imaginar, recordar). Este ser activo recibe el nombre de alma, mente, espíritu o yo. Con estas palabras no se denota ninguna idea sino algo que es diferente de ellas, dentro de lo cual existen, o lo que es lo mismo, algo por lo cual son percibidas, pues *la existencia de una idea consiste simplemente en ser percibida*.

¿Qué quiere decir esta última afirmación? En primer lugar, que las ideas no pueden subsistir más que en una mente que las perciba: “Que ni nuestros pensamientos, ni las pasiones, ni las ideas formadas por la imaginación pueden existir *sin* la mente es lo que *todos admiten*. Y a mi parecer, no es menos evidente que las varias sensaciones o ideas impresas, por complejas y múltiples que sean las combinaciones que se presenten (...) no pueden tener existencia si no es *en* una mente que las perciba” (Berkeley, Parágrafo 3. Pág. 42.).

En segundo lugar, esta tesis también implica la idea de que objeto y percepción coinciden, en el sentido de que el objeto *es* lo percibido:

Estimo que puede obtenerse un conocimiento intuitivo de esto por cualquiera que observe *lo que significa el término existir* cuando se aplica a las cosas sensibles. Así por ejemplo, esta mesa en que escribo, digo que existe, esto es, que la veo y la siento; y si yo estuviera fuera de mi estudio, diría también que ella existía, significando con ello que, si yo estuviera en mi estudio, podría percibirla de nuevo, o que otra mente que estuviera allí presente la podría percibir *realmente*. (Berkeley, 1982. Parágrafo 3. Pág. 42.)

A primera vista podríamos pensar que un autor como Locke estaría de acuerdo con estas opiniones pues entiende a las ideas del mismo modo: como subjetivas, particulares y no subsistentes por sí mismas. Su origen es también la interacción del hombre con el mundo, en donde los sentidos conducen a la mente a tener percepciones diferentes según como los objetos los afectan³⁹². Sin embargo, hacer esta interpretación sería incorrecto. Es necesario comprender la sentencia de Berkeley con la fuerza y novedad propia que conlleva a una radical distinción con el anterior filósofo.

La diferencia entre ambos radica en que para Locke, además de las percepciones sensibles particulares que obtenemos del trato con los objetos, existe algo más allá, un sustrato en el que tales accidentes subsisten. El problema es que tal contenedor es algo incognoscible:³⁹³ “...Todas las ideas que tenemos acerca de las distintas y particulares clases de sustancias no son sino diversas combinaciones de ideas simples, que coexisten en una causa de unión, la cual, aunque desconocida, hace que el todo subsista por sí mismo” (Locke, 1999, Libro II, Cap. 23, Parágrafo 6, Pág. 278.). Así, por ejemplo, quien piensa en la idea de “oro” forja en su mente una combinación de aquellas ideas simples que ha observado que existen comúnmente juntas, como ser: el color amarillo, cierto brillo, la solidez, etc. Se supone que tales ideas tienen algo como fundamento, pero éste es desconocido³⁹⁴.

Esta idea no es aceptada por Berkeley. Por el contrario nuestro filósofo considera que los objetos sensibles no son otra cosa más que estas cualidades o combinaciones de cualidades percibidas³⁹⁵. El oro así como cualquier otro objeto de la naturaleza que quisiéramos considerar *es* este conjunto de sensaciones descriptas –cierta solidez, color,

392- Las ideas recibidas son siempre ideas simples, ya sea que lleguen por un sentido o por más de uno.

393-Su definición coincide con el verdadero sentido de esta palabra, en tanto es “lo que esta debajo” o “lo que soporta”.

394- Locke, John. Ibidem. Libro III. Cap. 23 Parágrafo 1. Pág. 276

395- Berkeley, George. Tres diálogos entre Hylas y Filonus. Buenos Aires: Aguilar Argentina S.A. 1982. Primer diálogo. Pág. 114

brillantez, dureza, etc. – que percibe quien entra en contacto con él. Siendo todas las cosas de este modo, si tales impresiones fueran eliminadas, no quedaría más que la nada³⁹⁶.

A partir de estas tesis es como Berkeley nos va adentrando en lo que será la crítica a la idea de sustancia y la defensa del inmaterialismo. Abordaremos paso a paso esta cuestión pues es donde se marca una radical distinción con el primer filósofo. Por el momento vale decir que para nuestro autor esta tesis tal y como ha sido defendida, ha conducido a numerosos problemas e incluso al escepticismo. Según su opinión, las oscuridades aun presentes en el ámbito del conocimiento no tienen tanto que ver con las debilidades del entendimiento sino, con el hecho de que se insiste en mantener ciertos principios falsos³⁹⁷, entre los cuales, la existencia de la materia ocupa un lugar clave.

Antes de abordar la crítica es necesario hacer la siguiente aclaración: Nuestro filósofo afirma que no va a cuestionar el significado vulgar de este término -entendido como una combinación o reunión de cualidades sensibles³⁹⁸- sino su sentido filosófico. Este último va a ser identificado de modo diferente en los textos³⁹⁹, pero nosotros nos atenderemos a las críticas realizadas a la idea de materia entendida como sustentáculo de accidentes o cualidades, pues es el sentido que venimos trabajando.

La primera pregunta que Berkeley se hace es cómo hay que entender esta relación entre materia y accidentes: “Yo querría que se me explicase lo que significa este *apoyarse* la extensión en la materia (...) Es indudable que no los *sostiene* de la misma manera que los pilares sostienen el edificio: pues entonces ¿En qué sentido los sustenta?” (Berkeley, 1982. Parágrafo 16. Pág. 47.). Que la materia sea concebida como soporte de los accidentes es algo que no puede ser entendido dentro del alcance común de las palabras⁴⁰⁰. Es claro que la expresión no puede comprenderse en sentido literal, pero los filósofos tampoco han dado una buena explicación de cómo debe ser interpretada esta definición⁴⁰¹.

Ahora bien, aún si se pasara por alto esta dificultad y se postulara la existencia de sustancias fuera de la mente, ¿Cómo podrían éstas conocerse? ¿Por vía de los sentidos o de la Razón? Si se afirma la primera posibilidad, la materia no sería entonces más que una idea o, en realidad, un cúmulo de ideas; lo que corroboraría las tesis de Berkeley y acercaría la definición de la misma al sentido vulgar. Si por el contrario se afirma que la materia se conoce racionalmente, entonces ésta debe ser inferida de las percepciones recibidas por los sentidos⁴⁰², como afirmaba Locke.

Berkeley se distancia totalmente de estas tesis. Si bien adhiere a la opinión según la cual existe una clara diferencia entre las ideas de la sensación y de la reflexión⁴⁰³, esto no prueba que su origen sean los cuerpos exteriores:

Más no se comprende cual pueda ser el fundamento para admitir la existencia extramental de los cuerpos, a partir de nuestras percepciones sensitivas, sin haber

396- Berkeley, George. Tres diálogos entre Hylas y Filonous. Buenos Aires: Aguilar Argentina S.A. 1982. Primer dialogo Pág. 114

397- Berkeley, George. Op. Cit. Introduccion. Pág. 24.

398- Berkeley, George. Op. Cit. Parágrafo 37. Pág. 56.

399- Algunos de ellos son: Materia entendida como extensión, como entidad o ser en general o como ocasión.

400- Berkeley, George. *Ibidem.*. Parágrafo 17. Pág. 48.

401- En el segundo de los Tres diálogos entre Hylas y Filonous, se ve este problema. Hylas termina identificando la noción de materia con varios sentidos (sustrato, causa, instrumento, ocasión, entidad,) sin poder dar una definición sólida, que soporte las críticas de Filonous.

402- Berkeley, George. *Ibidem.* Parágrafo 18. Pág. 48.

403- Berkeley, George. Principios del conocimiento humano. Ediciones Orbis S.A. Parágrafo 29. Pág. 53.

ninguna conexión necesaria entre ellas y nuestras ideas, lo que ni aun los mismos defensores de la materia pretenden establecer. Lo que sí es permitido afirmar, (...) es que podemos ser afectados por las ideas que actualmente poseemos, aun sin la existencia de cuerpos que se les asemejen: Tal ocurre en los ensueños, vesanias y casos parecidos...”. (Berkeley, 1982, Parágrafo 18. Pág. 48).

Admitiendo que es posible tener ideas sin estar en contacto con objetos de la naturaleza, queda cuestionada la tesis de que el origen de las mismas sea necesariamente la experiencia. Como consecuencia de esto se desmorona la única conexión propuesta por Locke entre ambos correlatos, el ideal y el real; y queda invalidada la inferencia del segundo a partir del primero.

Además de esto, ¿Cómo podrían las ideas copiar o representar los objetos externos en el caso de que éstos existiesen como pretende Locke? La tesis de la representación es cuestionada en este contexto pues, siendo las ideas carentes de actividad no pueden realizar una acción tal como la de representar algo nuevo: “Con un poco de atención descubriremos que el propio ser de la idea implica inactividad, inercia, pasividad: de manera que es imposible que una idea haga cosa alguna, o hablado con más propiedad, que sea causa de ningún ser; ni tampoco puede constituir la semblanza o copia de ningún ser activo”. (Berkeley, 1982, Parágrafo 25. Pág. 51).

La conclusión de todo esto es que la existencia externa de los cuerpos fuera de la mente o sin ser percibidos no puede ser conocida ni por los sentidos ni por la razón, y cuando se intenta concebir una sustancia de estas características, se cae en una ilusión:

Quando nos esforzamos por concebir la existencia de los cuerpos externos, no hacemos otra cosa sino contemplar nuestras propias ideas; acto en el que nuestra mente, no mirándose a sí misma, viene a quedar ilusoriamente engañada dando por sentado que puede concebir y que de hecho concibe los cuerpos con existencia independiente del pensamiento, a pesar de que en ese mismo hecho los aprehende existentes sólo en sí misma. (Berkeley, 1982. Parágrafo 23. Pág. 50).

Mientras se mantenga la suposición de la doble existencia de las cosas sensibles, una inteligible y otra real pretermental, se pretenderá que -para que el conocimiento sea real- las ideas se conformen a las cosas. Ahora bien, puesto que nunca se obtendrá conocimiento de tal correspondencia, no cabe otra posición más que el escepticismo.

Luego de este recorrido, podríamos preguntarnos lo siguiente: una vez negada la existencia de la materia como sustrato subyacente, ¿Cómo es posible defender el realismo externo? Para defender esta tesis es necesario investigar cual es para el origen de las ideas para Berkeley.

Basándose en la diferencia entre ideas sensible y no sensibles, el filósofo postula que el origen de las primeras es Dios:

Guiado por la luz de la razón y contemplando la uniformidad y constancia en el modo de producirse nuestras sensaciones, podemos colegir la sabiduría y bondad de aquél Supremo Espíritu que las provoca en nuestras mentes. Y de aquí no saco otra conclusión sino que la existencia de un espíritu infinitamente bueno, sabio y poderoso es más que suficiente para explicar todos los fenómenos naturales. (Berkeley, 1982. Parágrafo 72. Pág. 70).

La independencia de las ideas de la sensibilidad respecto de la voluntad de quien las posee, su fuerza, viveza y cohesión, así como la sucesión ordenada en que se producen, muestra su conexión con la sabiduría de su autor⁴⁰⁴. En tanto las ideas de la sensibilidad poseen este origen divino, son llamadas por el autor *cosas reales* y se distinguen por lo tanto de las ideas propias de la imaginación, que se llaman simplemente ideas o imágenes⁴⁰⁵.

La realidad del mundo, así como la información que de él brindan los sentidos, no son nunca puestos en duda. Como ya lo explicamos en la primera parte del trabajo, los objetos de la naturaleza son aquellos que vemos, sentimos, gustamos, etc. y detrás de esto no hay nada más. No sólo no puede demostrarse sino que no hay razones que justifiquen la creencia en una sustancia material subyacente. Admitiendo estos argumentos y también aquellos que establecen la distinción entre ideas de la sensación (cosas reales) e ideas no sensibles, se entiende por qué Berkeley sigue siendo un realista:

El que imaginara que nuestra tesis rebata la existencia y la realidad de las cosas, demostraría estar muy lejos de entender lo que he expuesto en los términos mas claros y sencillos (...) resumamos lo ya dicho, hay sustancias espirituales (...) que, si quieren, pueden despertar en sí mismas la idea que les plazca; pero estas son ideas pálidas, débiles e inestables con relación a aquellas que percibimos por los sentidos, los cuales, siendo impresas en estos (...) manifiestan ser efecto de una mente superior (...). Por eso las ideas que provienen de los sentidos llevan en sí mismas mayor contenido de realidad que las demás (...) no son ficciones de la mente que las percibe (...) En este sentido, el Sol que vemos de día es el Sol real, y el que de noche imaginamos es la idea del primero. Entendida así la *realidad*, es evidente que el vegetal o la estrella o el mineral, y en general, cualquiera de los seres del mundo es tan *real* dentro de nuestro sistema como pueda serlo en otros... (Berkeley, 1982, Parágrafo 34. Pág. 55).

Lo percibido es lo real, y por debajo de esta sensación no hay nada más, no hay una sustancia o materia subyacente. Al ser Dios mismo quien pone las ideas de la sensación en los percipientes, se cuenta con la garantía de que éstas no son creadas a voluntad por los individuos.

Esta es la razón por la cual no sería correcto pensar que las tesis del filósofo conducen a un solipsismo subjetivista en el que sólo sería posible conocer las propias ideas, pues Dios es lo que garantiza que las ideas de la realidad sean idénticas, objetivas y reales en cada uno de los seres que perciben. Las ideas de la sensibilidad son por esto “*externas e independientes*” en cierto sentido: *externas* en lo que respecta a su origen, pues no son engendradas desde dentro de la mente de los sujetos, sino impresas por un espíritu distinto de este; e *independientes* de la mente en tanto pueden existir en otro espíritu, en otro percipiente. De este modo, al cerrar los ojos por ejemplo, pueden seguir existiendo las cosas que vemos, pero existirán en otra mente o espíritu⁴⁰⁶.

El mundo percibido es el mismo mundo para todos los sujetos, con independencia de las voluntades de cada uno, y lo que se conoce por los sentidos es la realidad en sí misma, ya que, siendo Dios quien pone estas ideas, no sería propio de su condición infundar nociones erróneas o equivocadas. La evidencia de los sentidos es algo de lo que no se puede dudar, y es la base inmovible del conocimiento⁴⁰⁷.

404- Berkeley, George. Op. Cit . Parágrafo 29. Pág. 53.

405- Berkeley, George. Op. Cit. Parágrafo 33. Pág. 54.

406- Berkeley, George. Op. Cit Parágrafo 90. Pág. 78.

407- Berkeley, George. Op. Cit Parágrafo 40. Pág. 57.

Conclusión:

Luego de este recorrido consideramos que cabe hacer algunas observaciones positivas respecto de las tesis de Berkeley. En primer lugar consideramos que esta ontología dicotómica⁴⁰⁸ presentada por el autor, así como la postulación de un Espíritu Absoluto como el origen de las ideas sensibles, no sólo permiten afirmar el realismo ontológico sino también el gnoseológico, resolviendo ciertos inconvenientes que, como en el caso de Locke, parecen inasequibles. Algunos de ellos son los siguientes: el problema que supone la exigencia de dar una prueba de la existencia del mundo exterior al considerar la materia como el origen de las percepciones sensibles; cómo considerar el conocimiento (en tanto este supone la vinculación de dos correlatos tan heterogéneos como las ideas y la realidad externa); y, por último, la superación del solipsismo, a pesar de que lo único conocido son las ideas particulares.

En segundo lugar, quisiéramos destacar cómo, a nuestro criterio, las tesis del autor terminan posicionándolo como uno de los más fuertes defensores del empirismo y del sentido común, en tanto la realidad del mundo *es* aquello que es percibido, y nada más que eso. La existencia del mundo se confirma con cada una de las percepciones sensibles recibidas, con cada una de las experiencias. Se acerca a sentido común pues, como el mismo Berkeley afirma, si preguntáramos a cualquier persona qué es el mundo o qué es este o aquel objeto natural (esta mesa, la montaña, una manzana, etc.) la primera respuesta intuitiva sería que son un cierto cúmulo de percepciones: “Pregunta al jardinero por qué cree que existe este cerezo que hay en el jardín y te dirá que porque lo ve y lo toca; en una palabra, porque lo percibe mediante sus sentidos. Pregúntale por qué cree que no hay allí un naranjo y te dirá que porque no lo percibe. Llama ser real a lo que percibe por los sentidos y dice que *es o existe*; pero que lo que no es perceptible dice que no tiene realidad⁴⁰⁹”.

Ahora bien, podríamos mencionar también dos dificultades que hayamos a estas doctrinas, con la intención de seguir pensando estos problemas. En primer lugar, y aunque podría ser considerada una crítica anacrónica, resulta problemático que Dios ocupe el lugar de fundamento último del sistema. En este sentido, da la impresión de que lo que Berkeley realiza es una inversión de los términos: En lugar de la materia coloca a este Espíritu absoluto y activo, garante y causante de todas las percepciones de los individuos. ¿No cabría hacer las mismas críticas que el filósofo realiza a la materia? ¿El fundamento en última instancia no sería algo eternamente incognoscible e inabarcable por el pensamiento y el lenguaje?

Siendo a su vez posible el conocimiento de la realidad en sí misma, en tanto es Dios quien pone las ideas reales y por lo tanto *correctas* de la naturaleza en los seres percipientes ¿No se transforma el mundo en algo demasiado ajustado a las capacidades cognitivas del hombre? ¿No termina siendo su idea de la realidad demasiado antropomórfica?

Estas y otras cuestiones pueden surgir de la lectura de los libros citados, sin embargo, no dejaremos de reconocer la agudeza de los razonamientos de este filósofo que, defendiendo algunas concepciones propias del sentido común y otras compartidas por otros pensadores, reflexiona hasta las últimas consecuencias, manteniéndose fiel a sus principios y tratando de no caer en el escepticismo:

408- De ideas y espíritus.

409- Berkeley, George: Tres diálogos entre Hylas y Filonus. Buenos Aires: Aguilar Argentina S.A. 1982. Tercer diálogo. Pág. 165.

Mira Hilas el agua de esa fuente, cómo es impulsada en una redonda columna, hasta cierta altura; y al llegar a ella se rompe y caen en la fuente de dónde surgió; su ascensión, como su descenso, se originan por la misma ley uniforme o principio de la *gravedad*. De eso modo, precisamente, los mismos principios que ha primera vista conducen al escepticismo, si se los sigue hasta un cierto punto, llevan otra vez al hombre al sentido común. (Berkeley, 1982, Tercer diálogo. Pág. 187).

BIBLIOGRAFÍA:

- Berkeley, George: *Principios del conocimiento humano*. Buenos Aires: Aguilar Argentina S.A. 1982.
- Berkeley, George: *Tratado sobre os princípios do conhecimento humano*. Os Pensadores (XXIII). Abril Cultural. Sao Paulo. 1973.
- Berkeley, George: *Tres diálogos entre Hilas y Filonus*. Buenos Aires: Aguilar Argentina S.A. 1982
- Locke, John: *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica. Segunda Ed. 1999.
- Locke John: *Ensaio acerca do entendimento humano*. Os Pensadores (XVIII). Abril Cultural. Sao Paulo. 1973.

¿Qué es eso de pragmatismo? Una aproximación Peirceana

Catalina Hynes

UNT

Introducción

Pragmatismo se dice de muchas formas. Si hemos de hacer caso a Charles S. Peirce y a William James, encontramos pragmatismo a lo largo y a lo ancho de la historia de la filosofía. ¿Qué es, pues, el “pragmatismo”? Personalmente me he esforzado en encontrar alguna respuesta a esta pregunta a partir de las discordancias que encontraba entre la lectura de los textos de James y lo que los manuales de gnoseología decían sobre él. Luego, al conocer a Peirce, su envergadura como filósofo me llevó a examinar más detenidamente esta cuestión en su pensamiento. Adelantándome un poco a lo que desarrollaré en este trabajo, digamos que para Peirce el pragmatismo es un teorema de su lógica semiótica, un método para encontrar el interpretante final, o lógico, de los signos. Si las cosas son tales como Peirce afirma, no es descabellado entonces encontrar pragmatismo toda vez que un filósofo se haya dedicado a la tarea de interpretar cualquier noción desde sus repercusiones para la vida humana.

1- El pragmatismo temprano de Peirce

a) Las primeras reflexiones filosóficas de Peirce

Charles Sanders Peirce (1839-1914) es el fundador tanto de la semiótica moderna como del pragmatismo. Buena parte de su reflexión filosófica surgió en contrapunto reflexivo con la filosofía de la Edad Moderna, comenzando por el gran Kant, pasando por Berkeley y dirigiendo finalmente sus dardos contra Descartes, el padre de la Modernidad. Si el pragmatismo peirceano es hoy tan ampliamente considerado una filosofía para el Siglo XXI se debe, en mi opinión, a que proporciona salidas para muchos de los callejones en los que nos encerró la filosofía moderna. Cambiando el planteo desde su raíz, ahora diríamos cambiando el “paradigma”, su pensamiento ofrece —aún hoy— una novedad de la que muchos no han logrado percatarse.

Peirce fue lo que hoy llamaríamos un niño prodigio. A los ocho años tenía un laboratorio de química de última generación, a los once había escrito ya una historia de la química y a los doce conoció la lógica y se enamoró de ella. A los dieciséis leyó la *Crítica de la Razón Pura* y llegó a aprendérsela casi de memoria. Científico creativo en muchas áreas (de las matemáticas a la geodesia pasando por la astronomía, la psicología y muchas más), historiador de la ciencia, lógico y filósofo, Peirce nos sorprende por su extraordinario genio a medida que nos internamos en sus escritos. Pero permítanme abreviar esa historia para situarme directamente en los años posteriores a su brillante egreso de la *Lawrence Scientific School* de Harvard.

El año 1867 fue clave en la vida personal e intelectual del joven Peirce. Está jalonado por su ingreso a la *American Academy of Arts and Science*, ante la cual presenta un total de cinco ensayos⁴¹⁰. El tercero de ellos es el célebre “*On a New List of Categories*”, presentado el 14 de mayo y del cual dijo en 1905 que era su “única contribución a la filosofía”. En ese trabajo señero fructifica una década de reflexión en torno a la *Crítica de la Razón Pura* de Kant: desde 1860 Peirce pensaba acerca de la necesidad de integrar las categorías kantianas en un sistema más amplio de concepciones. Peirce abrazó tempranamente el ideal kantiano de filosofía arquitectónica e hizo de la construcción de un sistema filosófico lógicamente riguroso la “obra de su vida”⁴¹¹, aunque pronto advirtió que la lógica necesaria aquí debía ser otra que la de Kant⁴¹². A pesar de estas reservas, su trabajo se desarrolló con la convicción de que “el proyecto kantiano de derivar un sistema de categorías a partir de una investigación de la estructura del juicio y la argumentación era de importancia fundamental”⁴¹³. Peirce había partido de la aceptación de la tabla de doce categorías kantianas como “bajada del Sinaí” pero a medida que se iba decepcionando de la lógica de Kant, fraguó una reducción de las categorías de Kant a conceptos más simples y generales; en esta reducción, como en un río, convergían asimismo importantes corrientes filosóficas: desde Aristóteles a Hegel, pasando por Leibniz, Schiller y —muy especialmente— por la navaja de Ockham.

La oposición peirceana a las enseñanzas de Descartes podrían muy bien denominarse el “espíritu del pragmatismo”. No podemos simplemente retornar al escolasticismo, que Peirce tiene en alta consideración, porque entre él y nosotros media la revolución científica del siglo XVI y la revolución lógica del siglo XIX (que De Morgan, Schröder, Frege y el propio Peirce están protagonizando) pero podemos rescatar algo de su espíritu; de ahí que el fundador del pragmatismo se autotitule más tarde como un “aristotélico del ala escolástica” (CP 5:472, 1907). Dicha oposición es como sigue:

1. “No podemos empezar con una duda completa”. El punto de partida de la filosofía son los prejuicios que de hecho tenemos, las creencias que habitualmente no ponemos en duda. En el transcurso efectivo de nuestras investigaciones surgen, a pesar nuestro, dudas reales, razones positivas para dudar, que no podemos eludir. La duda radical, en cambio, es

410- Fueron publicados en *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* 7 (1868) y se los conoce como la Serie PAAAS. Tres de esos ensayos son acerca de lógica formal.

411- Cf. Parker, K. A., *The Continuity of Peirce’s Thought*, Vanderbilt University Press, Nashville and London, 1998, p. xi.

412- Su padre, Benjamín Peirce, había guiado buena parte de sus lecturas kantianas señalando a menudo los errores de argumentación que la *Crítica* contenía; más tarde los estudios sobre lógica medieval que Charles emprendió por cuenta propia, abrevando en las fuentes originales, llegaron a convencerlo acerca de la pobreza de la lógica de Kant. Llegó a decir que el examen kantiano de la tabla de los juicios era “precipitado, superficial, trivial y hasta insignificante” y que mostraba “una asombrosa ignorancia de la lógica tradicional” (CP, 1.560). Si Kant debía ser corregido, su trabajo, en cambio, tenía que ser continuado a partir de allí.

413- Hookway, C., Peirce, Routledge & Kegan Paul, London and NY, 1992, p. 83.

—para la investigación genuina— un preámbulo innecesario. “No pretendamos dudar en la filosofía de aquello que no dudamos en nuestros corazones”. (EP 1:29, 1868)⁴¹⁴

2. La certeza individual (“todo aquello de lo que estoy claramente convencido es verdad”) cuenta muy poco en las ciencias. Lo que realmente ocurre en las ciencias es que una teoría se considera a prueba hasta que ningún miembro de la comunidad la pone ya en duda. El acuerdo comunitario es una meta más confiable que aquella de la certeza:

Individualmente no podemos confiar razonablemente en alcanzar la filosofía última a la que aspiramos, sólo la podemos buscar, por tanto, por la *comunidad*⁴¹⁵ de los filósofos. De ahí que si mentes disciplinadas y sinceras examinan cuidadosamente una teoría y rehúsan aceptarla, esto debería crear dudas en la mente del autor de dicha teoría. (EP 1:29, 1868)

3. La filosofía debe imitar los métodos exitosos de la ciencia. El razonamiento, tanto en filosofía como en ciencias, debe ser múltiple y variado, partiendo de premisas que sean “tangibles”, esto es, susceptibles de ser sometidas a un cuidadoso escrutinio. Peirce reemplaza aquí la imagen cartesiana de la cadena deductiva por “un cable cuyas fibras pueden ser lo finas que se quiera, con tal de que sean suficientemente numerosas y estén íntimamente conexas”. (EP 1:29, 1868)

No podemos aceptar que un hecho sea absolutamente inexplicable y detener allí la investigación. El conocimiento humano siempre es mediado por signos, histórico, pasible de investigación sin término.

Dejar de lado la autoconsciencia como fundamento del conocimiento implica para Peirce que “tenemos que... reducir todas las formas de acción mental a un tipo general” (EP 1:30, 1868). Ese tipo general tiene que ser un proceso de cognición cuyas leyes sean lo mejor conocidas posible y que responda con mayor fidelidad a los hechos externos. Peirce encuentra que este proceso no es otro que el de la inferencia válida. Así, tanto la percepción, como la atención, la memoria y la comprensión son analizadas como inferencias⁴¹⁶, es decir que, “tenemos que reducir, en la medida en que podamos, toda acción mental a la fórmula de un razonamiento válido sin ningún otro supuesto que el de que la mente razona” (EP 1:30, 1868). Hay aquí una clara intención por parte de Peirce de cambiar la unidad de análisis⁴¹⁷ en lo que a la acción mental se refiere⁴¹⁸. Este paso de la intuición (individual) a la inferencia (objetiva y “social”) es un paso decisivo que Peirce da cuidadosamente: se trata de una

414- Una parte importante del anti cartesianismo peirceano, según Delaney, es la idea de que “nuestro filosofar debería ser continuo con nuestros modos de sentido común de enfrentar el mundo que nos rodea”. Cf. Delaney, C. F., “The Journal of Speculative Philosophy Papers”, en C. S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition*, Vol. 1, 1982, p. xl.

415- La noción de comunidad es central en Peirce. Aquí irrumpe en minúsculas como comunidad de los filósofos y claramente contrapuesta al yo del filósofo individual. Pronto la veremos aparecer con mayúsculas.

416- El trabajo experimental de Wilhelm Wundt convenció a Peirce de esta idea. Su interés por la obra de Wundt llegó al punto de llevarlo a solicitar (y obtener) el permiso del psicólogo alemán para traducir sus *Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele* (Conferencias sobre el comportamiento animal y humano, 1863). Traducción que, lamentablemente, Peirce nunca completó.

417- Delaney afirma acertadamente que: “Centrándose en nuestro sistema público de signos, esto es, el lenguaje, como la manifestación externa paradigmática de la actividad mental, Peirce procede a construir una explicación de la actividad mental en términos de “discurso interior”. Más aún, él desarrolla una forma holística de esta tradición en la cual la unidad mental básica no es el concepto (la palabra mental) o en juicio (el enunciado mental) sino el proceso de razonar mismo (el silogismo mental)”. Cf. Delaney, C. F., “The Journal of Speculative Philosophy Papers”, p. xli.

418- Afirma, por ejemplo, que las emociones son predicados.

concepción lógica de la mente y una concepción social de la lógica que permite restaurar la confianza en la inducción y, en suma, en las capacidades del hombre para alcanzar cognitivamente lo real.

4. No podemos pensar sin signos. Para Peirce no hay ninguna prueba de que poseamos alguna clase de pensamiento “puro” que luego expresemos en palabras. Todo lo que encontramos en nuestro discurso interior es “pensamiento en signos”. Da ahí que dedique luego buena parte de su vida a dilucidar qué sean los signos y cómo se clasifican. La primera clasificación de los mismos, que ofrece tan tempranamente es la ya célebre de íconos, índices y símbolos.

Tenemos así, en esta sumaria presentación de la filosofía temprana de Peirce, varias ideas que muchos de los pragmatistas compartirán luego: anti-escepticismo, anti-dualismo, anti-introspeccionismo, anti-intuicionismo, etc.

Otro hito en el desarrollo del pensamiento temprano de Peirce lo constituye su reseña de las *Obras de Berkeley*. Peirce celebró la aparición de sus obras completas en 1871, editadas por Alexander Campbell Fraser⁴¹⁹, escribiendo una entusiasta reseña de las mismas que constituye un verdadero tratado filosófico⁴²⁰. Para nuestros fines, la reseña presenta sumo interés pues en ella aparece formulada explícitamente una suerte de protomáxima pragmática. Cuando discute la filosofía de Berkeley, entre otras reflexiones, critica el desatino que significa la propuesta berkeleyana de desestimar como inexistentes aquellas cosas de las cuales no podemos formarnos una idea, *i. e.*, la materia (porque es una idea abstracta y según Berkeley no tenemos el poder de abstracción). Si fuésemos a seguir el consejo de Berkeley, la ciencia se paralizaría, tendríamos que renunciar en matemáticas, por ejemplo, a las cantidades negativas, a la raíz cuadrada de *minus* y a los infinitesimales “sobre la base de que no podemos formar idea alguna de tales cosas”. Peirce coincide con Berkeley en que muchas discusiones tienen un origen en discrepancias semánticas y es necesario esforzarse para encauzar el diálogo, pero propone un remedio diferente:

Una regla mejor para evitar los equívocos del lenguaje es esta: ¿Cumplen las cosas prácticamente la misma función? Entonces que las signifique la misma palabra. ¿No la cumplen? Entonces que se distingan. (*EPI*, 102, 1871)

Fueron sus reflexiones sobre el método de Berkeley las que condujeron a Peirce a formular el principio del pragmatismo. Aunque esta formulación no es tan cuidada como lo será la de 1877, sin embargo contiene en germen la idea de que el significado de las palabras debe buscarse en las funciones prácticas que cumple y que se debe “aprender a reconocer el concepto bajo cualquier disfraz” mediante la familiaridad con un gran número de casos en los que aparece.

b) El Club de los metafísicos

Peirce y algunos amigos de Harvard se reunieron en Cambridge (MA) durante varios meses para discutir sobre ciencia y filosofía. Llamaron a este grupo con el desafiante nombre de *Club Metafísico*. Por entonces los intelectuales solían reunirse en diversos clubs —era famoso el *Saturday Club* fundado por el padre de Peirce—: se encontraban para comer pero “obviamente servía como instrumento para el intercambio intelectual en un mundo en el que

419- The Works of George Berkeley, D. D. formerly Bishop of Cloyne: including many of his writings hitherto unpublished, 4 vols., A. C. Fraser, ed., Clarendon Press, Oxford, 1871.

420- La recensión de Peirce se publicó en *The North American Review* en octubre de 1871. El texto puede leerse en *W2*, pp. 462-487 y en *EP1*, pp. 84-105. Es la más importante de las numerosas reseñas que Peirce escribió.

las disciplinas, en el sentido académico moderno, no existían”⁴²¹. William James, Nicholas St. John Green, Oliver Wendell Holmes, John Fiske, Francis Ellingwood Abbot y Charles Peirce intercambiaban opiniones sobre los últimos descubrimientos científicos y también sobre los últimos libros de filosofía. Allí, nos dice Peirce, comenzó a predicar acerca de este germen de máxima pragmática:

En 1871, en un Club Metafísico en Cambridge, Massachusetts, solía predicar este principio como un tipo de evangelio lógico, representando al método no formulado que siguió Berkeley, y en una conversación sobre él lo denominé “Pragmatismo”. (CP 6.482, 1908)

Peirce logró convencer al resto de sus compañeros acerca de este principio. No fue su única coincidencia. Otra de las posiciones compartidas por los pragmatistas de Cambridge es el naturalismo, esto es, la tendencia a ver el pensamiento humano como un producto natural de la evolución de las especies. Si bien escogieron mantenerse al margen de las disputas teológicas que acompañaron la publicación de *El origen de las especies* (1859), aceptaron en general sus resultados, aunque en forma no dogmática ni exclusivista.⁴²²

Otra coincidencia importante entre los miembros de este grupo es su noción de creencia. Es crucial aquí la mención de Alexander Bain (1818-1903)⁴²³ puesto que su noción de creencia como disposición para la acción tuvo una importancia decisiva en la formulación del principio del pragmatismo. Si bien Peirce conocía la definición de creencia de Bain y adhería a ella, no fue sino hasta las reuniones del Club Metafísico en que comenzó a extraer de esta noción todas las consecuencias. Peirce llega a decir que el pragmatismo es “apenas un corolario” de la definición de creencia de Bain (CP 5.12).

Todas estas ideas peirceanas acrisoladas en las discusiones del Club —más algunas otras sobre metodología de la ciencia y la clasificación de los argumentos que no hemos mencionado— confluyen en dos artículos ya clásicos: “La fijación de la creencia” (1877) y “Cómo aclarar nuestras ideas” (1878). En “Cómo aclarar nuestras ideas”⁴²⁴ encontramos la formulación canónica de la máxima pragmática:

Parece por tanto que la regla para alcanzar el tercer grado de claridad de aprehensión es como sigue: Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es la totalidad de nuestra concepción del objeto. (EPI: 125, 1878)

421- Cf. Menand, L., *El club de los metafísicos. Historia de las ideas en los Estados Unidos*, Destino, Barcelona, 2003, p. 224.

422- Para una interesante discusión sobre la oposición entre naturalismo “pragmatista” y el naturalismo “analítico”, Cf. Houser, N.: “Peirce en el siglo XXI: una oportunidad para el falibilismo contrito” en Hynes, C. (Ed.), *Actas de las II Jornadas “Peirce en Argentina”*, pp. 93 y ss.

423- Bain publicó su teoría psicológica en dos volúmenes: *The Senses and the Intellect* (1855) y *The Emotions and the Will* (1859), en el segundo de ellos trata de deshacer el error común que consiste en asociar la creencia con un acto del intelecto acompañado de sentimientos vívidos. Para él la creencia no tiene sentido si no es en relación a nuestras acciones. Cf. Fisch, M., “Alexander Bain and the Genealogy of Pragmatism” en Peirce, *Se-meiotic and Pragmatism*, p. 83 y ss.

424- Está publicada en W3, pp. 257-76, en CP 5.388-410 y en EPI: 124-141. Utilizo la traducción castellana de José Vericat en: Charles S. Peirce. *El hombre, un signo (El pragmatismo de Peirce)*, pp. 200-223. También disponible en <http://www.unav.es/gep/HowMakeIdeas.html>

Peirce denomina a esta regla la “máxima pragmática”. Podemos notar respecto a la máxima:

- 1) Es una regla pensada para aclarar el significado de las palabras.
- 2) La repetición de la palabra “concepción” fue pensada por Peirce para que quedara claro que estaba hablando de conceptos y no de cosas.
- 3) El objetivo del pensamiento es establecer creencias y las creencias según Peirce, y siguiendo a Bain, son hábitos de acción. De ahí que un concepto esté claro cuando sabemos qué hábitos de acción involucra: cuándo y cómo nos mueve a actuar.
- 4) Lo tangible y concebible práctico es la “raíz de toda distinción real del pensamiento, (...) y no hay ninguna distinción tan afinada que no consista en otra cosa que en una posible diferencia de la práctica” (*EPI*: 131, 1878).

Durante al menos diez años Peirce no se ocupó puntualmente de desarrollar su noción de pragmatismo sino de muchas otras nociones-clave de su amplio sistema filosófico. La ocasión para reexaminar su pragmatismo fue proporcionada por William James, como veremos en el siguiente apartado.

2- El pragmatismo del Peirce Maduro

a) Pragmatismo y “pragmaticismo”

Examinemos las ideas de Peirce luego del largo período de silencio. Dicho silencio no fue casual; Peirce tuvo dudas de diversa índole sobre su creatura. Retomó el tema en parte obligado por las circunstancias y en parte porque había logrado sortear sus propios interrogantes. Fue William James quien puso la palabra “pragmatismo” de nuevo en circulación cuando en 1898 pronunció en la Universidad de Berkeley, California, una serie de conferencias titulada *Concepciones filosóficas y resultados prácticos*. James era un pensador famoso y gozaba del favor del público tanto como del mundo académico. En esas conferencias James decidió presentar públicamente el pragmatismo y lo hizo en estos términos: “Lo principal del practicalismo o pragmatismo, como [C. S. Peirce] lo denominó, cuando por primera vez le oí enunciarlo en Cambridge [Mass.] en los primeros años de 1870, es la pista... siguiendo la cual... podemos seguir nuestro propio sendero”. Tras esa mención de James, Peirce —reconocido ahora como fundador del pragmatismo— se vio envuelto en una inesperada ola de popularidad y se sintió obligado a aclarar, y aclararse, qué es eso de pragmatismo.⁴²⁵

La primera vez que este término apareció publicado por Peirce fue en 1902, con ocasión de su colaboración con el *Diccionario de Filosofía y Psicología* editado por J. M. Baldwin⁴²⁶. Por un pedido especial del editor, Peirce se ocupó de la voz “Pragmatic (2), pragmatism”:

425- “Se le citaba —nos dice Apel— como fundador de una nueva filosofía o “visión del mundo”, denominada pragmatismo, en un momento en el que estaba inmerso en la elaboración de una metafísica teórico-cosmológica que, cuando menos, le había alejado de la versión que James había presentado, en interpretación subjetiva y orientada a la praxis, de sus ideas de los años setenta”. Cf. Apel, K. O., *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, Madrid, 1997, p. 221.

426- Baldwin, J. M. (ed.), *Dictionary of Philosophy and Psychology [1901-1902]*, Smith, Gloucester, 1960, vols. I-II.

(2) La opinión de que la metafísica debe ser eliminada en gran parte por la aplicación de la siguiente máxima para lograr la claridad de aprehensión: “Considérese qué efectos que pudieran tener concebiblemente alcance práctico concebimos que tenga el objeto de nuestra concepción; pues bien, nuestra concepción de esos efectos es nuestra concepción integral del objeto”. (CP 5. 2, 1902)

La forma en que presenta la voz “pragmático” es casi equivalente al positivismo, subyace aquí la idea de que mucho de lo realizado en metafísica hasta ahora tiene el status de puro palabrerío y la máxima pragmática es utilizada de modo similar a la navaja de Ockham. A continuación Peirce nos dice que “el escritor llegó a la máxima reflexionando sobre la *Crítica de la Razón Pura* de Kant”. Si bien esto es verdad, también es cierto que es una versión demasiado simplificada. Hemos visto ya la importancia que autores como Alexander Bain o George Berkeley tuvieron a la hora de formular la regla del pragmatismo.

Peirce cree necesario —en esta breve voz de diccionario— distinguir su pragmatismo del de William James:

En 1896, William James publicó su *Voluntad de creer* y, posteriormente, *Concepciones filosóficas y resultados prácticos*, que llevaron este método a extremos tales que *obligan a detenerse*. (CP 5. 3, 1902, subrayado mío)

Una distinción capital que introducirá se refiere a la acción. Mientras la máxima parece dar por sentado que el fin del hombre es la acción, Peirce nos dice que, a sus sesenta años, no se siente tan inclinado a creerlo como a los treinta y añade:

En cambio, si se admitiera que la acción requiere un fin, y que ese fin debe ser algo que pueda describirse en forma general, en tal caso el espíritu mismo de la máxima, que pide que vayamos en busca del resultado final de nuestros conceptos para aprehenderlos correctamente, nos llevaría hacia algo diferente de los hechos prácticos, a saber, a las ideas generales, como verdaderos intérpretes de nuestro pensamiento. (CP 5. 3, 1902).

Vemos entonces que se puede seguir sosteniendo la máxima con la condición de que se la interprete teniendo en cuenta las siguientes precisiones:

- a) En relación al fin o fines de la conducta (no con la acción *in toto*).
- b) El fin hacia el cual la acción se dirige requiere que nos aclaremos el “resultado final” de nuestros conceptos.

Recordemos brevemente algunos elementos de la semiótica peirceana para aclarar a qué resultado se refiere. La semiótica peirceana se caracteriza por considerar la relación sémica como triádica: un signo está *por* algo *para* alguien. Aquello *por* lo que está el signo es su objeto, aquello *para* lo que está es su interpretante. Signo, objeto e interpretante son los tres *relata* de la relación. “A medida que su teoría evolucionaba —nos dice Houser—, Peirce llegó a distinguir entre diferentes objetos e interpretantes”⁴²⁷. Cada signo tiene tres interpretantes, un interpretante final (o lógico), que “es el efecto que el signo hubiera producido en la mente tras un *desarrollo suficiente del pensamiento*”, un interpretante dinámico, que es “el efecto realmente producido en la mente”, y un interpretante inmediato, que es “el interpretante representado o significado en el signo” (CP 8.343, subrayado mío).

Debemos entender entonces al interpretante como un hábito que “guía” nuestras acciones presentes y futuras con respecto al objeto. Es de esperar que el interpretante se vaya desarrollando hasta coincidir por completo con el objeto. Mientras eso no ocurra, siempre

427- Cf. Houser, N., Prólogo a Peirce, C. S.: Artikulu eta hitzaldien bilduma, p. 9.

tendremos algún tipo de choque contra una realidad que se nos opone. De alguna manera el mundo fuerza nuestras interpretaciones sobre él⁴²⁸. También es remarcable la mención que hace Peirce sobre las ideas “generales”. El pragmatismo, así, ha llegado a servir no para cualquier signo sino sólo para los generales o intelectuales: “decir en qué consisten los significados de todos los signos, sino meramente ofrecer un método para determinar los significados de los conceptos intelectuales, esto es, de aquellos sobre los que pueden versar los razonamientos” (CP 5.8, 1902). Peirce profundizó más tarde estas ideas con ocasión de brindar en Harvard, por iniciativa de James, las ya citadas *Lectures on Pragmatism* (1903); en ellas presentó casi todo su sistema filosófico partiendo de la máxima pragmática y finalizando con una consideración del pragmatismo como “lógica de la abducción”.

En la primera de las “*Lectures*”, nos dice que “si la máxima pragmática fuera verdad, sería ciertamente un instrumento maravillosamente eficiente” (EP 2: 133, 1903), útil tanto a la filosofía como a las ciencias. Peirce presenta allí la principal diferencia entre el pragmatismo tal como fue pensado por su autor y el de los “nuevos pragmatistas”. Vale la pena citar in extenso el texto en el que deja constancia de su modo de entenderlo:

Yo hago al pragmatismo ser una mera máxima de la lógica en lugar de un principio sublime de la filosofía especulativa. Para ser admitido en una posición filosófica mejor me he esforzado por poner al pragmatismo tal y como yo lo entiendo en la forma misma de un *teorema filosófico*. No he tenido más éxito que éste:

El pragmatismo es el principio de que todo juicio teórico expresable en una oración en modo indicativo es una forma confusa de pensamiento cuyo único significado, si tiene alguno, radica en su tendencia a imponer una máxima práctica correspondiente expresable como oración condicional que tiene su apódosis en el modo imperativo. (EP 2: 134-135, 1903, subrayado mío)

En primer lugar, entonces, el pragmatismo no es “la llave maestra para todos los secretos de la metafísica”, como parecen creer estos “nuevos pragmatistas”. Es un teorema y, como todos probablemente saben, un teorema, para ser aceptado, requiere una prueba. Peirce dedicará múltiples esfuerzos en los años venideros a “probar” el pragmatismo. En segundo lugar, la máxima pragmática permite aclarar el significado confuso de una oración al extraer de ella —al menos— un condicional cuyo consecuente expresa una orden. De ahí que podamos afirmar que su mejor aplicación corresponde a las hipótesis científicas, las cuales tienen también la forma de un condicional con características similares a lo aquí expresado. Si nuestra hipótesis es verdadera, entonces podemos esperar que se cumplan las predicciones que prescribe.

Una novedad de estos años es, además, el cambio terminológico que Peirce propone. Dado que James, Schiller y Dewey —entre otros autores— no entienden el pragmatismo del modo en que acaba de caracterizarlo Peirce, para evitar equívocos será preferible emplear otro término: “pragmaticismo”⁴²⁹. Aun cuando Peirce utilice de tanto en tanto el viejo término, de ahora en más habrá que entender por *pragmaticismo* la variante peirceana, con todas las resonancias científico-filosóficas que el término tiene el pensamiento maduro de Peirce. Veamos completo el párrafo en el que Peirce introduce el término:

428- Por ello Houser piensa que tienen razón aquellos que caracterizan a Peirce como un “realista semiótico”.

429- Peirce estima que “debemos tener un vocabulario en el que cada palabra tenga un significado único, ya sea definido o vago; y para este fin no debemos evitar inventar nuevas palabras cuando realmente lo necesitamos, y si estas palabras resultan desagradables a los escritores de buen gusto, esto hará que sean aun más apropiadas para nuestros usos”. (MS 908, 1905)

En la actualidad se empieza a encontrar la palabra ocasionalmente en los periódicos literarios, donde se abusa de ella del modo impío que las palabras deben esperar cuando caen en las garras literarias. A veces los modales de los británicos han florecido como regaños ante la palabra por estar mal elegida, esto es, mal elegida para expresar algún significado que debía más bien excluir. De modo que, el escritor, al encontrar su dichoso “pragmatismo” promovido de esa forma, siente que ya es tiempo de dar a su criatura un beso de despedida y permitirle ascender hacia su más elevado destino; mientras que para servir al preciso propósito de expresar la definición original, tiene el gusto de anunciar el nacimiento de la palabra “pragmaticismo”, que es lo suficientemente fea para estar a salvo de secuestradores. (CP 5.514, 1905)

b) La “prueba” del pragmatismo

Como acabamos de ver, Peirce llegó a pensar que debía proporcionar una prueba de su pragmatismo. No se trata de una demostración estricta, como lo sería en el caso de una demostración matemática. Esto es así, en primer lugar, debido a que en matemáticas se razona a partir de una, o varias, hipótesis que se establecen de un modo arbitrario. Basta que una proposición no sea contradictoria para que pueda ser el comienzo de un argumento. En el caso del pragmatismo, por el contrario, se está constreñido por la experiencia, no se trabaja en el terreno libre de la imaginación matemática. Por lo tanto, se deberá partir de premisas establecidas más allá de toda duda *razonable*, esto es —según Peirce—, premisas acerca de cuya verdad yo no pueda dudar en este momento (CP 3.432). Queda abierta siempre la posibilidad de duda en el futuro, cuando más información y experiencia estén disponibles para nosotros.

Hacia 1981 Max Fisch aseveraba que no había, en la obra peirceana publicada hasta entonces, una versión final de la prueba de Peirce. Sugería, asimismo, que el desafío de encontrar un texto “definitivo”, que diera sentido a todos los intentos de Peirce por establecer una prueba, debía ser afrontado en el futuro por algún investigador “más joven”⁴³⁰. En efecto, Peirce hizo varios intentos de probar su pragmatismo. Dichos intentos pueden dividirse en dos grupos: aunque no haya utilizado el término en sus publicaciones, sus reflexiones de la década de 1870 introducen la doctrina y proporcionan argumentos a su favor y ejemplificaciones de sus aplicaciones⁴³¹. Luego de 1900, después de que James defendiera públicamente su pragmatismo, como hemos visto, Peirce ensayó otras maneras de probar su pragmaticismo. Lo hizo en sus Conferencias en Harvard de 1903 y en tres artículos publicados en *The Monist* en 1905⁴³². También en la Carta a Mario Calderoni (L67, 1905) y en el Manuscrito 318 (1907).⁴³³

Puede decirse que Peirce no estaba del todo conforme con la primera defensa del pragmatismo de los años ’70 puesto que su apelación a la creencia podía dar la idea errónea de que las bases del pragmatismo eran de tipo psicologista. Tampoco estaba demasiado convencido de su propio tratamiento de algunos predicados, como por ejemplo “duro”. En

430- Fisch, M., “The ‘Proof’ of Pragmatism” en Peirce, *Semeiotic...*, p. 367.

431- Cf. Hookway, C.: Peirce, p. 234.

432- “¿Qué es el pragmatismo?” (CP 5.411-437), “Temas del pragmaticismo” (CP 5.438-463) y “Prolegómenos a una apología del pragmaticismo” (CP 4.411-463).

433- Se trata de un manuscrito complejo que contiene 5 versiones entremezcladas de un artículo concebido inicialmente como una “Carta al editor” (había sido pensado para *The Nation* pero fue rechazado). Puede encontrarse en EP 2, 398-433. Utilizaremos aquí la versión castellana debida a Sara Barrera disponible en <http://www.unav.es/gep/PragmatismoPeirce.html>

esos escritos tempranos había sugerido que no tenía sentido aplicar el predicado “duro” a un diamante sumergido en el fondo del mar, que jamás sería examinado. Se juzga retrospectivamente a sí mismo como “nominalista” por haber afirmado algo así. Hacia 1900, Peirce piensa que es perfectamente legítimo emplear ese predicado en forma realista para decir que un diamante es duro esté donde esté⁴³⁴. Según Hookway la defensa del pragmatismo va de la mano, entonces, con la del realismo; de ahí que Peirce juzgue que su pragmaticismo es incompatible con los supuestos nominalistas tanto de los positivistas como de otros simpatizantes. “Una prueba del pragmatismo —dice Hookway— debe contener una prueba del realismo y una vindicación del tipo de filosofía purificada en la que Peirce creía”⁴³⁵. Es decir, de una filosofía lo más científica posible.

Los editores de *EP 2*⁴³⁶ consideran, a mi juicio acertadamente, que la prueba contenida en el *MS 318* es la que más se acerca a ser clara, articulada y completa. Por eso vamos a basarnos principalmente en este texto para exponerla. Se trata de una prueba basada en la teoría de los signos⁴³⁷. Comienza precisando lo que entiende por pragmatismo:

Entiendo el pragmatismo como un método de averiguar los significados, no de todas las ideas, sino sólo de lo que llamo “conceptos intelectuales”, es decir, aquellos sobre cuya estructura pueden girar los argumentos que tiene que ver con el hecho objetivo. (*EP 2*, 401, 1907)

Esta primera aproximación sobre el pragmatismo deja fuera algunas nociones como por ejemplo “azul” o “rojo”. Estas sensaciones podrían ser intercambiadas en todos los casos sin que nuestros argumentos se resintieran por ello. Pensemos en el caso del daltónico, si siempre e invariablemente él percibiera otro color cada vez que decimos “azul”, esto no sólo no modificaría la fuerza de nuestros argumentos sino que ni siquiera nos daríamos cuenta de la diferencia. Es distinto el caso de los predicados “duro” y “blando”, lejos de ser convenciones —como Peirce había pensado originalmente— son atribuibles a hechos objetivos y perfectamente definibles pragmáticamente (*i. e.* “duro” es aquello “resistente al filo de un cuchillo”). Estamos ahora en condiciones de entender una ulterior precisión:

El significado total de la predicación de un concepto intelectual consiste en afirmar que, bajo todas las circunstancias concebibles de una clase dada, el sujeto de la predicación se comportaría (o no) de una cierta manera, es decir, que sería o no verdadero que bajo circunstancias experienciales dadas (o bajo una proporción dada de ellas, tomadas *tal y como* ocurrirían en la experiencia) ciertos hechos existirían —tomo *esta* proposición como el núcleo del pragmatismo. Dicho más simplemente, el significado completo de un predicado intelectual es que ocurrirían ciertas clases de eventos, una vez cada cierto tiempo, en el curso de la experiencia, bajo ciertas clases de circunstancias existenciales. (*EP 2*, 402, 1907)

Este “núcleo” del pragmatismo es el que hay que probar. Se trata entonces de un método para averiguar el significado de los conceptos intelectuales. La premisa de la que Peirce parte

434- “Yo mismo fui demasiado lejos en la dirección nominalista cuando dije que era una mera cuestión de convención lingüística decir que un diamante es duro cuando no es presionado, o decir que es blando hasta que sea presionado. Ahora digo que el experimento probará que el diamante es duro, como un hecho positivo. Es decir, que es un hecho real que resistiría la presión, lo cual equivale al realismo escolástico extremo”. (L67, 1905, traducción de Luis Ramírez disponible en <http://www.unav.es/gep/Borrador/BorradorCalderoni.html>)

435- Cf. Hookway, C., Peirce, p. 239.

436- Nathan Houser, Jonathan Eller, Albert Lewis, André De Tienne, Cathy Clark y D. Bront Davis.

437- En las Harvard Lectures de 1903 la prueba estaba basada en su teoría de la percepción.

para hacerlo es que “todo pensamiento es un signo”. Y solicita al lector que le conceda, al menos, eso. Seguidamente explica su concepción de “signo”. Comienza haciendo notar que los signos funcionan entre dos mentes o “teatros de consciencia”: “de las que una es el agente que pronuncia el signo (sea acústicamente, ópticamente o de otra manera), mientras que la otra es la mente paciente que interpreta el signo”. (EP 2, 403, 1907). Igualmente indispensable, o quizás más, para que exista un signo, es aquello “por lo que el signo está”, es decir, el objeto del signo.

Llamo Objeto del signo —objeto *inmediato*, si es la idea sobre la que el signo está construido; objeto real, si es esa cosa o circunstancia real sobre la que esa idea está fundada como sobre un cimiento—. (EP 2, 407, 1907)

En este texto Peirce distingue tres clases de interpretante: “emocional”, “energético” y “lógico”. Todos los signos suscitan en el intérprete alguna clase de sentimiento, aunque sólo sea el sentimiento de comprender el signo. Si además del mero sentimiento “evoca alguna clase de esfuerzo”, como el que aparece claramente en las órdenes y pedidos, entonces hay un interpretante “energético”. A estos dos elementos puede añadirse lo que vagamente llama Peirce aquí “pensamiento”, es decir, un interpretante “lógico”. Es sobre este tercer tipo de interpretante sobre el que habremos de volver puesto que el pragmatismo será, efectivamente, el método para alcanzarlo.

Diré que un signo es algo, de cualquier modo de ser, que media entre un objeto y un interpretante, ya que es determinado por el objeto *en relación al interpretante*, y determina a su vez al interpretante *en referencia al objeto*, de tal modo como para hacer que el interpretante sea determinado por el objeto a través de la mediación de ese “signo”. (EP 2, 410, 1907)

Objeto e interpretante son, entonces, los dos correlatos del signo pero ¿cómo se relacionan entre ellos?, ¿existe una correspondencia precisa? No exactamente. Mientras objeto inmediato e interpretante emocional, por una parte, y objeto real e interpretante energético, por otra, se corresponden fácilmente, no encontramos el objeto del interpretante lógico⁴³⁸. Según Peirce, esta falta de correspondencia entre objeto e interpretante:

Debe estar enraizada en la diferencia esencial que hay entre la naturaleza de un objeto y la de un interpretante, que es que el primero antecede al signo, mientras que el segundo lo sucede. El interpretante lógico, por lo tanto, debe estar en un tiempo relativamente futuro. (EP 2, 410, 1907)

Para estudiar la naturaleza del interpretante lógico, Peirce busca conceptos abstractos cuyo significado sea del todo incuestionable y exhiban claramente el carácter de futuro condicional de sus interpretantes lógicos. Encuentra que esos conceptos abundan en las matemáticas:

Comencé al instante a repasar las explicaciones de esos conceptos, y encontré que todos tomaban la siguiente forma: procede de acuerdo a tales y tales reglas generales. Después, si tal y tal concepto es aplicable a tal y tal objeto, la *operación* tendrá tal y tal resultado general, y a la inversa. (EP 2, 411, 1907, subrayado mío)

Peirce se da cuenta de que puede extender el modelo matemático, con bastante éxito, a todos los conceptos intelectuales. Esto lo convence de que predicar un concepto cualquiera de un objeto, ya sea real o imaginario, implica ser capaz de declarar que, “si se realiza sobre

438- No todos los signos tienen interpretantes lógicos, según Peirce, sino sólo los conceptos intelectuales.

el objeto una cierta operación, correspondiente al concepto, se seguiría un resultado de una descripción general definida” (EP 2, 411, 1907). Haciendo luego un repaso de los distintos hechos mentales (deseos, esperanzas, expectativas y miedos) que podrían cumplir con este requisito de ser generales en sus posibilidades de referencia —además de ser posteriores al signo mismo— Peirce llega a la conclusión de que el interpretante lógico sólo puede ser un hábito. Hacia 1902 Peirce había definido al hábito como “una ley general de acción, tal que en una cierta clase general de ocasión un hombre será más o menos apto para actuar de una cierta manera general” (CP 2.148, c.1902). En el caso que nos ocupa, el énfasis de Peirce está puesto en el hábito *voluntario*, sujeto a autocontrol, que tiene su origen en situaciones repetidamente vividas o bien imaginadas minuciosamente⁴³⁹. Sin embargo, la noción de hábito tiene en su filosofía un alcance mayor. Puede haber hábitos congénitos e inconscientes en plantas y animales, y pueden observarse por doquier en la naturaleza. En el transcurso de la evolución del cosmos:

Comenzó a establecerse un hábito de adquirir hábitos, y un hábito de reforzar el hábito de adquirir hábitos, y un hábito de reforzar este hábito, y así ad infinitum. La adquisición de [un] hábito no es otra cosa que una generalización objetiva que tiene lugar en el tiempo. Es la ley lógica fundamental en curso de realización. (NEM 4, 140, 1898)

En el caso particular del hombre, esta tendencia —como hemos señalado— puede ser voluntaria, consciente:

En todo caso, después de algunos preliminares, la actividad toma la forma de experimentación en el mundo interior, y la conclusión (si llega a una conclusión definida) es que bajo condiciones dadas, el intérprete habrá formado el hábito de actuar de una forma dada, siempre que desee una clase dada de resultado. La conclusión real, lógica y viva es ese hábito; la formulación verbal meramente lo expresa. (EP 2, 418, 1907)

Si bien un concepto, una proposición o un argumento pueden considerarse interpretantes lógicos, Peirce insistirá en que el hábito en tanto disposición del intérprete a actuar es el verdadero interpretante lógico final. En cierto sentido, las palabras son inferiores al hábito real.

El hábito deliberadamente formado, auto-analizante —auto-analizante porque es formado mediante la ayuda del análisis de los ejercicios que lo sustentan— es la definición viva, el interpretante lógico verdadero y final. (EP 2, 418, 1907)

Estamos ahora en condiciones de mostrar cómo Peirce logra articular su pragmatismo con su semiótica al extraer las consecuencias de todo el análisis precedente:

En consecuencia, *la explicación más perfecta de un concepto que las palabras pueden transmitir consistirá en una descripción del hábito que se calcula que ese concepto producirá*. Pero, ¿de qué otra manera puede ser descrito un hábito más que a través de una descripción de la clase de acción a la que da lugar, con la especificación de las condiciones y del motivo? (EP 2, 418, 1907, subrayado mío)

439- Quizás nosotros no demos demasiada importancia a las situaciones imaginadas pero Peirce estaba vivamente impresionado por la celeridad con la que su hermano Herbert salvó en cierta ocasión a una dama de quemarse, al ser salpicada con alcohol encendido. “Le pregunté después sobre ello, y me dijo que desde la muerte de la señora Longfellow a menudo había repasado en su imaginación todo los detalles de lo que debería hacerse en una emergencia así. Fue un ejemplo impresionante de un hábito real producido mediante ejercicios en la imaginación”. [Nota de CSP] Ulteriores precisiones sobre los hábitos pueden encontrarse en Barrena, S., “Los hábitos y el crecimiento: una perspectiva peirceana” en Razón y Palabra, N°21, disponible en http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n21/21_sbarrena.html

Esta conclusión de Peirce es prácticamente una paráfrasis de su máxima pragmática — lo que se pretendía probar— por eso puede considerarse que su prueba del pragmatismo en este texto de 1907 es completa. Debido al carácter profundamente sistemático de la filosofía peirceana, puede llegar a establecerse también esta máxima como conclusión partiendo de premisas que incluyen nociones diferentes —i. e. las categorías universales, la abducción, la creencia o el continuo—. De ahí que Peirce afirme que puede probar el pragmatismo con “media docena de pruebas distintas”. Pero, en la práctica, sus anteriores ensayos demostraron ser complejos, engorrosos o excesivamente técnicos como para ser apreciados por el lector no entrenado, siendo interrumpidos para proseguir con un nuevo intento.

Si nosotros aceptamos esta “prueba”, deberemos entender entonces al pragmaticismo como un teorema de la semiótica, la ciencia de los signos⁴⁴⁰. El pragmaticismo es una doctrina acerca de los significados de los conceptos intelectuales. Podemos utilizarlo para clarificar un concepto o una hipótesis, al hacerlo, llegamos al interpretante lógico final de los mismos. El interpretante lógico de un signo es aquel que exhibe el contenido conceptual o cognitivo del signo. Entiendo el significado último de un concepto cuando sé cómo debería modificar mi conducta si yo lo aceptara como verdadero (CP 5.476). La máxima pragmática nos enseña, pues, a clarificar nuestras hipótesis indicándonos cómo su aceptación modificaría nuestra comprensión de las consecuencias de nuestras acciones.

3- Conclusión

De todo lo antedicho podemos concluir que el pragmatismo, tal como fue formulado y desarrollado por su fundador, no es un expediente que nos exime de filosofar sino, por el contrario, una herramienta valiosísima de análisis filosófico. Prefigura los importantes aportes que en el siglo XX hará la corriente de filosofía analítica y, no obstante, excede sus límites ya que no basta con un mero análisis lingüístico para agotar la comprensión de nuestras nociones intelectuales. La filosofía de Peirce nos anima también analizar nuestra conducta, nuestros hábitos en tanto seres autoconscientes y autocontrolados. Ya que el interpretante es un conjunto de hábitos de acción, la consideración del mundo, su naturaleza y sus particularidades —susceptibles de investigación científica— también deben ser incluidos en el análisis.

Es destacable, además, que la centralidad de la noción de operación en estos análisis del significado nos permite adjudicar a Peirce una concepción “operacionalista” del mismo. El lector estará sin duda familiarizado con la atribución de la paternidad del operacionalismo a Percy W. Bridgman (1882-1961), físico de Harvard. En efecto, Bridgman sostenía que el verdadero significado de un término debe buscarse en lo que un hombre hace y no en lo que dice. Esto es, el significado de un concepto físico es sinónimo con un conjunto de operaciones —básicamente de medición—. Nathan Houser, siguiendo a Arthur Bentley, sugiere que quizás Bridgman sólo siguió un sendero trazado por Peirce. Nos llevaría muy lejos de nuestro tema una comparación entre ambos autores en torno al significado. Baste decir, por ahora, que la concepción operacionalista del pragmatismo no es la única lectura posible. También se encuentra en Peirce un interés por emplear la máxima pragmática en un sentido que se ha dado en llamar “inferencialista” que pone el acento en la relación de unas creencias con otras y hace de la máxima una herramienta que permitiría integrar nuevas creencias al *corpus* previamente aceptado. Esta última lectura acercaría el pragmatismo de

440- Hookway, por ejemplo, dice que es dudoso que cualquier argumento filosófico posea este carácter de demostración que Peirce pretende aquí. Para ver en detalle las dificultades de cada uno de los intentos de prueba Cf. Hookway, C.: Peirce, Cap. VIII.

Peirce al de James.⁴⁴¹

Finalmente quisiera señalar un rasgo importante de la filosofía peirceana que surge de estos análisis. En el realismo semiótico de Peirce signo, objeto e interpretante son correlatos indispensables. Quizás las carencias que encontramos en algunas filosofías se deban a que alguno de estos tres miembros de la relación de sentido es desdeñado a favor del sobre dimensionamiento de solo uno de ellos. O bien se omite el papel indispensable del signo, o bien se olvida al intérprete, o se considera al mundo “bien perdido”. Ya no es admisible una interpretación estrechamente utilitarista del pragmatismo, tampoco puede ser considerado una “filosofía anti-filosófica”. Basta una lectura apresurada de Peirce para darse cuenta que la versión popularizada del pragmatismo está en las antípodas de su pensamiento.

441- Cf. Houser, N., “Peirce’s Post-Jamesian Pragmatism” en *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, 2011, III, I, p. 43.

BIBLIOGRAFÍA

Los textos de C. S. Peirce se citan en el texto en forma canónica conforme a las siguientes abreviaturas:

TABLA DE ABREVIATURAS

De los textos de Peirce citados en este trabajo

CP	<i>Collected Papers</i> , vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (eds), Harvard University Press, Cambridge, MA, 1931-1958. Electronic Edition de J. Deely, Charlottesville, VA: InteLex.
EP	<i>The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings</i> , vols. 1-2, N. Houser et al. (eds), Indiana University Press, Bloomington, 1992-98.
L	Correspondencia de C. S. Peirce, citada según la ordenación de R. Robin, <i>Annotated Catalogue of the Papers of Charles S. Peirce</i> , University of Massachusetts Press, Amherst, 1967.
MS	<i>The Charles S. Peirce Papers</i> , 32 rollos de microfilms de los manuscritos conservados en la Houghton Library. Cambridge, MA, Harvard University Library, Photographic Service, 1966.
NE	<i>The New Elements of Mathematics</i> , vols. 1-4, C. Eisele (ed), Mouton, La Haya, 1976.
W	<i>Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition</i> , vols. 1-6 y 8, M. H. Fisch et al. (eds), Indiana University Press, Bloomington, 1982-2010.

Lo “universal” y lo “singular” como posibles categorías para una ontología de la *pólis* en Aristóteles*

Dante E. Klocker

UNER – UNL – UCSF

“La antítesis entre universal y particular es tan necesaria como falaz.
Ninguno de ambos es sin el otro;
lo particular es sólo como determinado, y por ello es universal;
lo universal, sólo como determinación de lo particular y en esa medida es particular.
Ambos son y no son. Tal es uno de los fuertes motivos de una dialéctica no idealista” (Theodor W. Adorno)

Como se sabe, los conceptos de “universal” (*kathólou*) y de “singular” (*kath'hékaston*) en Aristóteles pueden ser tomados, en primer lugar, en un sentido lógico-lingüístico para referirse a lo que “se dice” (o “se predica”) de “muchos” –o, mejor aún, de “todos”– los casos singulares de una misma clase y lo que, por el contrario, se dice de algunos o sólo de uno de ellos respectivamente (cf. *Sobre la interpretación*, 17 a 38 – 17 b 1)⁴⁴². Pero dado que el enunciado y la predicación lo son siempre *de* lo que no posee carácter de enunciado ni de predicación (cf. *Categorías*, 12 b 6-10), esto es, de algo que pertenece al orden entitativo o *real* (extra-mental y extra-lingüístico), lo “universal” y lo “singular” van a ser también entendidos, en un caso, como aquellas propiedades o atributos que “se dan” (*hypárchei*) en “todos” los casos (*katá pantós*) “por sí” (*kath'autó*) y “en cuanto tal” (*hê autó*), es decir, de modo esencial y constitutivo (cf. *Analíticos Segundos*, 73 b 26-27) y, en el otro, como aquello que se da sólo en algunos o en uno de ellos. Lo “universal” será, entonces, algo “uno” (*hén*) e “idéntico” (*autó*) (cf. *Analíticos Segundos*, 77 a 8-9 y 100 a 5-8) presente en (*pará, en*) una pluralidad de entidades singulares y, por tanto, algo que les es “común” (cf. *Metafísica*, 1038 b 12) o compartido (cf. Joyce 1978). Así *totalidad, unidad-identidad y comunidad* se presentarían como los rasgos esenciales e interdependientes de lo universal como tal.

Lo “singular”, por su parte, será entendido como la condición que sólo pertenece a aquellas cosas a las que “abraza” (*periéchei*) lo universal en la medida que su contenido entitativo está de hecho *determinado* por lo universal, pero aún así no se agota en él⁴⁴³. Éstas son, pues, “individuales” (átoma), es decir, cada una de ellas “numéricamente una” (*hèn arithmô*), exterior y “diferente” respecto de las demás de la misma índole (*este hombre o este banco* respecto de *aquel*, etc.), con las cuales, por tanto, es “parte” de un conjunto

442- Aunque en las referencias bibliográficas consignadas al final de este trabajo se mencionan algunas ediciones españolas de las obras de Aristóteles, en adelante en todos los casos se citan traducciones propias.

443-Muy elocuentemente y a tono con esta caracterización, Judith Butler (en “Replantar el universal: la hegemonía y los límites del formalismo”, en Butler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad*, Diálogos contemporáneos en la izquierda, Buenos Aires-México, FCE, 2011, pp. 19-50, esp. p. 25) dirá que lo “universal” es lo que pertenece a todos los individuos, pero no es todo lo que pertenece a cada uno

internamente múltiple. De dichas entidades se dirá, además, que son lo único que puede existir “en sí y por sí” (*kath' autó*) y de modo “separado” (*choristón*) (cf. *Metafísica* 1028 a 22-23), es decir, con relativa independencia entitativa respecto de las demás cosas que “son”. Así, pues, este carácter “separado” que es inherente a lo singular por eso mismo no le pertenecerá a lo universal, que siempre dependerá de lo singular como de su “soporte” (*hipokeímenon*) indispensable. De este modo, y en contraste con lo universal, lo singular poseerá los rasgos de la *individualidad*, la *diferencia* (*diaforá*) y su concomitante *multiplicidad* (*plêthos, pollá*), la *particularidad* (*idíon, méros*) y la *separación*.

En un trabajo anterior (que fue la ocasión gracias a la que se inició esta conversación) propuse más bien a modo de sospecha que en ese momento no estaba en condiciones de justificar suficientemente que la *pólis* aristotélica no sólo podía ser tomada como una entidad *particular* (en cuanto ésta o *aquella*, Atenas, Esparta o Tebas), portadora de una esencia universal (lo cual estaría tácitamente admitido por Aristóteles desde el momento en que la vuelve objeto de una ciencia determinada, la *Política*); sino como una instancia en sí misma y en cada caso *universal* (como si se tratara, digámoslo así, de un “universal *concreto*”), lo cual jamás es afirmado por Aristóteles. El propósito del presente trabajo es avanzar en esa dirección aportando una base textual más amplia y rica para lo cual recurriré a tres vías convergentes y complementarias. La primera consistirá en determinar si la realidad de quienes componen dicha *pólis* (es decir, sobre todo, los “ciudadanos”) podrían ser entendidos a la luz de la categoría ontológica de “lo singular”, en cuanto “opuesto” correlativo de lo “universal”. La segunda, por su parte, buscará establecer si y en qué medida la caracterización de la *pólis* en la *Política* refleja los rasgos de lo “universal” que acabamos de apuntar. Finalmente, habrá que determinar si existe alguna correspondencia entre el modo como se piensa la relación entre lo universal y lo singular en el registro ontológico y el modo como se interpreta la relación entre la *pólis* y quienes la integran.

Comencemos, entonces, (de alguna manera siguiendo el método analítico que el mismo Aristóteles adopta ya al comienzo de la *Política*, cf. 1252 a 17-21) por la instancia más primaria e inmediata, esto es, por los “hombres” concretos que viven en la *pólis* o, mejor aún, aquellos que forman parte de ella del modo más pleno, es decir, los “ciudadanos”. Y en este respecto es especialmente interesante reparar en los múltiples términos de que se vale Aristóteles para nombrarlos haciendo referencia a su “singularidad”. Así, en numerosos pasajes queda puesto de manifiesto el hecho de que estos hombres son “unidades” indivisibles e irreductibles, es decir, en cada caso “uno” (*hén*) y uno “solo” (*mónon*) y que a esta condición ontológica le acompaña la concomitante posibilidad-derecho político de ejercerla como tal, en cuanto –según el conocido dicho– “cada uno es cada uno y cada cual es cada cual”, lo cual habla de la “individualidad” en estos dos aspectos, el ontológico y el práctico. En este sentido, se dirá, lo más “unitario” (*mía*) de todo es cada “hombre” individual, ya que éste lo es más que la “casa” y ésta, a su vez, que la *pólis* (cf. 1261 a 18-20). Como se ve, además, cuando se hace referencia a este carácter de “unidad” numérica normalmente se lo hace por contraste con la *pólis* como instancia no individual sino colectiva. Así, por ejemplo, leemos: “El bien humano [...] es el mismo para cada uno (*hení*) y para la *pólis*” (*Ética* a Nicómaco 1094 b 7-8).

Ahora bien, de lo dicho se desprenderá que cada individuo singular será constitutivamente “diferente” (*diaferónton*) de los otros y lo podrá ser tanto según el “número” como según el “carácter”, “condición” o “clase” (*eidei*); es decir, tanto cuantitativa (*posô*) como cualitativamente (así, por ejemplo, ustedes y yo lo seríamos sólo cuantitativamente porque

realizamos una actividad y cumplimos un rol “semejante” [*homoíon*], mientras que entre nosotros y quienes construyeron este edificio que nos acoge o este mobiliario que utilizamos, la diferencia sería además cualitativa) (cf. *Política* 1261 a 23-30). La conjunción de una y otra forma de diversidad da lugar a una “pluralidad” (*pleíon*) o “multiplicidad” (*plêthos*) y esto señala a juicio de Aristóteles un rasgo indispensable e irrenunciable de la *pólis* (“pues [ésta] es por naturaleza una multiplicidad”, 1261 a 18) con lo cual todo intento de reducirla o eliminarla absorbiéndola en alguna forma de “unidad” (*mía*) uniforme, lejos de fortalecerla o darle mayor consistencia, la “destruiría” (*anairései*, cf. 1261 a 21-22). Estamos, así, ante un pasaje ciertamente sorprendente que nos hace pensar en la enorme significación práctica (reivindicación de la individualidad de cada hombre y, por tanto, de la multiplicidad que constituye) de categorías que hasta hace un momento sólo se empleaban en su acepción ontológica, pero que ahora el mismo Aristóteles traduce explícitamente al plano político.

Asimismo, encontramos numerosas ilustraciones de la que habíamos mencionado como tercer rasgo de lo singular, a saber, su particularidad. Lo que yo sintetizo bajo este término es pensado por Aristóteles a través de dos expresiones distintas. La primera es la de “parte” (*méros*) en el sentido de que los individuos serían los elementos integrantes del “todo compuesto” (*hólon synestóton*) (1274 b 39-40) que es la *pólis* y, en esa medida, “les corresponde una parte del bien[estar] vital (*zên kalós*)” (1278 b 22-23) que ésta proporciona. Y continúa explicando Aristóteles que este bienestar es el “principal fin” al que está ordenada tanto la vida “común” y colectiva, como así también la vida de cada hombre individual. Y al referirse a esta última instancia no recurre como en otros pasajes (algunos de los cuales citábamos más arriba) a la expresión “individuo” (*hékastos*) o “cada uno” (*hén*), sino a “chorís” (separado, aislado), que es exactamente la misma raíz que aparecía en la categoría ontológica de “choristón”. Así, reencontramos en la *Política* una clara resonancia de aquella intuición que tenía una función central en la *Metafísica* según la cual las entidades singulares (ahora los ciudadanos concretos) son lo único que en sentido estricto existe “separadamente”, es decir, con relativa autonomía respecto de todo lo demás, si bien este fenómeno de la “autonomía” hará surgir otra cuestión que trataré más adelante.

El otro término a tener en cuenta para pensar el carácter particular de los hombres concretos que pertenecen a la *pólis* es “idíon”. Éste en algunas ocasiones va a ser utilizado simplemente como sinónimo de “individual” en contraposición con “común” (cf. 1333 b 37 y 1334 a 12-13) y, en otras, se referirá a la posibilidad de estas “partes” que son los ciudadanos de actuar en el contexto de la *pólis* como “particulares” (*idiotéúontes*), es decir, buscando sus propios fines individuales (como, por ejemplo, acrecentar su patrimonio, desarrollar su carrera profesional, etc.) a diferencia de aquellas otras actividades en las que, desde luego, quienes actúan son agentes singulares, pero lo hacen en pos de asegurar o incrementar algún “bien” que pertenece a todos en “común” (la administración de justicia, la deliberación y decisión política, etc.) (cf. 1273 b 27-29 y 1277 a 24-25)⁴⁴⁴.

Pasemos ahora a la categoría correlativa de lo “singular” que analizábamos hasta aquí y aquella que me interesa pensar centralmente, la de lo “universal”, intentando determinar si los rasgos fundamentales que enumerábamos al comienzo estarían o no presentes en el caso de la *pólis*. El primero, el de la “totalidad”, sin duda que lo está, ya que la comunidad política es entendida claramente como un “todo” (*hólon*) omnicomprendido concreto que “abarca” o “envuelve” (*periéchousa*, 1252 a 6) a los individuos como así también a las otras

444-Esta distinción es análoga a lo que podríamos llamar el ámbito y la actividad “privada” y la “pública”. De hecho Aristóteles emplea estos mismos términos para referirse a la “propiedad” y a la “educación” en sus dos variantes (cf. 1263 a 25-27 y 1337 a y 1337 a 4 y ss.).

“totalidades” intermedias, menos amplias y “autosuficientes” como lo son la “casa”, las asociaciones o comunidades constituidas con fines específicos (como la escuela filosófica del propio Aristóteles), etc. (cf. 1253 a 18-20; también *Ética a Nicómaco* 1160 a 8-9 y 27-28).

Ahora bien, la “multiplicidad” esencial que esta totalidad encierra sólo posee carácter de tal en virtud de que también le es constitutiva la “unidad” (la segunda de las notas señaladas). En efecto, si bien, como veíamos, Aristóteles rechaza como indeseable (y tal vez como imposible) toda unidad “homófona” en pos de la riqueza irreductible de lo múltiple, esto no significa que lo entienda como mera dispersión desarticulada. Lo que tiene en mente es, por el contrario, una unidad complexiva “sinfónica” (cf. *Política* 1263 b 34-35), lo cual será posibilitado, por ejemplo, por la asunción de una “legalidad”, la realización de prácticas compartidas (tales como la comida en común) y, en definitiva, por lo que está a la base de lo anterior, esto es, la elección de un mismo “fin” (*télos*) (“toda pólis tiene un solo fin, 1337 a 21-22) y su interiorización a través de la “educación” (“siendo [la *pólis*] una multiplicidad (*plêthos on*) [...] a través de la educación se hace una”, 1263 b 36-37). Y este horizonte dador de “unidad” sólo será tal si es “uno” y “el mismo” (*tautó*) para todos y, por tanto, “común” (*koinón*) a todos y, en esa medida, fundador de “comunidad”⁴⁴⁵. Y con esto se completan los caracteres compendiados de lo “universal”, todos los cuales le pertenecerían a la comunidad política.

Pero ahora que hemos dado un primer paso en la aclaración del sentido de estas categorías en el registro ontológico y en su (posible) correlato político, faltaría aún dar alguna indicación acerca de la relación entre una y otra, también en ambos registros. En lo que respecta al plano ontológico hay un punto que me parece clave y central y es el que Aristóteles expone con ocasión de sus críticas a Platón al considerar que lo universal (como la condición de “hombre” de cada uno de nosotros, o de “justo” de algunos de nuestros actos) no puede gozar jamás de existencia “separada” (es decir, de subsistencia) y, a la inversa, que aquello que sí existe separadamente no puede ser jamás universal. En este sentido, lo universal se revela necesitado y dependiente de las entidades singulares (individuos, actos, etc.) que le sirven de soporte (*kypokeímenon*). Ahora bien, dichas entidades no son sólo una u otra, ésta o aquella, sino también esto o aquello, tal o cual. Poseen, pues, entre otras cosas ciertas determinaciones que las constituyen en su “qué” (*tí ésti*) a todas ellas, es decir, cuanto menos, a todas las de la misma índole. Y en este segundo sentido es lo singular lo que se muestra dependiente de la operación de lo universal. Lo universal y lo singular se relacionan, así, según un doble movimiento recíproco de interdependencia e interpenetración en el que ninguno puede darse sin el otro.

¿Será posible reencontrar esta misma dinámica en el terreno de la *pólis*? Creo que sí. En efecto, ésta es, como veíamos, un “todo compuesto” y, aunque Aristóteles guste tanto de la analogía con el organismo (cf. 1253 a 20-22), dicha imagen puede ser útil, pero asimismo tiene sus dificultades y límites, ya que el organismo es una entidad individual que posee partes cada una de las cuales *no es* en sentido estricto un individuo subsistente. Algo diferente sucede en el caso de la *pólis*, la cual es una “comunidad” (*koinonía*)⁴⁴⁶ de individuos humanos dotados de existencia “separada” (a diferencia de la mano, que apartada del cuerpo sólo podría llamarse mano por “homonimia”, ya que, en verdad, sólo sería tejido

445-Aquí estoy recuperando y parafraseando aquel pasaje que dice: “Debe haber algo uno, común y lo mismo para los miembros de la comunidad” (1328 a 25-26)

446-Acerca de esta diferencia entre “organismos” y “comunidades” puede verse Miller, Fred, *Nature, Justice and Right's in Aristotle's Politics*, New York, Oxford University Press, 1995, pp. 53-56.

cadavérico). Y en este sentido, la *pólis* depende para ser de la existencia de dichos individuos. Pero, al mismo tiempo y un tanto sorprendentemente, afirma nuestro autor que aquélla en cuanto “todo” sería “anterior” (*próteron*) a éstos en cuanto “partes” (cf. 1253 a 18-20). En efecto, se dirá “el individuo separado (*hékastos choristheís*) no se basta a sí mismo [lit. no es “autárquico” o autosuficiente, *mè autárkes*]” (1253 a 26), mientras que la *pólis* sí.

Esta afirmación plantea serios e interesantes problemas de interpretación. El primero sería el referido a qué significa que el hombre individual no se basta a sí mismo ¿Por qué y en qué sentido el individuo no sería autosuficiente, mientras que la *pólis* gozaría de una “extrema autosuficiencia” (1252 b 29), lo cual no parece corresponderse con el tipo dependencia que señalábamos hace un momento? Quizás en el sentido de que “no es posible el bien de uno mismo (*tò autoû eû*) [...] sin régimen político (*politeía*)” (Ética a Nicómaco 1142 a 10-11); esto es, cada hombre no podría alcanzar su “fin” propio, su máximo desarrollo y realización como hombre sino en el contexto de la comunidad política y del conjunto de condiciones que ésta proporciona. En este sentido cada individuo necesitaría de la *pólis* y no a la inversa, en cuanto ésta, desde luego y como ya se señaló, no podría prescindir de la totalidad de los hombres singulares que la componen, pero sí de uno o algunos de ellos (de manera semejante a como cualquier individuo del mundo natural es “lo que” es gracias a la especie y no podría darse sin ella, pero ella sí podría existir sin ese individuo).

La otra cuestión en la que, creo, vale la pena detenerse es la del significado del calificativo “separado” (*choristheís*) que se añade a “individuo” (*hékastos*). ¿Se agrega con esto algo nuevo o este término se limita a reforzar el sentido que ya está contenido en el sustantivo? Quizás podrían adoptarse ambas vías interpretativas sin tomarlas como excluyentes. En efecto, ya vimos cómo en algunos lugares “separado” e “individuo” aparecían usados como sinónimos. Sin embargo, podría leerse también como si introdujera un matiz significativo peculiar, lo cual admite quizás más de una posibilidad. La primera que propondría consistiría en entender lo de “separado” en el sentido de que, en caso de que el individuo quedara “aislado” o “apartado” de la *pólis*, no sería capaz de lograr su realización plena.

Pero quizás sería también legítimo interpretar este calificativo como si se estuviera indicando que, aún cuando el individuo es lo único que existe de modo “separado” –es decir, que posee este carácter entitativo de la “subsistencia”– con todo no se basta a sí mismo en vistas de alcanzar su fin. Es decir, si, en un sentido, la *pólis* contiene todos los recursos (materiales, morales, etc.) para el cumplimiento de una vida óptima y goza, por ello, de plena autarquía; en otro, hay que reparar también en que el individuo viviente es el único que existe “en sí” y “por sí”, condición que jamás poseerá la *pólis*. De este modo, aún en medio de una frase que enfatiza la “prioridad” del “todo” social sobre los individuos, se dejaría escuchar también y de modo inverso que el tipo de entidad que pertenece a éstos resulta indispensable para aquél. Así, el individuo queda ordenado a la *pólis*, pero no menos que ésta a la “felicidad” de los individuos, sin la cual ella misma no podría llamarse “feliz” (ya que, dirá muy gráficamente el Estagirita, a diferencia de lo que sucede con el número par, la felicidad no podrá pertenecer al todo sin darse al mismo tiempo en todas sus partes, cf. 1264 b 19-22). De este modo, como se ve, reencontramos aquí el mismo movimiento de imbricación recíproca que aparecía en la relación ontológica entre lo universal y lo singular.

El recorrido propuesto nos permitió, así, explorar una posible forma de articulación entre la ontología y la política aristotélicas (la abierta por las categorías de lo “universal” y lo “singular”) que intuyo viable y fecunda para arrojar luz tanto sobre el sentido de una como de la otra y de las fuertes relaciones que las atraviesan; esto es, para mostrar tanto

las implicaciones y el potencial político de la ontología aristotélica (y quizás, en general, de *toda* otra) como las asunciones ontológicas de su política (y quizás también de *toda* interpretación política).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Aristóteles, *Categorías*, en *Tratados de Lógica (Órganon) I*, Madrid, Gredos, 1982.
- Aristóteles, *Ética a Nicómaco* (edición bilingüe), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.
- Aristóteles, *Metafísica* (edición trilingüe), Madrid, Gredos, 1998.
- Aristóteles, *Política* (edición bilingüe), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- Aristóteles, *Sobre la interpretación y Analíticos Segundos*, en *Tratados de Lógica (Órganon) II*, Madrid, Gredos, 1988.
- Joyce, E., “Aristotelian Universals”, en *Classical Philology*, Vol. 73, Nº 1, 1978, pp. 17-23.
- Buttler, J., “Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo”, en Buttler, J., Laclau, E. y Žižek, S., *Contingencia, hegemonía, universalidad, Diálogos contemporáneos en la izquierda*, Buenos Aires-México, FCE, 2011, pp. 19-50.
- Miller, F., *Nature, Justice and Right's in Aristotle's Politics*, New York, Oxford University Press, 1995.

En algún modo, todo: a propósito de una frase de Aristóteles como antesala de la crítica heideggeriana a la definición de verdad como ‘adecuación’.

Darío José Limardo

UBA-CONICET

Introducción

La apropiación de temas y problemas clásicos de la filosofía y su incorporación a un pensamiento nuevo es, posiblemente, uno de los aspectos más atractivos de la propuesta filosófica de Martin Heidegger. De hecho, su celebridad en el ámbito académico estuvo atravesada desde un primer momento por el rumor de ser quien le otorgó una nueva voz a los clásicos rehabilitándolos en el ámbito de las universidades alemanas de la década de 1920. De esta manera, la hermenéutica heideggeriana de textos clásicos no es meramente una excusa en la búsqueda de antecedentes de autoridad para su propuesta sino, por el contrario, uno de los terrenos privilegiados para su indagación filosófica.

La presencia de Aristóteles, en este contexto, es central como puede verse en el así llamado Informe Natorp en el cual, consultado Heidegger por el estado de sus investigaciones, contesta con un escrito en el cual se presenta un plan de investigación sobre el estagirita cuyo motivo es una radicalización de algunos puntos de la filosofía aristotélica (Heidegger, 2002: 105-109; Safranski, 2010: 159). Esta referencia, lejos de ser anecdótica, muestra el entrecruzamiento que hay entre historia de la filosofía y originalidad interpretativa en los comienzos de lo que será el proyecto de una “ontología fundamental” en *Sein und Zeit* una de cuyas nociones principales es la idea de una “apertura” por parte de un ente privilegiado, que el autor llamará *Dasein*, respecto de los demás. En este contexto Heidegger hace uso de una frase del *De Anima* en el cual se afirma que “el alma es, en cierto modo, todos los entes” (Aristóteles, 2003: 153/*De Anima* 431b21)⁴⁴⁷.

En el siguiente trabajo analizaremos dos aspectos destacados de dicho pasaje señalando algunas implicancias que tiene dentro del contexto de exposición del estagirita para luego mostrar de qué manera Heidegger la incorpora en *Sein und Zeit*. Asimismo

447-Para facilidad en las referencias a las obras clásicas añadimos luego del formato requerido para la cita la numeración canónicas de las obras tanto de Aristóteles como de Tomás de Aquino. En el caso de este último utilizamos al respecto las siguientes abreviaturas: Sententia libri de Anima= SLA; Summa Theologiae= ST; Quaestiones disputatae de veritate= QDV.

mostraremos la influencia de Tomás de Aquino su interpretación del pasaje y estableceremos sobre el final algunas consideraciones que aportan para la crítica que Heidegger realiza del concepto tradicional de “verdad” en dicho período.

Identidad intelectual y correlatividad en *De Anima*.

En el *Perí Psychés* o, así conocido *De Anima*, Aristóteles se dedica a analizar lo que es llamado en cierto sentido el “principio de los animales” (Aristóteles, 2003: 39/*De Anima* 402a7) y expone lo que podríamos llamar su teoría “psicológica” si tenemos en cuenta la etimología de esta palabra [*psychés*] término griego que hoy suele traducirse como “mente” o “alma”. Si bien es cierto que en la filosofía aristotélica esta interpretación sería reduccionista, puesto que el “alma” es una noción bastante más abarcativa y en gran medida asociada con las disquisiciones naturales de la *Física*, lo cierto es que, entre otras cosas, este es lugar en el cual, para la filosofía clásica, se encuentra el aspecto “intelectual” de la sustancia. El concepto que expone el autor es amplísimo y abarca no sólo al hombre sino a las demás sustancias pero nuestro interés está centrado en lo que hoy podríamos llamar teoría del conocimiento que en la exposición aristotélica se trata de un análisis de las relaciones y vínculos que se establecen entre una sustancia natural, que posee como aspecto distintivo la actividad intelectual, y el conjunto restante de la naturaleza.

El contexto en el cual nos situamos es el libro III de este tratado en el cual Aristóteles expone la estructura constitutiva de la sustancia en base a sus potencias o capacidades respecto de lo externo que podríamos resumir distinguiendo en “sentidos”, correspondientes a la percepción sensible, e “intelecto” cuyo fin es la aprehensión de las esencias o formas de las cosas. La actividad intelectual que constituye lo que propiamente podemos llamar “conocimiento” está basada para Aristóteles en la adquisición de las formas de los entes sin que exista, no obstante, una total identificación con ellas. En el intento de explicación de esta diferencia se entrecruzan, podría decirse, “gnoseología” y “metafísica” ya que conocer la actividad intelectual debe ser explicada en base a ciertas tesis que implican elementos provenientes de la ontología.

En este contexto la parte intelectual del alma es llamada por Aristóteles el “lugar de las formas” (2003: 143/*De Anima* 429a28) aunque esta expresión no debe ser tomada literalmente ya que no sería del todo correcto hablar de una transposición local y material de la forma de una sustancia en la forma de otra sino más bien algún tipo especial de presencia o vínculo entre el alma del cognoscente y la forma de lo que es conocido. Tal es así que en una recapitulación de los pasajes de los que corresponden al estudio del conocimiento Aristóteles afirma la frase que es motivo de nuestro trabajo, a saber, que “el alma es en cierto modo todos los entes” [*hē psychē tà ónta pōs estín*] (2003: 153/*De Anima* 431b21).

La expresión aristotélica incluye un sujeto que representa a una entidad –“el alma” [*hē psychē*]-, una construcción predicativa que representa un conjunto –“todos los entes” [*tà ónta*]- unidos por el verbo copulativo [*estín*] y un adverbio de modo [*pōs*]. El problema para una interpretación de tal frase es, sin dudas, este último elemento ya que decir “en cierto modo” es, lejos de determinar el sentido, dejar abierta a interpretación la lectura de la frase. La explicación aristotélica pasa por señalar dos identidades de las facultades del alma con la realidad puesto que los entes pueden ser sensibles o inteligibles y, por lo tanto, sucede que así como la sensación se identifica con lo sensible también el conocimiento intelectual se identifica con lo inteligible (Aristóteles, 2003: 153/*De Anima* 431b24).

Esta identificación puede interpretarse de dos maneras: por un lado se trata del modo en el cual se encuentran ya sea en acto o en potencia. En este sentido, el conocimiento intelectual en tanto que está en potencia tiene un objeto potencial como correlato así como en cuanto está en acto tiene un objeto correlativamente en acto (Aristóteles, 2003: 153/*De Anima* 431b25-27). Por eso se dice que las facultades del alma son en potencia sus objetos. Pero por otro lado, esta pretendida “identificación” es de un modo de ser particular ya que los objetos que son correlato de las facultades no pueden ser las cosas y, por lo tanto se trata de cierta identificación formal ya que, como afirma allí el estagirita, “lo que está en el alma no es la piedra, sino la forma de ésta” (2003: 153/*De Anima* 431b30).

En esta última afirmación se condensa uno de los puntos nodales y más problemáticos de la teoría de conocimiento de raigambre aristotélica ya que el autor parece admitir un modo de ser especial para el objeto de conocimiento que más tarde en la interpretación medieval será llamado “ser inmaterial” o “ser intencional” (Dhavamony, 1965: 87-92). Según esta posición la “identificación” de la que habla Aristóteles entre sujeto y objeto se trata de una presencia especial en el alma o intelecto del cognoscente implicando de este modo un tipo de ser propio del conocimiento.

Teniendo en cuenta esto podemos derivar de aquí los dos aspectos centrales expresados en la afirmación de Aristóteles: en primera instancia la potencialidad del alma con respecto a todo lo real lo cual, como veremos más adelante, puede ser considerada como una cierta “apertura” por parte del alma hacia la realidad. En segunda instancia la pregunta por un cierto tipo de presencia especial –que llamamos aquí “intencional”- de las formas de las cosas conocidas en el intelecto.

Este último aspecto es uno de los que está contenido en las disputas de los comentaristas acerca del concepto de “percepción” aristotélico que implica la pregunta por el tipo de mutación o alteración que se da en los órganos en el proceso perceptivo (Sorabji, 1979; Burnyeat, 1992). En este sentido, si bien es muy difícil hablar de “intencionalidad” en Aristóteles, puesto que sería anacrónico, sí puede plantearse la pregunta acerca de qué aspectos hay en la gnoseología aristotélica que dan a entender un estatus propio del conocimiento o cuáles son las bases a partir de la cual en la filosofía medieval, específicamente, se interpreta la presencia de determinado carácter de “inmaterialidad” o “ser intencional” respecto de las formas de las cosas conocidas en el cognoscente.

En efecto en las disputas medievales la atribución de un cierto ser específico al objeto conocido es uno de los puntos principales a tener en cuenta. En el caso de Tomás de Aquino, por ejemplo, se puede ver esto en su interpretación del pasaje que estamos analizando así como también la vinculación de este aspecto con la cuestión de la “potencialidad” del intelecto antes señalada. Así, la argumentación aristotélica si bien contiene ambos elementos ha dado a lugar a múltiples interpretaciones no sólo acerca del grado de “conformalismo” en su gnoseología sino también respecto del estatus ontológico de estas formas en el alma del cognoscente. A fin de poder ver la interpretación heideggeriana del pasaje, veremos a continuación, entonces, de qué modo el aquinate incorpora la frase en su exposición y se convierte en un intermediario de la interpretación heideggeriana.

Apertura y conveniencia en la lectura de Tomás de Aquino.

Una primera aproximación a la lectura tomasiana del pasaje se encuentra, como es de esperar, en el comenarrio al *De Anima* de Aristóteles. Allí el autor afirma que el “de algún modo” refiere al aspecto potencial del alma respecto de sus objetos ya que ni la facultad

sensitiva ni la intelectual son en acto sus objetos sino sólo en potencia (Tomás de Aquino, 1984: 235-236, traducido/*SLA* III, lect. 13). Pero amplía asimismo su explicación al señalar que esto se debe a que el alma es receptiva de las formas de todas las cosas y por lo tanto su “lugar”, siendo capaz de recibir tanto todas las formas sensibles como las inteligibles abarcando, de este modo, todo el ámbito de lo real.

Un pasaje aún más importante a nuestros efectos se encuentra en *Summa Theologiae* en la cual, en un texto dedicado a explicar si en Dios hay conocimiento, el autor señala que hay una diferencia radical entre los seres inteligibles y los no inteligibles. Mientras que los segundos sólo pueden poseer su forma, los primeros están capacitados para adquirir y poseer las formas de otras cosas en cuanto se dice que la “especie de lo conocido” se encuentra en el cognoscente. Por ello mientras los seres no intelectivos son contraídos y limitados, la naturaleza de los seres cognoscentes tiene “mayor amplitud y extensión” y es por eso, dice Tomás, que Aristóteles afirmó que el alma es en cierto modo todas las cosas (Tomás de Aquino, 1888: 166-167, traducido/*ST* I, q. 14, a. 1, co). La constitución “intelectual” del alma y su ligazón con el despegue de lo ontológicamente material, es lo que según Tomás expresa la frase aristotélica sintetizando ambos aspectos antes distinguidos (Girau Reverter, 1995: 148-149).

Pero el pasaje más importante en el cual Tomás de Aquino utiliza la expresión aristotélica se encuentra en las *Quaestiones disputatae de veritate*. Allí, el autor intenta obtener una definición de “verdad” y se establece como marco general la idea de que este concepto debe obtener de algún modo a partir de la idea de “ente”. Esta metodología tiene algunas particularidades ya que “ente” es lo primero que cae en el intelecto pero al no ser un género no puede ser contraído por una diferencia específica. La solución de Tomás a este dilema pasa por afirmar ciertos “modos generales” que se caracterizan por ser comunes a todo lo que es y agregar a la noción de “ente” sólo una “razón” o concepto (Tomás de Aquino, 1970: 4-5, traducido/*QDV*, q. 1, a. 1, co).

En este contexto Tomás desprende ciertos “modos” que se obtienen de la consideración en general de cualquier ente entre los cuales encontramos a los así llamados “transcendentales”, a saber, ciertas nociones que se encuentran presentes en todos los entes tales como “uno”, “algo”, “bueno”, y “verdadero”. Todos ellos expresan un aspecto de la constitución de lo existente manifestado en un “concepto” y una modalidad correspondiente. Uno de ellos parte de la consideración del ente en cuanto relacionado con otro a partir de la “conveniencia”. En este punto, el autor afirma que esta última consideración es posible porque hay algo que está naturalmente constituido para convenir con toda la realidad, a saber, el “alma” dentro de la cual distinguimos la facultad apetitiva y la cognoscitiva. Como expresión de esta idea el aquinate cita la frase aristotélica que estamos analizando. De esta manera se concluye que verdadero expresa la relación según la “conveniencia” entre un ente y la facultad cognoscitiva del alma (Tomás de Aquino, 1970: 5, traducido/*QDV*, q. 1, a. 1, co).

Si bien en este pasaje Tomás no explica cuál es específicamente la constitución natural del alma por la cual es posible tomarla como algo que permita la relación con otro ente sabemos, por los otros pasajes antes vistos, que entiende el autor que hay algo propio del alma (su estatus intelectual e inmaterial) que le permite entrar en vínculo con la realidad que lo rodea y que lo lleva a ser caracterizado como una entidad en cierto sentido “abierta” al contacto con lo real y, por lo tanto, aprehensiva de todos los entes. (Aertsen, 2003: 253-255).

Un aspecto que no es menor señalar radica en que Tomás decide utilizar la cita en el contexto de la pregunta por el significado del término “verdad”. En este sentido una relectura de este pasaje muestra que si bien su definición completa se expresa en la fórmula que afirma una “adecuación entre el intelecto y la cosa” hay una serie de términos que expresan esta idea dentro de los cuales encontramos a “conformidad” [*conformitas*], “asimilación” [*assimilatio*], “concordancia” [*concordia*] y, el ya mencionado, “conveniencia” [*convenientia*] (Tomás de Aquino, 1970: 5/ *QDV*, q. 1, a. 1, co). Todos ellos significan una vinculación entre dos cosas desde el punto de vista de una cierta identificación en algún sentido. Por eso, con los matices propios de cada caso, son pertinentes a fin de caracterizar el concepto de verdad como una “adecuación” aceptado por Tomás de Aquino.

Así vemos cómo más allá del aspecto específico que explica esta idea de verdad correspondentista entre el pensamiento o el lenguaje y la realidad, hay un vínculo implicado previamente aquí de una cierta connaturalidad entre dos entes que podría pensarse, en cierto sentido, como una condición de posibilidad para hablar de “verdad”. A continuación, veremos finalmente cómo Martin Heidegger implica esta interpretación de la frase aristotélica a fin de establecer las bases para una crítica del concepto tradicional de verdad.

La interpretación heideggeriana como previa a la crítica del concepto de “verdad”.

En los primeros párrafos de *Sein und Zeit* Martin Heidegger aborda los aspectos metodológicos de la obra entre los cuales se encuentra la necesidad de radicar la pregunta por el ser en la investigación de un ente privilegiado. En este sentido el autor afirma que el hombre, llamado “*Dasein*”, tiene una múltiple preeminencia sobre los demás debido a su ser ya que es determinado por la existencia así como también comprende el ser de los demás entes de un modo distinto al suyo (Heidegger, 1967: 11-14). La última de estas preeminencias afirmadas por Heidegger refiere al hecho de que es condición de posibilidad de todas las ontologías puesto que es él quien, debido a su propio modo de ser particular, tiene la capacidad de comprender el resto de lo real.

Según Heidegger esta idea se encuentra preanunciada precisamente en la cita aristotélica según la cual el alma es en cierto modo todos los entes ya que implica que a partir de sus modos de ser, caracterizados como sensibilidad y pensamiento, puede “descubrir” a todos los entes tanto en el modo en “que son”, o podríamos decir como se “aparecen” –adaptando el lenguaje de la percepción– así como en el modo “cómo son”, es decir cuál es su ser–reinterpretando el aspecto intelectual (Heidegger, 1967: 14). Si bien Heidegger pasa por alto y no profundiza las diferencias que pueden derivarse de la caracterización de ambas facultades (Hayes, 2007: 288-289), lo cierto es que la frase, retomada y expresada en la caracterización del ente en cuanto un “ser verdadero” según la lectura de Tomás de Aquino, expone, para Heidegger, que el alma, por su constitución ontológica, permite el “descubrimiento”, en terminología fenomenológica, de la realidad que circunda al *Dasein* (Heidegger, 1967: 14).

En este sentido, Heidegger encuentra, por la mediación de la lectura tomista, un acercamiento aristotélico a cierta “apertura” por parte del hombre a la realidad. El alma al poder obtener las formas de las otras cosas mediante su actividad intelectual está “abierta” en cierto modo a la realidad que la rodea pudiendo decirse en este sentido que es “naturalmente ontológica” (Greisch, 1994: 89, traducido). En lenguaje tomasiano el hombre está en “expansión” y “amplitud” y, por lo tanto, no limitado en su propia esencia. Heidegger de hecho asocia explícitamente (1967: 133) lo que se conoce como el estado de

abierto [*Erschlossenheit*] del *Dasein* con la expresión “*lumen naturale*” señalando que el conocimiento de la realidad se debe a esta capacidad ínsita en la naturaleza del hombre y, por lo tanto, está radicada, en cuanto condición de posibilidad, en su estructura ontológica (Dahlstrom, : 69).

Este “paso atrás” por parte de Heidegger del proceso de conocimiento al establecimiento de las estructuras ontológicas que lo hacen posible se comprueba en algunas de las bases para su crítica del concepto tradicional de verdad. Al respecto, el núcleo de su análisis es la pregunta por lo que está “dado por supuesto” en dicha definición (Aguilar-Álvarez Bay, 67-71; Volpi, 49-57). Uno de los puntos centrales del análisis, de hecho, está orientado a la pregunta por los fundamentos ontológicos de la definición tradicional de correspondencia, que, basada en un “conjunto” integrado por el “intelecto” y la “cosa”, da por supuesto un carácter ontológico especial (Heidegger, 1967: 216).

De esta manera, Heidegger lleva la crítica del concepto de verdad al terreno del análisis del modo de ser del *Dasein* y de su relación de conveniencia con todos los entes. En este sentido, el vínculo que se establece entre el *Dasein* y los entes refiere a la posibilidad de descubrirlos en su modo de ser y la expresión aristotélica vendría a manifestar esta posibilidad al poder ser descubiertos tanto en el modo de la percepción como de la intelección. De esta manera la “conveniencia” es el supuesto ontológico en el que está basada, la “concordancia” (Heidegger, 1994: 171-173). Por ello se dice que en el “ser verdadero” está implicada una cualidad no sólo propia del alma, que es descubridora, sino también de los entes que, en cuanto tales, tienen la capacidad de ser descubiertos (Heidegger, 1967: 220).

La búsqueda de Heidegger, en este punto, es la pregunta por los fundamentos ontológicos de la idea de “*adaequatio*” y, por lo tanto, por el sentido ontológico de la verdad que, en una lectura de las *Quaestiones disputatae de veritate* de Tomás, el autor encuentra en una “primera igualdad” [*primäre Angeglichenheit*] llamada “estado de descubierto” [*Entdecktheit*] (Heidegger, 2006: 55, traducido). En este punto, el autor toma el mecanismo de exposición del Aquinate en la cual luego de exponer el “ser verdadero” [*ens verum*] en cuanto conveniencia afirma que a esta conformidad le sigue, como un efecto, la cognición. El conocimiento propiamente dicho, en este sentido, es un efecto de la verdad y no su causa. Por eso Heidegger (2006: 55, traducido) señala que “el conocimiento verdadero sólo es posible en razón de la verdad ontológica”.

Asimismo, Heidegger incluye en su análisis la pregunta por el modo de ser del conocimiento. Durante nuestra exposición de Aristóteles y la interpretación tomasiana señalábamos la disputa que existe entre los comentaristas sobre un posible “ser del conocimiento” distinguible de las categorías de la realidad. La pregunta por este modo de ser “inmaterial”, “intencional” o “ideal”, de hecho, es una de los puntos sobresalientes del pensamiento de Heidegger de los primeros años en los cuales se desarrolla su formación en el contexto de la crítica a las teorías del juicio y el psicologismo (Aguilar-Álvarez Bay, 1998: 34-39; McGrath, 2006: 61-68; Vigo, 2008: 183-212). Desde este punto de vista el autor traslada al ámbito de la pregunta por el estatus de la verdad un problema de teoría del conocimiento al indagar por la diferencia que radica entre el ser “ideal” del juicio (o intelecto) y el carácter “real” de la cosa (Heidegger, 1967: 216).

En efecto uno de los puntos a tener en cuenta para la crítica del concepto tradicional de la verdad refiere al tipo o modo de ser correspondiente a cada uno de los términos que integran esta supuesta correspondencia ya que el intelecto, y más particularmente el juicio, corresponde al modo de ser de algo “ideal” que debería corresponderse con una cosa “real”.

Así, la diferencia desde el punto de vista ontológico entre el estatus del conocimiento y la realidad externa vuelve a aparecer como problema en el contexto de la pregunta por el concepto de verdad ya que en última instancia el planteo heideggeriano es la búsqueda de los fundamentos ontológicos que hacen posible el conocimiento en cuanto relación de dos entes cuyos modos de ser son distintos (Deely, 1971: 78-87). Por eso, Heidegger entiende que no sólo se debe indagar por el modo de ser del *Dasein* y los entes con los que se relaciona sino sobre la relación misma que llamamos “verdad” otro de los puntos a los que dedicará su estudio crítico sobre dicho fenómeno.

Consideración final

En la introducción de nuestro trabajo señalábamos la importancia que la historia de la filosofía tiene en la construcción de la filosofía heideggeriana y en ese punto Aristóteles es desde un principio un interlocutor privilegiado. Tanto es así que el autor se esfuerza no sólo de retomar los planteos aristotélicos sino de realizar un movimiento argumentativo algo polémico a partir del cual se trata de pulir la filosofía aristotélica de la carga hermética que la tradición le adjudicó. Una de las tesis que intenta demostrar en su análisis del fenómeno de la verdad es, de hecho, que no es Aristóteles quien ubicó su lugar en el juicio ni inició la definición de verdad como adecuación (Heidegger, 1967: 214).

En este sentido, a pesar de que aún hoy la disputa entre los comentaristas sobre el lugar de una posible verdad “ante-predicativa” en Aristóteles sigue abierta, desde una perspectiva aristotélica se podría argumentar con numerosos pasajes en contra de Heidegger que si bien Aristóteles no estableció estrictamente el concepto de “adecuación” ni de “correspondencia”, sí adjudicó al pensamiento ser un lugar privilegiado de la verdad (Aristóteles, 2000: 264/*Metafísica* 1027b25). Incluso, curiosamente para la línea de autores que tomamos en el trabajo, Heidegger acusa al Aquinate de ser uno de los responsables de inaugurar, contra el sentido original de Aristóteles, la idea de verdad como “*adaequatio*” (Heidegger, 1967: 214).

En el caso que desarrollamos en nuestro trabajo sobre la frase aristotélica escogida, no obstante, la vía de análisis es opuesta ya que Tomás de Aquino lejos de tergiversar al Estagirita asociando la capacidad del alma de ser todos los entes con el problema de la verdad, da en la tecla al incluir esta característica de la estructura ontológica del hombre como una de las manifestaciones del fenómeno del “ser verdadero”. Así, Heidegger toma provecho de la interpretación de Aquinate del pasaje a fin de incluirlo en su propia hermenéutica del problema elaborando una conexión argumental entre la historia de la filosofía y su propuesta propia de una nueva ontología fundamental.

BIBLIOGRAFÍA

Aertsen, J. (2003). *La Filosofía Medieval y los Transcendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino*. Pamplona: EUNSA.

Aquino, T. (1888). *Summae Theologiae*. Roma: Editio Leonina.

_____ (1970). *Quaestiones disputatae de veritate*. Roma: Editio Leonina.

_____ (1984). *Sententia libri de anima*. Roma: Editio Leonina.

Aristóteles (2003). *Acerca del Alma*. Barcelona: Editorial Gredos.

_____ (2000). *Metafísica*. Madrid: Biblioteca Básica Gredos.

Aguilar Álvarez Bay, T. (1998). *El Lenguaje en el Primer Heidegger*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Burnyeat, M. F. (1992). “Is an Aristotelian Philosophy of Mind still Credible?”. En Nussbaum, M. C. y Rorty, A. O. (comps.). *Essays on Aristotle’s De Anima*. (15-26) Oxford: Clarendon Press.

Deely, J. (1971). *The Tradition via Heidegger*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Dhalstrom, D. (2007). “Transcendental Truth and the Truth That Prevails”. En Cromwell, S. y Malpas, J. (comps.). *Transcendental Heidegger*. (63-73) Standford: Standford University Press.

Dhavamony, M. (1965). *Subjectivity and Knowledge in the Philosophy of Saint Thomas Aquinas*. Roma: Gregorian University Press.

Girau Reverter, J. (1995). *Homo quodammodo omnia según Santo Tomás de Aquino*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso, Seminario Conciliar.

Hayes, J. (2007). “Deconstructing Dasein: Heidegger’s Earliest Interpretations of Aristotle’s ‘De Anima’”. *The Review of Metaphysics*, 61-2, 236-293.

Heidegger, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

_____ (1994). *Einführung in die phänomenologische Forschung (Winter semester 1923/24)*. von Hermann, F. W. (ed.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

_____ (2006). *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (Winter semester 1926/27)*. Vetter, H. (ed.), Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

McGrath, S. (2006) *The Early Heidegger and Medieval Philosophy*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.

Sorabji, R. (1979). “Body and Soul in Aristotle”. En Barnes, J. Schofield, M., Sorabji, R. (comps.). *Articles on Aristotle (Psychology and Aesthetics)*. (42-64). London: Duckworth.

Vigo, A. (2008) “Sentido, verdad y validez. La deconstrucción heideggeriana de la teoría intensionalista del juicio”, en *Arqueología y aleteiología y otros estudios heideggerianos*. Buenos Aires: Biblos.

Volpi, F. (2010). *Heidegger e Aristotele*. Bari: Editori Laterza.

Tecnociencia al servicio de la cibernética; «Cybersyn»; el caso de un experimento chileno.

Juan Pablo López Alurralde

Facultad de filosofía y letras – U.N.T.

I Introducción

En un texto que marcó un cambio de rumbo en lo que respecta a esta disciplina, el filósofo y matemático Norbert Wiener define a la cibernética como «*the science of control and communication in the animal and the machine*» en lo que sería una de las obras fundamentales de este campo, a saber, *The human use of human being* (1950). Dicho sea de paso, esta sería el primer autor que introduce el término en el idioma inglés. Desde entonces ha sido considerado como el «padre de la cibernética».

Más allá de este epíteto, la formulación de Wiener pasa luego a ser sistemáticamente asimilada por sus continuadores. Stafford Beer, entre ellos, no sólo presenta la propuesta de Wiener en su obra *Designing of Freedom* (1973), sino que también postula una definición superadora:

«Cybernetics»: originally defined by the late Norbert Wiener as “the science of control and communication in the animal and the machine” is exactly thirty years old.

Thirty years on, this new definitions might be preferred:

Cybernetics is the science of effective organizations.

Lo que vale preguntarse aquí es lo siguiente: ¿Efectiva organización de qué? ¿Adónde apunta Beer con esta definición?

En el comienzo de la obra citada, el autor comienza desarrollando un diagnóstico negativo sobre la situación y el funcionamiento de la instituciones modernas-occidentales en la medida en la que sus paradigmas y configuraciones, ya antiguas, no responden en tiempo ni en forma a la variabilidad en aumento de la vida en civilización tal como es llevada en la actualidad. Esta situación conduciría a un escenario marcado por un patrón de inestabilidad institucional creciente que haría necesario, a su parecer, *rediseñar* las instituciones con los principios que rigen el correcto diseño de las mismas, es decir, de la cibernética, aumentando con ello la eficacia en la organización de las instituciones sociales.

Ahora bien, ¿cómo es posible este rediseño? En palabras del filósofo inglés:

I am proposing simply that society should use its tools to “redesign” its institutions, and operate those institutions quite differently.

The main tools I have in mind are the electronics computer, telecommunications, and the techniques of cybernetics⁴⁴⁸.

Lo interesante de este pensamiento, y es justamente el objeto de interés de este trabajo, es que tuvo la suerte de practicarse en lo que fue uno de los experimentos cibernéticos y tecnocientíficos más importantes de la historia de la humanidad, por sus pretensiones, y de Latinoamérica, por su singularidad.

En concreto, hablamos de lo que fue «Cybersyn», un proyecto llevado a cabo durante la presidencia de Salvador Allende en el año 1973 y que consistió en un intento de plasmar una red de computadoras centralizadas y conectadas a las fábricas e industrias más importantes de Chile con el objeto de computarizar y centralizar la conducción económica del país bajo los principios del socialismo económico.

A partir del análisis de este proyecto pueden desarrollarse algunas aproximaciones en torno al modo en el que la tecnociencia y la cibernética han sido entendidas y reflexionar sobre las continuidades y diferencias entre ambas nociones.

El aspecto «cibernético» de este proyecto, y esta es una de las hipótesis de este trabajo, se confunde con su carácter tecnocientífico. De más está decir que de estos dos vocablos se han pronunciado varias proposiciones. En lo que respecta al modo en el que la cibernética ha sido entendida, podemos encontrar al menos dos polos entre los cuales han fluctuado las definiciones del término. Por un lado encontramos las posturas que definen a la cibernética como una disciplina transversal que estudia sistemas, sus estructuras, la retroalimentación y que está estrechamente relacionada con la teoría de sistemas y las teorías de control y que se aplica sobre todo en los campos de la lógica, matemática, la ingeniería electrónica, en la psicología, la fisiología, etc. Es una idea de cibernética, si se quiere, más atenta y especializada a los mecanismos, a la inteligencia artificial, a los modos de transpolar esta inteligencia con la inteligencia humana, a la robótica, etc.

Por otro lado, la cibernética ha sido definida desde un aspecto político. En este sentido se puede decir que se rescata su significado etimológico, tal como lo habría rescatado Platón en *La República*, al entender al término como «el arte “*techné*” de la conducción “*cyber*”». El *kibernétes* era, más precisamente, el timonel de un barco, lo que los ingleses han traducido por *steermanship*. De ahí sus claras connotaciones políticas.

Asimismo autores como Heidegger han pronunciado acerca de la cibernética sentencias como la siguiente:

No hace falta ser profeta para saber que las ciencias que se van estableciendo, estarán dentro de poco determinadas y dirigidas por la nueva ciencia fundamental, que se llama Cibernética.

Ésta corresponde al destino del hombre como ser activo y social, pues es la teoría para dirigir la posible planificación y organización del trabajo humano. La Cibernética transforma el lenguaje en un intercambio de noticias⁴⁴⁹.

448-Stafford Beer, *Designing Freedom*, Vancouver, Canadian Broadcasting Corporation, 1973.

449-El final de la filosofía y la tarea del pensar, Martin Heidegger, edición online, (1966).

En esta definición de cibernética se identifican claramente las dos variables en un mismo movimiento: la aplicación de los avances científicos, técnicos y tecnológicos al servicio de una planificación política en sentido amplio —si es que estamos de acuerdo en conferirle a lo político un papel predominante en lo que respecta a la «planificación y organización del trabajo humano» y al modo en que los hombres interactúan como seres sociales—. Así es como la idea es expresamente plasmada, aunque con diferentes tenores, tanto por Beer como por Heidegger. Es decir, posturas que reconocen en la cibernética la existencia irrecusable de una presencia determinante de la ciencia y la tecnología en la estructura de una organización o diseño de política. Y justamente en el marco de esta concepción de cibernética en la que se desarrolla la idea de Cybersyn.

Asimismo, antes de proseguir con el desarrollo de la hipótesis de este trabajo — en el que pretendemos desentrañar las relaciones existentes entre lo que hemos llamado cibernética y tecnociencia a partir de la reflexión del alcance y los matices de un proyecto que consideramos presenta estas dos facetas para su análisis—, debemos preparar el camino conceptual desde el que entender a la noción de tecnociencia. La misma ha sido abordada por un sinnúmero de autores y de modo exponencial en el último tiempo. De todas maneras propongo atenerme en esta reflexión, así como me atengo principalmente a las posturas de Stafford Beer y Norbert Wiener a la hora de entender o proponer una concepción determinada de cibernética, a la concepción de tecnociencia propia de Javier Echeverría⁴⁵⁰.

¿Qué es lo que propone este autor?

El mismo autor no sólo habla de «tecnociencia» a secas, habla, en realidad, de una «revolución tecnocientífica», revolución de una magnitud comparable a la científica, a la francesa o a la industrial. Asimismo, con este término va a referirse a dos fenómenos o procesos íntimamente ligados y relacionados, pero en definitiva diferentes. En concreto, va a utilizar el término para referirse a lo que él entiende tanto como Big Science, Megaciencia y o Macrociencia, por un lado, y por lo que entiende como «tecnociencia» propiamente dicha en su sentido más acabado y específico.

Con este primer concepto en particular, macrociencia, el autor busca encasillar una serie de fenómenos que no tienen precisamente que ver con el modo en el que la ciencia moderna ha sido entendida o practicada. No alude este término a una revolución del conocimiento ni a una revolución epistemológica, sino a una revolución que tiene que ver con el modo en el que la ciencia fue introducida en los circuitos del poder estatal bajo el ala militarizada de los estados desarrollados durante la segunda guerra mundial en adelante, y que tuvo como consecuencia la conformación de una nueva estructura de la práctica científica caracterizado por la financiación gubernamental, la integración de científicos y tecnólogos en laboratorios y por la presencia de proyectos científicos de gran escala que tuvo a su vez como consecuencia un nuevo contrato social de la ciencia en el marco de un quehacer científico altamente industrializado, militarizado y políticamente determinado. La ciencia y su pretensión de verdad y racionalidad, y todo su corpus y embadurnamiento espistémico, es puesta en función de objetivos que no son precisamente científicos ni tecnológicos, sino ya políticos, militares o económicos. Para ser más claros, macrociencia es el Proyecto Manhattan, macrociencia es el proyecto ENIAC; Macrociencia es Estados Unidos de Norteamérica.

La macrociencia, tal como entiende este autor, es un proceso que comienza con la implementación de los megaproyectos militares de los Estados Unidos y que se extiende

450- La revolución tecnocientífica, Javier Echeverría, Fondo de cultura económica, (2002).

hasta el término de la participación presupuestaria mayoritaria de los estados desarrollados destinados a la instrumentalización científica, dando su lugar a la inversión privada; la tecnociencia entra en el capitalismo. Macrociencia es la instrumentalización científica para el poderío bélico y el aseguramiento de la victoria militar. Tecnociencia es la participación desperdigada de inversiones privadas en proyectos tanto pequeños como grandes en búsqueda de aplicaciones e innovaciones tecnológicas destinadas a generar una rentabilidad en el mercado y que hace de la ciencia una empresa que posee a su vez un nuevo contrato social redefinido en el que se han insertado una pluralidad de actores que no tienen que ver incluso ni con la ciencia ni la tecnología; gerentes de marketing y voceros de prensa trabajando junto a farmacéuticos y nanotecnólogos, digamos, en un innovador anticonceptivo masculino.

En definitiva, lo que me propongo en este trabajo es arrojar algunas líneas que nos permitan entender las continuidades y diferencias entre lo que entendemos tanto por cibernética como por tecnociencia teniendo como telón de fondo las nociones de los autores citados y como última referencia a los aspectos más importantes de lo que fue el proyecto Cybersyn.

II ¿Qué fue Cybersyn?

En el año 1971 el presidente de Chile, Salvador Allende, se reúne con Stafford Beer con el objeto de discutir la construcción de una herramienta de gestión económica sin precedentes. El proyecto, llamado Cybersyn, conectaría a cada una de las factorías de Chile a un centro de mando computarizado donde se tomaría conocimiento y manipularían las variables de producción económica en tiempo real.

Para quienes fueron responsables del proyecto, el objetivo del mismo era no sólo proveer una herramienta de gestión económica, sino dotar al estado chileno de una herramienta de gestión económica que pueda acompañarse y desarrollarse en pos del socialismo económico postulado por el gobierno de Salvador Allende.

En el germen de este proyecto se encuentran los desarrollos germinales de la cibernética de la segunda guerra mundial, donde autores e ingenieros como Wiener desarrollaron e idearon los primeros mecanismos de autoregulación y de cálculo predictivo pensados en un principio para el cálculo balístico.

Norbert Wiener ayudaría como ingeniero a la realización de estos primeros mecanismos durante lo que duró la segunda guerra mundial. Posteriormente contribuiría a la cibernética especialmente desde las letras. Justamente, una de sus obras ya citadas llega a manos de Stafford Beer, quien al finalizar la Segunda Guerra Mundial llega a posicionarse dentro de una importante corporación de la industria del acero (SIGMA) donde aplicaría con éxito y entusiasmo los principios de la cibernética que tanto estudió de su mentor Wiener.

Al otro lado del Atlántico, mientras tanto, un entusiasta de la cibernética devoraba las obras de estos dos autores y escalaba posiciones en la administración pública del país trasandino, al mismo tiempo que el Partido Popular llegaba a la presidencia del país con un estrecho margen de votos.

Una vez asentados en el poder, el gobierno del socialismo llevaría adelante una voraz nacionalización de las empresas que, con el correr del tiempo, terminaría por crear un pesado monstruo para la organización de la economía chilena.

Fernando Flores, entusiasta y militante del partido gobernante llega por aquel entonces a posicionarse como gerente técnico general de la Corporación de fomento de producción

(CORFO), donde estaría en una situación inigualable de poder, influencias y recursos. Es desde esta posición, justamente, que Flores invita a Stafford Beer a poner en práctica los principios de la cibernética en su Chile natal. A partir de este primer contacto, Salvador Allende, presidente de Chile, toma cita con Beer para la discusión de lo que terminaría siendo Cybersyn.

III Cybersyn: estructura y diseño

La estructura mentada para Cybersyn puede delinearse en cinco niveles diferentes; un organigrama en el que los tres primeros niveles gobernarían las cuestiones relativas a la economía diaria de las diferentes factorías interconectadas, en tanto que los últimos dos estarían abocados a las cuestiones estructurales y de desarrollo a futuro.

En los niveles inferiores se trabajan las variables de entrada y salida de cada planta económica: esto quiere decir, el control de datos relacionados con la energía, insumos, materia prima, manufacturas, productos terminados, etc. El sistema número 2 llevaría estos datos al sistema 3, donde se tomarían en conjunto las variables de producción de todas las plantas conectadas. De esta manera se mantiene desocupadas de las cuestiones diarias a las estructuras más importantes del organigrama, enfocadas en cuestiones estructurales, de diseño y planificación a gran escala. Solo en situaciones en las que el control de los procesos haya sobrepasado la capacidad de manejo del sistema número 3, los niveles 4 y 5 tomarían el control.

El diseño de software y hardware, por otra parte, contó con la disposición de cinco proyectos autónomos que vinieron a suplir las diferentes necesidades y facultades previstas para el desarrollo completo de lo que se había pensado para Cybersyn.

El primer componente del sistema, Cybernet, tuvo como objeto expandir la ya entonces existente red de télex conectando en la misma a cada una de las firmas de las industrias nacionalizadas. Al final del proyecto, esta red cruzaría a lo largo y a lo ancho el territorio chileno. Podemos imaginar a Cybernet como un tendido nervioso, central y periférico, por donde se trasladan la inmensidad de datos producidos día a día en la producción económica.

Asimismo, vale destacar que esta red de télex debe ser considerada hoy como la protointernet. Con otra tecnología y alcance, esta red sirvió para conectar en aquel entonces a los diversos centros de investigación, unidades académicas, laboratorios y a importantes departamentos de estado. Su existencia estuvo potencialmente desarrollada solo en los Estados Unidos.

El mayor problema de este componente estuvo en el hecho de que sólo permitía que los datos fuesen enviados por las fábricas una vez al día, lo que conspiraba en cierta medida con el ideario de una herramienta de gestión en «tiempo real».

Cybestride, el segundo componente de Cybersyn, constituía un conjunto de software y programas utilizados en cada una de las firmas. Los datos de la producción diaria eran volcados y luego procesados en estos programas. Una vez procesados, los datos eran dispuestos en métricas, diagramas de flujos y en tablas estadísticas para la gestión del nivel superior de administración fuera de las fábricas.

Cybestride permitió mucho más, en su diseño al menos, que controlar el flujo de data de producción económica. Facilitó también la disposición y control de datos que, por ser tangenciales a la producción económica, tenían una importancia y magnitud reveladora de otras dimensiones de importancia social y política. Pues además de la data meramente

económica, estos programas permitían inferir variables de bienestar social al poder, por ejemplo, permitir contabilizar el grado de aceptación de un paro al verificar los datos de ausentismo en las fábricas. De esta manera, el gobierno se las arreglaba para determinar el nivel de aceptación de manifestaciones en contra del gobierno, por ejemplo.

Ahora bien, si una variable caía fuera de los parámetros estandarizados como normal, esto era comunicado al nivel de gestión superior, quien a su vez comunicaba al encargado de la firma acerca de la situación. A este se le proveía de un tiempo para solventar la situación. Si excedía en el tiempo o fallaba, la situación pasaba a manos del nivel de gestión inmediatamente superior.

El tercer componente de Cybersyn, CHECO, (*CHilean ECOnomy*), constituyó un esfuerzo ambicioso para modelar la economía chilena y para proveer simulaciones a futuro del desempeño económico. En definitiva, utilizaba los componentes de cálculo computacional del proyecto Cybersyn para proveer exámenes en tiempo real del éxito de diferentes modelos, planes y esquemas económicos no sólo para proyectar y planificar el futuro de la economía, sino también para encontrar posibles respuestas a problemas concretos a partir de la simulación computacional de diferentes modelos para resolver algún problema determinado.

El cuarto componente de Cybersyn, Opsroom, constó de un espacio destinado a la toma de decisiones. El mismo poseía en su interior siete sillas puestas en círculos y enfrentadas a una serie de pantallas y proyecciones donde se representaban los datos estadísticos de la producción económica. Estos datos proyectados podían ser en cierta medida manipulados por botones periféricos situados en las sillas especiales de los administradores.

Vale decir que este fue el componente que mayor cautivó la atención del público. Recreaba una estética futurista de un escenario casi distópico. Lamentablemente, Opsroom (el cuarto de operaciones) nunca fue concretado. Llegó a construirse, en la Casa de la Moneda, una réplica que serviría para la pedagogía propedéutica del sistema, pero los componentes requeridos para su puesta en operación, fabricados en Gran Bretaña, nunca llegaron a tiempo.

El equipo a cargo del proyecto, Stafford Beer junto con el comité cibernético chileno, idearon en principio un arma de gestión económica que llegó a también pensarse como una herramienta que permitiera, tras instalar sensores de transmisión en los hogares de los ciudadanos, medir y recepcionar el nivel de aprobación que puedan tener, por ejemplo, las medidas del gobierno televisadas a los ciudadanos, quienes al evaluar las medidas emitirían su aprobación o rechazo desde el interior de sus propios hogares. Para ello ideó en lo que su jerga se llama como «señal algedónica».

Cybersyn, en definitiva, llegó a pensarse como una herramienta cibernética de gestión económica, en un principio, para luego llegar a considerarla como un medio de interacción entre ciudadanos e instituciones sociales varias como para proveer también una herramienta de actualización democrática instantánea. Pero la verdad es que uno sólo una pequeña parte de sus componentes llegaron a construirse y a utilizarse. Cybersyn fracasó. Pero el mismísimo intento de crear una genuina herramienta de transformación social cibernética merece la pena ser pensado.

A lo sumo puede conferírsele una llamativa funcionalidad anecdótica.

Cybersyn probó ser de utilidad aún en su forma inacabada. La nueva infraestructura de comunicación provista por Cybernet, demostró ser una herramienta

valiosísima para el gobierno durante los sucesos del Paro de Octubre de 1972. En respuesta al paro, se creó un centro de operaciones de emergencia donde miembros del equipo de Cybersyn y otros altos funcionarios monitorearon los más de dos mil mensajes de telex mandados por día que cubrieron las actividades desde el extremo norte al sur del país. La rápida recepción de estos mensajes de la línea de telex permitió al gobierno reaccionar rápidamente a la actividad del paro y movilizar sus recursos limitados para subsanar en lo posible el daño potencial que causó el paro de los gremialistas⁴⁵¹.

IV Cybersyn, cibernética y tecnociencia.

Cybersyn nunca llegó a concretarse del todo. Fueron varios puntos los que truncaron el desarrollo final y parcial de los diferentes componentes.

Entre los diversos problemas se encuentran, principalmente, los relacionados al entendimiento de los medios y los fines del proyecto y un escenario desprovisto de los componentes técnicos necesarios para la implementación del sistema.

Cybersyn implicaba una red de factorías conectadas a una red de télex. Para la manipulación de los datos y sus primeras instancias de procesamiento era indispensable un conocimiento y manejo adecuado de los diferentes subsistemas centrados en fábrica. Y como el modelo del proyecto buscaba implementar un sistema autónomo y descentralizado con la menor participación posible de los escalones superiores, esto implicaba una fuerte presencia y participación de los operarios y obreros. Lamentablemente, estos nunca llegaron a comprender ni a comprometerse del todo con el proyecto. Tampoco muchos de los ingenieros y demás agentes involucrados en el proyecto en grados más altos de administración y dirección.

Asimismo, no existía en Chile, por aquel entonces, suficiente maquinaria computacional para soportar el proyecto, ni un equipo de programadores nativos capaces de desarrollar el complejo entramado de software requerido. Éste fue desarrollado parcialmente por un equipo de informáticos británicos.

Cabe decir tal vez, después de oír y pensar en un proyecto cibernético de gestión económica, que el mismo es imposible de ser concebido como existente y acabado en los años '70, y mucho menos en el Chile de los años '70.

Pero más allá de sus éxitos y fracasos, Cybersyn es un proyecto que merece ser pensado.

V Conclusión

¿Qué tiene Cybersyn de tecnocientífico y de cibernético? ¿Qué tienen en común la cibernética y la tecnociencia?

Tecnociencia y cibernética son dos nociones que han participado de una mayor presencia en la literatura filosófica, científica, política y epistemológica del siglo XX y en adelante. Es fácil percibir un halo de connotaciones comunes entre ambos términos, casi relacionado a una escena futurista y distópica, algo de ciencia ficción y súper computadoras.

Cybersyn plantea un escenario desde el que es factible pensar tanto la naturaleza de la tecnociencia como de la cibernética. Aunque el proyecto no haya sido completado, su diseño alude o implica componentes y objetivos meritorios de ser catalogados como tecnocientíficos y al mismo tiempo como cibernéticos.

451- Designing freedom; Regulating a nation: Socialist Cybernetics in Allende's Chile, Eden Medina, Cambridge University Press, 2006.

Cybersyn implicó, al menos en su diseño, la existencia de un personal científico especializado en la implementación de un sistema de alta complejidad tecnológica constituida por componentes computacionales físicos y lógicos de última generación; un contrato social que sólo puede ser caracterizado como macrocientífico en la medida en la que se encuentran insertos en el mismo no sólo científicos y tecnólogos, sino también políticos y burócratas; y que puede ser considerado como tecnocientífico —y especialmente como macrocientífico— en la medida en la que dicho proyecto tecnológico respondía a una finalidad política.

Pero no sólo en Cybersyn se ve una continuidad y coexistencia de cibernética y de tecnociencia. En realidad, esta relación es mucho más profunda. Y esto es así en la medida en la que la cibernética no puede suceder sino tecnocientífica o macrocientíficamente. Un ordenamiento económico o institucional planificado de la vida del hombre en una comunidad demográficamente compleja, como es la norma de las ciudades y civilizaciones modernas, no puede ser pensado sin un andamiaje tecnológico, posibilitado a su vez por cierto desarrollo científico, que permita un control o planeamiento eficaz de lo que, en palabras de Heidegger, corresponde a la teoría para «dirigir la posible planificación y organización del trabajo humano».

Mientras tanto, mientras las ideas de civilizaciones cibernéticamente organizadas permanecen en el tintero de la ciencia ficción, la instrumentalización de la ciencia para fines políticos, en su formato macrocientífico, y económicos, en su formato tecnocientífico, hoy son moneda corriente. Y no solo eso, son parte de las variables fundamentales que dan forma y el contenido al mundo en el que vivimos.

Como instrumentalización política de la ciencia y sus subproductos tecnológicos, la macrociencia tiende a ser similar a la cibernética, al determinar también políticamente su uso como medio o herramientas para el gobierno. La diferencia principal radicaría en el hecho de que la macrociencia sirvió al poder de los gobiernos, pero no a la estructura ni a la organización del mismísimo gobierno. La macrociencia buscó asegurar una victoria militar, durante la segunda guerra mundial, y posicionarse a la cabeza de la carrera armamentística durante la guerra fría.

En cambio, lejos de buscar una utilidad bélica o militar, proyectos cibernéticos como Cybersyn, buscaron hacer de la instrumentalización científica un medio para que los gobiernos organicen sus gobiernos. Recordemos la palabra de Beer: la cibernética se define como la ciencia de los principios que rigen la correcta o efectiva organización de las instituciones.

Por otra parte, con lo que respecta a la relación entre tecnociencia propiamente dicha y cibernética, vale destacar en ambos la presencia determinante de un principio tecnológico ineludible en ambos campos: la informática. Sin el desarrollo de los primeros mecanismos de cálculo que derivaron a la postre en lo que fue el resultado del proyecto ENIAC-EDVAC, no habría sido posible el desarrollo de la tecnociencia, pues a pesar de su origen sea, digámosle burdamente, «macrocientífico», la informática, al decir de Javier Echeverría, es el formalismo de la tecnociencia, al ser transversal a la innovación tecnológica como a la experimentación científica tecnocientífica.

A grandes rasgos, tanto la cibernética como la macrociencia y tecnociencia, son diferentes, aunque familiares, modos de instrumentalizar la ciencia y la tecnología. Podemos crear microprocesadores de alta velocidad, inteligencia tributaria-financiera, drones, software de cálculo balístico, etc.; o bien podríamos crear sistemas de organización social de todo tipo y carácter, terroríficos como benéficos.

Como se sabe, la ciencia, y especialmente la tecnología, son solo medios que nos disponemos para nuestros fines. La bomba atómica fue una decisión; proyectos como Cybersyn son una opción.

Sobre el uso que podamos hacer de la cibernética, dice Beer:

What will be done with with cybernetis, the science of effective organization? Should we all stand by complaining, and wait for someone malevolent to take it over and slave us? An electronic mafia lurks around that corner. These things are instrument waiting to be used in creating a new and free society. It is time to use them.

But as far as I can see, the citizens have lost control entirely of the choice of projects that will be undertaken on their behalf both as taxpayers and as consumers. At best, they play a defensive and passive role.

(..)

A key statement

For the first time in the history of man, science can do whatever can be exactly specified.

Then, also for the first time, we do not have to be scientists to understand what can be done.

It follows that we are no longer at the mercy of a technocracy which alone can tell us what to do.

Our job is to start specifying⁴⁵².

452-Ibid.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL:

Designing freedom; Regulating a nation: Socialist Cybernetics in Allende's Chile, Eden Medina, Cambridge University Press, (2006).

El final de la filosofía y la tarea del pensar, Martin Heidegger, edición online, (1966).

La revolución tecnocientífica, Javier Echeverría, Fondo de cultura económica, (2002).

Stafford Beer, *Designing Freedom*, Vancouver, *Canadian Broadcasting Corporation*, (1973).

Algunas prenociones sobre la naturaleza de la modernidad

Susana Maidana

Introducción

Mi intención en estas páginas es responder a algunas concepciones que no hacen justicia a las categorías filosóficas que nutrieron a la modernidad y que pecan de cierto reduccionismo y simplificación. Y si algo caracterizó a la filosofía moderna es que su trama estuvo atravesada por diversos pliegues y que su discurso pretendió generar dudas, provocar perplejidades y rechazar las miradas unidimensionales.

Me voy a detener en las siguientes prenociones: 1. La noción especular del conocimiento, según la cual el sujeto se limita a copiar o transparentar una realidad que está terminada y acabada. 2. Una concepción de sujeto, entendido al modo cartesiano, como una sustancia, cuya única función es la de pensar. 3. Una visión de la Ilustración concebida como el imperio de una razón universal y absoluta, que dicta leyes a la ciencia, la ética, la estética y la política y que rechaza el cuerpo, las pasiones y los sentimientos, en el marco de relatos metafísicos hegemónicos.

Kant y la opacidad del espejo

Richard Rorty, en su libro *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, comenta que: “La imagen que mantiene cautiva a la filosofía tradicional es la de la mente como un gran espejo, que contiene representaciones diversas, algunas exactas, y otras, no, y se puede estudiar con métodos puros, no empíricos. Sin la idea de la mente como espejo, no se habría abierto paso la noción del conocimiento como representación exacta. Rorty, 2009, p.10)

Kant en la *Crítica de la Razón Pura* quebró la concepción representativista del conocimiento, al proponer su revolución copernicana y producir un giro desde una posición objetivista a una subjetivista.

El pensador de Konigsberg se encontró ante la situación de que la filosofía, identificada como metafísica, había seguido, por un lado, un camino dogmático porque operaba sin crítica; por otro lado, había transitado por la senda escéptica al dudar la posibilidad de la

razón de conocer. La filosofía se encontraba tironeada entre posturas escépticas y dogmáticas sin lograr avanzar. Las ciencias, en cambio, no eran un campo de batalla porque tanto la Matemática de Euclides como la Física de Newton habían entrado al seguro camino de la ciencia.

La filosofía kantiana recibió los nombres de criticismo y de filosofía trascendental porque su preocupación era dilucidar hasta dónde la razón podía conocer, hacer y esperar.

Kant investigó cuál había sido el procedimiento que siguieron la Matemática y la Física para convertirse en ciencias y descubrió que el científico encontraba en la naturaleza lo que previamente había puesto en ella. Precisamente, la mirada realista cedió su lugar a la posición que sostenía que los objetos se reglaban por el conocimiento porque el sujeto intervenía en la constitución del objeto de conocimiento. Era necesario, entonces, producir una revolución copernicana en la filosofía, que investigue cuáles eran las condiciones de posibilidad del conocimiento de los objetos.

Esas condiciones a priori del conocimiento de los objetos no se obtenían de la experiencia sino que las ponía el sujeto, eran, pues, condiciones trascendentales porque estaban más acá de la experiencia y posibilitaban el conocimiento de los fenómenos, declarando incognoscible a la cosa en sí. De este modo, Kant logró legitimar la Matemática y la Física como ciencias y negó a la Metafísica su estatuto científico al carecer de materia sobre la cual las formas a priori de la sensibilidad y las categorías del entendimiento debieran actuar.

Vemos, pues, como uno de los filósofos más importantes de la modernidad realizó una verdadera revolución en la forma de pensar la relación entre sujeto y objeto de conocimiento. Pero sus aportes no se iban a circunscribir solamente a su tiempo sino que iban a gravitar en la teoría de la Forma, en las concepciones constructivistas del conocimiento y en los modos de interpretar las leyes científicas.

El yo como fluir de percepciones

La otra característica que se le atribuye a la modernidad es sostener que el sujeto racional es la primera certeza que los hombres tienen en el orden de los conocimientos. Esta idea, cuyo artífice había sido Descartes, afirmaba que el hombre vivía para pensar y que su única verdad indubitable era la de que si dudaba, pensaba y, si pensaba, necesariamente, existía. Descartes emprendió una crítica radical de los saberes de la tradición, tanto de la escolástica como de las creencias renacentistas, valiéndose del artificio de la duda que solamente se detuvo ante la presencia de una primera verdad, el *cogito*, que se transformó en el punto de Arquímedes, a partir del cual reconstruyó el edificio de las ciencias y recuperó lo que la duda había puesto entre paréntesis.

El yo es una excepción a la duda, barrera que impide el accionar maligno del genio, en la medida en que ocupa el punto de partida apodíctico que toda actividad –pensar, odiar, amar, respirar- supone. La existencia misma de las ideas como algo inmediatamente autoconsciente y, en tanto fenómeno de la conciencia, es refractario a la duda.

En *Los Principios de la Filosofía*, Descartes argumentaba del siguiente modo: “Ahora bien, cuando la mente que se ha conocido a sí misma y todavía duda de todas las demás cosas mira en torno a todas partes, para extender más su conocimiento: primeramente, por cierto, halla en sí ideas de muchas cosas, y mientras sólo las contemple y no afirme ni niegue que existe fuera de sí nada semejante a ellas, no puede engañarse”. (Descartes, 1980, p. 317) Las ideas, en tanto pensamientos, son siempre verdaderas y el error aparece cuando la voluntad asiente a lo que no es claro y distinto, siendo el juicio el lugar del error.

Este nuevo comienzo del pensar arraigado en la subjetividad tuvo importantes ventajas: 1. el giro subjetivo cartesiano representaba una actitud crítica que, apoyándose en la actividad racional, se despojaba de los principios de autoridad que habían signado a los paradigmas antiguo y medieval. 2. De una o de otra forma, el giro significaba la afirmación de la autonomía e independencia de la razón humana ante cualquier obstáculo que se interpusiera a su actividad. Pero el giro subjetivo cartesiano no careció de riesgos, entre ellos se destacaron los siguientes: 1. El solipsismo de un sujeto que había quedado encapsulado en su propia actividad pensante y que había perdido su anclaje en la realidad natural y social; 2. Íntimamente vinculado con el anterior, el privatismo y el acceso privilegiado de la mente a sus propias operaciones. 3. Un hombre concebido como pura racionalidad, sin sentimientos, instintos y pasiones, con excepción de la VI Meditación, en la cual el filósofo francés superó el dualismo.

Esta concepción sustancialista fue precisamente el centro de las críticas de la filosofía contemporánea, la Lingüística y el Psicoanálisis, convertido en chivo expiatorio de todos los males. Pero en este listado, no podemos olvidar las críticas de la Ilustración.

David Hume, uno de sus representantes más conspicuos de la Ilustración, destruyó la noción sustancialista cartesiana del yo, que lo consideraba como algo consciente, que se captaba con certeza, que era simple e idéntico a sí mismo. Recordemos que, según Descartes, lo simple era lo que se captaba con claridad y distinción y era garantía de certeza. Ahora bien, Hume descubrió que la experiencia no nos muestra tal identidad porque no tenemos impresión de la cual se derive la idea de yo. Las impresiones no son invariables ni constantes, por lo tanto, al no existir una impresión que le corresponda, la idea de yo carecía de legitimidad. Comenta Hume (Hume, 1988,356): "...todos los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento. " Además de la metáfora del yo como haz o colección de percepciones, Hume se valió de otra metáfora muy interesante para caracterizar al yo, la del teatro. Dice Hume "La mente, afirma, es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. " (Hume, 1988, 357) La comparación del yo con el teatro es sumamente elocuente porque puso al descubierto que, a lo largo de la vida, vamos cumpliendo diferentes roles históricos y cambiantes, que nos impide asirnos como una identidad.

Pensemos que en la actualidad, la filosofía habla de identidades en movimiento, dejando atrás la noción de identidad como una categoría parmenídea.

Por fin, la última metáfora es la de "...una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. " (Hume, 1988 367)

La identidad no es sino una ficción de algo invariable y continuo, producto de atribuir identidad a objetos variables y discontinuos.

En esta suerte de contrapunto respecto de las prenociones que pesan sobre la modernidad, cabe incorporar a Spinoza, quien superó el dualismo cartesiano al destacar al deseo y a las pasiones y al afirmar que el deseo nace del goce y es más fuerte que el que nace de la tristeza. No deja de causar perplejidad que Spinoza haya destacado la importancia de la acción y del deseo en el marco de un mundo ordenado geoméricamente.

Vicente Hernández Pedrero(1992) comenta: “A través de la idea de *conatus* como esfuerzo por perseverar en la existencia del ser, funda Spinoza en el siglo XVII un pensamiento ético materialista absolutamente singular.”(Pedrero, 1992, 203) Es una posición materialista porque surge de la concepción de Galileo, que afirmaba que los cuerpos se movían hacia su autoconservación, con claras resonancias en la antropología de Hobbes.

La contracara de la Ilustración

Dice Rubén Pardo (2000): “.. a la modernidad le es inherente una idea de conocimiento y de verdad muy “fuerte”, dado que en ella se confía en la posibilidad de determinar las leyes que -desde siempre y necesariamente- han regido y regirán la naturaleza (esto se creía haber alcanzado ya en la física de Newton, cuyos principios eran tenidos por verdades de ese tipo). A esto se le añade la creencia en la posibilidad de lograr algo parecido en el ámbito de la moral. Es pensable y realizable -siempre dentro de los ideales del paradigma moderno- una ética fundada en la pura razón. Y ésta, en la medida en que sería puramente racional, es decir, dado que excluiría la influencia de cualquier elemento sustantivo derivado de la tradición o la costumbre, tendría -entonces- la propiedad de la universalidad, esto es, podría ser considerada como válida para todo ser racional. No otra cosa ha representado el proyecto kantiano de una ética formal del deber.” (Pardo, 2000, 48)

Si bien esta descripción puede derramarse a la ética kantiana, no puede extrapolarse a Bernard Mandeville, David Hume o el Marqués de Sade, por citar algunos contraejemplos, sino que son inconmensurables respecto de la ética formalista kantiana.

Hume negó fundamento ontológico y racional a las nociones clave de la metafísica tradicional y afirmó la imposibilidad de una norma universal que legisle sobre la ética y la estética. Así, según Hume, la virtud es algo útil y agradable a uno mismo y a los demás, separándose de las virtudes monacales, que propiciaban el silencio, el dolor, el remordimiento., produciendo dolor y malestar a los hombres.

Lo bello y lo feo perdieron estatuto ontológico para asumir diferentes significados según el receptor y según el juego de lenguaje en el que se inscriban y las reglas que compartan, sin por ello caer en un puro relativismo. Su mirada estaba puesta en la experiencia estética, en lo que el hombre experimentaba en presencia de una obra de arte y, fundamentalmente, en el placer que su contemplación le deparaba.

Hume operó, pues, una verdadera inversión al desontologizar los conceptos valorativos estéticos y al colocar al espectador, al crítico, al sujeto, en el lugar del portador de los valores; e idéntico vuelco produjo en torno de los juicios éticos.

Hume, en el seno mismo de la Ilustración, suplantó la concepción ontológica de belleza y la sustituyó por la idea de experiencia estética. Por cierto, ni la estética, ni la ética dan cuenta del mundo sino del sujeto, marcando un límite al racionalismo objetivista.

En el Ensayo “Sobre el origen y desarrollo de las artes y las ciencias” (Hume, 1989, 123) considera que estas disciplinas sólo pueden desplegarse en un ambiente de libertad, alejado de actitudes autoritarias e intolerantes. Reconoce, de este modo, un condicionamiento cultural y social de las artes y de las ciencias en la medida en que toda forma de sometimiento es refractaria al refinamiento del gusto, tornando imposible el disfrute estético. Las diferentes artes son expresiones de diferentes formas de vida, de diferentes juegos de lenguaje, cada una acorde con sus distintas reglas de juego. El arte refleja, en cierto modo, los tipos humanos de la sociedad, los problemas sociales, los regímenes políticos, estableciendo una relación dinámica

entre la vida y la cultura, con lo cual Hume anticipó algunos de los planteos de Wittgenstein, en especial, su concepción de que las distintas formas de vida, las diferentes expresiones de la cultura se apoyan en un fondo de necesidades humanas, en la roca de la vida en sociedad. (Wittgenstein, 1998, 217)

Por cierto, tanto el filósofo escocés como el vienés pretendieron acortar la distancia entre la vida y la filosofía. En el caso de la tragedia, por ejemplo, sería de todo punto de vista imposible explicar el hecho de que un objeto en sí mismo horroroso y cruento desencadene el placer estético.

Por otra parte, a la modernidad, se le adjudica haber elaborado grandes relatos metafísicos, idea que es necesario discutir en función de exponer una visión lo más ajustada posible a sus variados pliegues.

Mandeville y Hume, en la Ilustración, tuvieron la osadía de proponer una nueva moral en un mundo cambiante, que requería romper con la ética vigente y proveerse de nuevas categorías no sólo para comprender un mundo transformado, sino también para vivir en él. Mandeville y Hume rescataron a las pasiones, que habían estado amordazadas en su tiempo, para expresar los valores defendidos por el capitalismo naciente. En este contexto se comprende que lo que la tradición filosófica consideraba virtuoso, se convertía en vicio para Mandeville y Hume.

El filósofo escocés reinstaló al hombre en la naturaleza, según los criterios del naturalismo científico, en un momento en que la ciencia iba adquiriendo carta de ciudadanía, pero al mismo tiempo, mostró que la razón no tenía en la vida humana el papel que la filosofía tradicionalmente le había otorgado. Ninguna creencia, ni ningún comportamiento era explicable exclusivamente con la razón. No deja de parecer paradójico que un filósofo, que era admirador de Newton y de la Filosofía Natural y que pretendía aplicar su método al estudio de la naturaleza humana y sus producciones, le hubiera cuestionado a la razón su capacidad para fundamentar las nociones clásicas de la metafísica. El cálculo de beneficios sustituyó a la legislación de la razón, lo que no significaba negarle a la razón incidencia en la práctica sino que su influencia se daba a través de las pasiones.

Por su parte, Mandeville le otorgó a la pasión un rol crucial en la versión anónima de *La colmena gruñona o los bribones convertidos en gente honrada* de 1705; en *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen a la prosperidad pública* publicada en 1714 y, también, en la tercera edición de la obra en 1724. El relato de este texto sumamente sugerente nos instala en un gran panal que vivía con lujos y que era el vivero de las ciencias y de la industria. (Mandeville, 1982, 11) Ahora bien, abogados, médicos, sacerdotes y soldados eran bribones que sólo buscaban satisfacer sus ambiciones privadas y, otro tanto sucedía con la Justicia. No obstante lo cual estos vicios habían provocado la abundancia en la sociedad. Pero, una vez que las abejas tomaron el camino de la honradez y de la virtud se produjo la ruina de la colmena y, por lo tanto, de la sociedad. En la propuesta de Mandeville, egoísmo y utilitarismo constituían los núcleos que sostenían a la sociedad y a sus riquezas y, al mismo tiempo, eran el sostén del capitalismo burgués. Las pasiones y los deseos humanos generaban el progreso de la sociedad. Dice Mandeville “El hombre nunca se esfuerza sino cuando le excita los deseos; mientras éstos permanezcan adormecidos, sin que haya nada que los despierte, sus excelencias y habilidades quedan por siempre desconocidas...” (Mandeville, 1982, 181)

Esta mirada irónica y descarnada del mundo burgués anticipaba, con realismo y crudeza, las consecuencias del mundo capitalista. También puso al descubierto la ruptura respecto de la moral racionalista que pretendía legislar universalmente y que se adjudicó a toda la modernidad.

Por su parte, David Hume pensaba que las aspiraciones egoístas del hombre, la escasez de recursos naturales y de bienes materiales hacían necesaria la constitución de la sociedad. Pero, si bien la sociedad era necesaria para resguardar los intereses individuales, al mismo tiempo, ella era imposible a causa de esos mismos móviles egoístas.

En este mapa no podemos dejar de mencionar a Sade quien llevó la idea de autonomía a su máxima expresión. El autor de *La filosofía en el tocador* (1988) dice: “¿Acaso no nacemos separados? Digo más: ¿Acaso no nacemos enemigos los unos de los otros, en un estado de guerra perpetua y recíproca?” (Sade, 1988, 114)

En este estado de guerra permanente de todos contra todos, preanunciado magníficamente por Hobbes, Mandeville, Hume y Sade muestran el rostro de una modernidad heterogénea en la cual conviven posturas antagónicas.

Conclusiones

Tras este breve recorrido, pretendí deconstruir tres relatos sobre la modernidad que solo se atuvieron a uno de sus perfiles, el metafísico racionalista, descuidando a los otros, no menos importantes.

La modernidad no es un todo uniforme sino que en ella se dieron cita visiones racionalistas, sentimentalistas, materialistas, inmaterialistas, moralistas e inmoralistas, que pugnarón por ganar espacios.

Así como encontramos variadas contradicciones en los filósofos, hallamos concepciones gnoseológicas, antropológicas, éticas y estéticas que se enfrentaron, opusieron y, en varias oportunidades, entablaron batallas.

En el título: *Kant y la opacidad del espejo* intenté señalar que el sujeto no se reducía a transparentar y espejar la realidad sino que el hombre conoce fenómenos que son el resultado de la síntesis entre las impresiones y las formas a priori de la sensibilidad y del entendimiento, sumado a la labor de los principios.

En el apartado titulado: *El yo como fluir de percepciones* mostré que la modernidad no sólo sostuvo una noción de sujeto como identidad sustancial, sino que David Hume, por ejemplo, consideró que el yo era una ficción de la imaginación. Esta idea fue retomada por Nietzsche, al disparar sus críticas al yo cartesiano.

En el último título: “La otra cara de la Ilustración” pretendí ofrecer una mirada no sesgada de la Ilustración, que la destinaba a brindar una imagen homogénea, que elaboraba grandes relatos metafísicos y que no sólo postulaba una ciencia universal sino, también, una ética de corte universal.

En función de descubrir el otro rostro de la modernidad, que está reñida con el afán homogeneizador, tomé las propuestas de David Hume y Mandeville, con una brevísima referencia al Marqués de Sade, para mostrar que ninguno de ellos suscribieron una ética universal sino que plantearon una visión hedonista y utilitarista de la modernidad, cuya expresión más desbordada y transgresora fue la de Sade.

En esa complejidad de la modernidad, no podemos olvidarnos de las críticas de los enemigos de la Ilustración, que se opusieron a las transformaciones ilustradas en pos de la defensa de las tradiciones. Todorov comenta que Louis de Bonald, por ejemplo, sostuvo que: “El error de la Ilustración consiste en haber colocado al hombre en el lugar de Dios en cuanto principio de sus ideales, la razón a la que quería recurrir libremente como individuo

en el lugar de las tradiciones colectivas, la igualdad en el lugar de la jerarquía y el culto a la diversidad en el lugar del culto a la unidad” (Todorov, 2014, 17)

Según Todorov, algunas de las ideas ilustradas como la autonomía, la secularización y la tolerancia no perdieron vigencia y siguen gravitando en las sociedades actuales. Baste pensar cómo la defensa de la tolerancia en sus versiones política y religiosa cedieron su lugar a la imperiosa necesidad de convivir con la diversidad, en lugar de tolerarla.

Asumir la complejidad de la Filosofía, comprender que los filósofos van cambiando sus posturas y reconocer el impacto de las transformaciones epocales en las teorías filosóficas constituyen antídotos en contra de las visiones dicotómicas, propias del pensamiento simplificador.

Ahora bien, en este trabajo no pretendí desconocer, en absoluto, el papel universalizador y homogeneizador que caracterizó a algunos de los relatos modernos. En todo caso, mi finalidad fue evitar las etiquetas que encierran a las categorías y a los programas filosóficos en ámbitos no contaminados; e invitar a entablar diálogos permanentes con los pensadores clásicos que nos dan indicios para pensar problemas actuales.

BIBLIOGRAFÍA

- Rorty, R. (2009) *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*, Editorial Cátedra, España.
- Descartes, R. (1980) “Los principios de la filosofía” en *Obras Escogidas*, Traducción Ezequiel de Olaso, Editorial Charcas, BsAs.
- Hume, David, (1988), *Tratado de la Naturaleza Humana*, Editorial Tecnos, Madrid.
- Hernández Pedrero, (1992) “Sobre el destino ético de lo sensible” en Atilano Domínguez, en *La ética de*
- Spinoza, Baruch. *Fundamentos y significado*, Editorial Universidad Castilla de La Mancha, Toledo 203
- Pardo, R. (2000) “Verdad e historicidad. El conocimiento científico y sus fracturas” en Díaz, E, *La posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Mandeville, B. (1982), *La fábula de las abejas*, Fondo de Cultura Económica, Méjico, 11
- Sade, (1988) *La filosofía en el tocador*, Tusquets, Barcelona, 114
- Hume, D. (1989) *La norma del gusto y otros ensayos*, Trad. María T. Beguiristáin, Edic. Península, Barcelona.
- Wittgenstein, L. (1988), *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona.
- Todorov, T. (2014) , *El Espíritu de la Ilustración*, Galaxia Gutenberg, Barcelona,

Gubernamentalidad, soberanía y pueblo. Una mirada desde el sur

Dolores Marcos

UNT

Gubernamentalidad y soberanía

En *Defender la sociedad*⁴⁵³, Foucault se propone reemplazar el paradigma de la soberanía por una teoría de la dominación. Aquel es formalista, legalista, apunta a la unidad y a la legitimación de la autoridad. Ésta apunta a los mecanismos y técnicas que en el ejercicio efectivo de los poderes van construyendo un orden de dominación. El primero pretende superar (aunque en el fondo sólo logra enmascarar) los antagonismos y las luchas presentes en toda relación de poder, en nombre de una ley capaz de proteger los derechos de los sujetos. La segunda, en cambio, pone de manifiesto las técnicas de dominación que fabrican las tramas de la sujeción.

En *Seguridad, territorio, población*, Foucault desarrolla el punto de vista de la gubernamentalidad, que ya no opone la teoría de la dominación a la teoría de la soberanía⁴⁵⁴. Sin embargo, la soberanía continúa presente en esta obra como modelo de referencia del ordenamiento, la unidad y la legitimidad, y se diferencia de los mecanismos de seguridad y técnicas de gobierno de las poblaciones. Concretamente, el gobierno de las poblaciones y el ejercicio de la soberanía constituyen dos economías de poder completamente distintas⁴⁵⁵.

Se destacan dos afirmaciones en el texto que invitan a pensar la dinámica entre el punto de vista de la configuración de las tecnologías de poder y la perspectiva de la soberanía. Foucault diferencia el pueblo de la población, figura propia de los mecanismos de seguridad de la gubernamentalidad liberal. Esta configuración del poder supone a la población, no como sujeto sino como objeto de tecnologías de biopoder, en tanto “conjunto de procesos que es menester manejar en sus aspectos naturales y a partir de ellos”⁴⁵⁶. El pueblo, en cambio, “está compuesto por aquellos que, en cuanto pueblo, se niegan a ser población”⁴⁵⁷.

453-Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, Mexico, FCE, 2010.

454-Foucault, Michel, *Seguridad, territorio, población*, México, FCE, 2009.

455-Foucault, Michel, *Ibid*, p. 87.

456-Foucault, Michel, *Ibid*, p. 93.

457-Foucault, *Ibid*, p. 64,

¿Cuál es el pueblo que se niega a ser población?

Por otra parte, afirma que la soberanía no deja de cumplir un papel respecto al ordenamiento jurídico del Estado, entendido como resultado de las técnicas propias del arte de gobernar. ¿Qué tipo de soberanía corresponde a ese Estado? ¿Sólo se trata de una soberanía en tanto ordenamiento jurídico? ¿Hay una dimensión propiamente política de la soberanía, que es necesario rescatar?

En la coyuntura actual en la que los pueblos de distintas geografías están dando la pelea por defender su soberanía política, es interesante pensar de qué modo es posible recuperar la fuerza del par soberanía- pueblo, sin dejar de atender los mecanismos biopolíticos que sujetan a las poblaciones. Si bien se puede acordar con Foucault en cuanto al retroceso del papel central de los Estados soberanos bajo la hegemonía del neoliberalismo, no parecen haber perdido éstos, ni sus pueblos, la potestad de afirmarse justamente a partir de su soberanía para resistir los embates y amenazas del poder financiero global.

Autores como Boaventura de Sousa Santos o Álvaro García Linera dan cuenta de diversos modos de experimentación institucional y social que parecen indicar caminos alternativos para dar sentido al rol de los Estados soberanos y al lugar de los pueblos. Hay en estos intentos una dinámica diferente en la que el Estado presenta un rostro emancipatorio respecto de reclamos históricos de comunidades y colectivos postergados, al tiempo que, en relación al contexto internacional, se buscan nuevas estrategias que permitan ganar autonomía frente al Imperio⁴⁵⁸. Sin perder de vista los efectos de dominación de los poderes que atraviesan el mundo social, que Foucault analiza con tanta lucidez, interesa aquí abrir la mirada a nuevos modos de recuperar el eje soberanía-pueblo como un modo de resistencia al orden global internacional.

Población, gobierno, Estado

El Estado, la soberanía y el pueblo, tal como son presentados de manera clásica en la teoría hobbesiana⁴⁵⁹ se constituyen como relaciones primordialmente políticas, giran en torno al eje soberano- súbdito y su dinámica se teje a partir de relaciones de mando y obediencia creadas artificialmente. El pueblo no es ni un elemento disruptivo, ni una agrupación natural. Es el resultado del pacto que genera un sujeto como unidad de los muchos. Se trata de un sujeto que se compromete con la razón pública, en tanto el Estado garantiza su supervivencia y su bienestar.

En el devenir histórico, emerge el gobierno en lugar del soberano. Se desarrolla un arte de gobernar, que implica un modo de ejercer el poder según el modelo de la economía. A esto se refiere Foucault con el término gubernamentalidad, entendida como “el conjunto constituido por las instituciones, los procedimientos, análisis y reflexiones, los cálculos y las tácticas que permiten ejercer esa forma bien específica, aunque compleja, de poder, cuyo objetivo principal es la población, cuya forma mayor de saber es la economía política, cuyo instrumento técnico esencial son los dispositivos de seguridad”⁴⁶⁰.

El arte de gobernar se puede desarrollar en plenitud fuera del modelo de la soberanía, porque piensa el gobierno desde la economía, no desde el orden político. La economía

458-El concepto de Imperio para nombrar el orden global en la actualidad, bajo la pérdida de soberanía de los Estados Modernos, ha sido acuñado y desarrollado por Toni Negri y Michel Hardt en *Imperio*, Barcelona, Paidós, 2002.

459-Hobbes, Thomas, *Leviatán*, México, FCE, 1991.

460-Foucault, Michel, *Idem*, p. 136.

política coloca en el nivel de leyes naturales a las relaciones sociales entre los hombres. En este marco surge la población como sujeto colectivo, como blanco al que apuntan los mecanismos de seguridad.

Se trata de una multiplicidad de individuos inmersos en determinadas condiciones materiales. La población no es un conjunto de sujetos de derecho agrupados voluntariamente, al que se le exige obediencia, es un conjunto de procesos que hay que manejar en sus aspectos biológicos. Es un fenómeno natural que no se puede cambiar por las leyes. Sigue sus propias tendencias, manifiesta regularidades, puede ser influenciada y transformada mediante técnicas que modificarán las variables dentro de las cuales la población desarrolla la vida. La población, entonces, en su naturalidad, no es sujeto; está sujeta, es el objeto de una gestión de gobierno, no constituye una noción jurídico-política de sujeto. Sobre ella se desplegarán procedimientos de gobierno, se aplicarán las técnicas del arte de gobernar.

Como resultado de las técnicas de gobierno, de procesos diversos que generan efectos en las relaciones de poder surge el Estado. Desde esta perspectiva, el Estado no es una unidad, no constituye una individualidad ni una identidad sino que es una “peripecia del gobierno”. En consonancia con la perspectiva de la economía política como saber privilegiado en el marco de la gubernamentalidad liberal, el Estado no constituye una realidad necesaria, el marco dentro del cual se da la lucha política y se ordenan las relaciones sociales. Por el contrario, el Estado es una configuración “espontánea”, fruto de prácticas de gobierno cuya dinámica está dada por los dispositivos de seguridad bajo la lógica del dejar hacer.

De esta manera, la relación entre gobierno, población y Estado, dentro de esta perspectiva, se comprende bajo la idea de la naturalidad de las relaciones económicas, cuyas reglas no pueden ser intervenidas, más que en casos excepcionales. El gobierno de las poblaciones no se ubica en el eje mando-obediencia, sino en el lugar de quien, a la manera de fenómenos naturales, deja fluir las relaciones entre los hombres. Subyace el supuesto de una libertad de circulación de bienes, en el marco de la cual sólo se interviene para evitar desvíos respecto de las regularidades establecidas. El sujeto-objeto población se diluye en una multiplicidad de individuos a los que se deja actuar, dentro de ciertos límites, bajo el principio que indica que la circulación del deseo de cada uno redundará en el interés general.

¿Cómo se vincula esta comprensión de la gubernamentalidad con el Estado y el pueblo entendido desde el modelo de la soberanía?

La teoría de la soberanía permite dar cuenta de otro sujeto-pueblo, que no sólo es el sujeto de la obediencia a la ley, sino el sujeto político que instituye y sostiene al Estado soberano.

El pueblo es una creación artificial, la población es considerada en sus características naturales. El pueblo es contracara de la voluntad soberana, del Estado entendido como producto de un contrato. La población es el objeto de una comprensión de la política en clave de relaciones económicas. El pueblo es un sujeto desde una perspectiva que entiende a la política como condición de posibilidad de las relaciones económicas.

Si la política tiene primacía en el marco del Estado soberano, es porque el interés general no es el resultado espontáneo de la circulación de los hombres y de los bienes, sino una definición que se establece en la lucha propiamente política. El Estado es soberano porque decide, mediante la ley, sobre todos los aspectos que rigen la vida social, es esa unidad que representa el interés general, el interés de todos.

Foucault afirma que el Estado como peripetia de estrategias de gobierno es una realidad mistificada, que no representa una unidad. Se podría decir, entonces, que no es un estado soberano. Es un Estado gubernamentalizado, que orienta sus tácticas según el saber de la economía, que entiende las relaciones entre los hombres insertas en una naturalidad en la cual no es conveniente intervenir. Se trata de un Estado que evita la legislación y la reglamentación, que deja librada las relaciones entre los hombres a la regulación espontánea del mercado. Su correlato no es el pueblo, es la sociedad civil, el terreno de las relaciones de intercambio.

Ahora bien, Foucault había advertido en otra obra que no se pueden limitar los efectos del poder disciplinario con el recurso a la soberanía, vale decir, con la apelación a la ley y a los derechos⁴⁶¹. La pregunta es, ¿se pueden resistir los efectos del poder gubernamental de la lógica liberal con el recurso a la soberanía? El pueblo que se resiste a ser tratado como población, como objeto de estrategias biopolíticas ¿es el pueblo soberano?

Miradas desde el sur

Los fenómenos que se vienen observando en Latinoamérica, pero también en otras latitudes del globo, revelan un resurgimiento, no sólo del lugar central del Estado como garante de los derechos ciudadanos. También ha regresado al primer plano la soberanía como atributo de los Estados y sus pueblos. Hoy se están discutiendo diferentes facetas de la soberanía: deuda soberana, soberanía energética, soberanía alimentaria.

No se trata de reinventar el Leviatán. El Estado de poder absoluto ha quedado ya lejos en la historia. Pero los Estados parecen no haber renunciado a una característica distintiva de ese artificio como es la soberanía. De hecho se están ensayando diferentes arquitecturas institucionales para dar cuenta de la diversidad, pluralidad y heterogeneidad que, al interior de los pueblos, caracterizan sus mixturas. Sin embargo, al mismo tiempo se insiste sobre la unidad y autoafirmación que son propias de los Estados. Estados que en nombre de sus pueblos se plantan frente a los poderes del capitalismo financiero global para frenar sus tácticas de gobierno, rechazar sus intromisiones, sus intentos de regulación.

Ya en su intervención en el Foro Social Mundial de 2003 Boaventura de Sousa Santos advertía que, a pesar de sus contradicciones propias, el Estado podía ser entendido como un campo de luchas, en el sentido de que los movimientos sociales podían encontrar en él un enemigo o un aliado⁴⁶². En tal sentido, y en la dirección de recuperar la diversidad democrática negada por la democracia liberal representativa que se impuso como modelo hegemónico, impulsa la reinención del Estado como movimiento social capaz de articular prácticas democráticas participativas con prácticas representativas.

En su texto *Refundación del Estado*⁴⁶³, de 2010, donde analiza las transformaciones políticas de América Latina en los últimos años, destaca el uso contrehegemónico que se viene haciendo en el subcontinente de instrumentos hegemónicos, tales como democracia, derechos humanos, constitución. Estas prácticas tienden justamente a una refundación del Estado por fuera de la lógica liberal que signó la colonialidad propia de esta geografía. Dentro de estas prácticas entiende que países como Ecuador y Bolivia se encuentran más avanzados en sus intentos de refundación. La puesta en marcha de un constitucionalismo

461-Foucault, Michel, *Defender la sociedad*, p.46.

462-De Sousa Santos, Boaventura, "Democracia y globalización", Discurso pronunciado en el Foro Social Mundial, Porto Alegre, 2003.

463-De Sousa Santos Boaventura, *Refundación del Estado en América Latina. Perspectivas desde una epistemología del Sur*, Lima, Instituto Internacional de Derecho y Sociedad, 2010.

desde abajo ha impulsado una nueva institucionalidad y ha desafiado radicalmente al Estado moderno liberal. Se ha logrado instaurar como principio la unidad en la diversidad, a través del reconocimiento de comunidades y naciones, sin renunciar a la unidad del Estado y del pueblo.

Al respecto, Álvaro García Linera entiende que el camino a seguir por Bolivia, atento a la pluralidad de comunidades, lenguas y tradiciones culturales, es del Estado monocultural y monocivilizatorio al Estado plurinacional y multiétnico⁴⁶⁴. Para llevar adelante esta transformación es indispensable romper con el canon de una institucionalidad pensada para una homogeneidad lingüística y cultural, que tenía como base el individualismo propio de la cosmovisión liberal.

La propuesta es diseñar una nueva estructura institucional capaz de integrar la diversidad étnico-cultural en la unidad estatal. Esto implica un proceso de construcción colectiva, no de la sociedad civil definida por la tradición moderna (y podríamos agregar, como contracara del Estado gubernamentalizado) sino una comunidad política como lugar de la ciudadanía, en la que sean reconocidos no sólo individuos como sujetos de derechos, sino las comunidades con sus poderes y prerrogativas en tanto colectivos. En ese sentido, el *demos* no es para García Linera la nación política definida por el paradigma de la modernidad europea, sino la comunidad política que tiene que ser construida por la articulación entre las diversas naciones que la componen.

En ambas concepciones se afirma la noción de un nuevo pacto político que promueva un cambio en el sentido de dar al Estado una fisonomía propia tal que, sin renunciar a su unidad soberana, integre en su estructura la diversidad de modos de vida que habitan en su interior. El eje de este nuevo pacto, se desplaza de la centralidad de las relaciones económicas, como eje a partir del cual se comprenden las relaciones políticas, para resituar a los actores en el centro del debate acerca de la arquitectura institucional que es necesario diseñar para dar cuenta de la pluralidad en la que se sostiene una nueva autonomía y una nueva autoafirmación.

Sin apuntar a una refundación, se encuentra también en otros países latinoamericanos el impulso de un cambio notable en la dirección de las políticas públicas estatales, de un afianzamiento de sus soberanías a partir de encontrar vías autónomas de gestionar sus economías y privilegiar políticas que respondan a demandas sociales largamente postergadas. Comparten con los regímenes refundadores la voluntad de colaborar y afianzar los lazos entre los países latinoamericanos en todos los aspectos.

Con esta mirada sobre los procesos de afianzamiento de la soberanía en los países latinoamericanos, no se trata de desconocer la sujeción que las artes de gobierno ejercen sobre las poblaciones en su naturalidad. Las relaciones de poder, dice Foucault suponen necesariamente la liberad. Aún en contextos de dominación cerrada, es posible hallar los espacios de libertad para resistir. Es prematuro aventurar hacia dónde se dirigen los intentos de autonomía por parte de los pueblos y los Estados que se rebelan contra los embates del poder global. Sin embargo se destaca que sus estrategias apelan a la soberanía como estandarte y a los pueblos como sujetos políticos de estas luchas. Pensar cómo interactúan estos elementos aparentemente contradictorios, es nuestro desafío.

464-García Linera, Álvaro. La potencia plebeya: acción colectiva e identidades indígenas, obreras y populares en Bolivia, Bogotá, Siglo del Hombre Editores y Clacso, 2009.

Un acercamiento a la noción de verdad en William James

Raúl Armando Martínez

Facultad de Filosofía y Letras

UNT

Introducción

En éste trabajo mi intención principal consiste en presentar, como el título puede dar a entender, un primer acercamiento en torno a las ideas de verdad y pragmatismo que nos ofrece el filósofo William James, por lo que mayormente me he limitado a tomar nota e intentar aclarar dichos conceptos a partir de la lectura de sus obras “Pragmatismo” y “El Significado de la Verdad, Una secuela de pragmatismo”⁴⁶⁵.

A mi modo de entender, tratar el tema de la verdad resulta relevante principalmente por dos motivos: en primer lugar, entender que el pragmatismo comporta una teoría de la verdad, con todas las exigencias que este concepto conlleva, nos libera de posibles prejuicios que pudiéramos tener con respecto a esta corriente filosófica; por otro lado, al menos en lo que concierne particularmente a James, aclarar el sentido de la verdad es también una buena manera de que entendamos qué significa el pragmatismo. Comprender la propuesta de James nos permite lograr claridad tanto en conceptos y nociones particulares, como en orientaciones más generales del pragmatismo contemporáneo.

Como el mismo James avanza en ejemplos, se me hace necesario presentar, primero, el concepto de pragmatismo, en general, sin desarrollar todas sus posibles connotaciones, o particularidades, para ver luego qué entiende James por verdad o qué sentido tendría la verdad a partir de dicha noción. La intención, entonces es presentar, en sentido general, el significado de estos conceptos, proponiendo una caracterización general, a mi parecer provechosa, de la orientación que adquiere la idea de verdad a partir de este pensador.

Sentido del Pragmatismo en James

“Pragmatismo: Un nuevo nombre para viejas formas de pensar”, es un libro conformado por un conjunto de conferencias que William James dictó entre 1906 y 1907, en el Lowell Institute de Boston y la Columbia University de Nueva York, para el público culto general.

465-James, William, El significado de la verdad. Una secuela de Pragmatismo, (traducción de Ramón Vilá Vernis), Barcelona, Marbot Ediciones, 2010..

Debemos tener en cuenta que las preocupaciones de éste público, como el sentido de la filosofía o de la religión, o los descubrimientos científicos de la época, dan ocasión a James para expresar sus propias distinciones y conceptos generales, así como la orientación de lo que él entiende como el movimiento pragmatista.

A la hora de distinguir las diversas corrientes filosóficas que se dieron en el tiempo, así como el sentido que tendrá determinada visión del mundo para una persona en particular, James caracteriza cada propuesta filosófica bajo el carácter o temperamento de quien la sostenga. El espíritu de cada quien sería la disposición de ver las cosas de determinada manera, o incluso, la de otorgar mayor peso a las evidencias de determinada postura. Nos ofrece dos modelos extremos para contraponerlos: el espíritu rudo, que caracterizaría a quien se dirige a los hechos, particulares y concretos y, por ello, que huye de las abstracciones, frente al del espíritu selecto, o intelectual, quien va hacia los principios, generales u abstractos. Cada uno comporta o favorece una postura o visión del mundo, como el dogmatismo o escepticismo, la unidad o la pluralidad, así como la predisposición a una visión religiosa u escéptica así como cierto ánimo optimista o pesimista, idealista o materialista). Sobre esta base, James se caracteriza a sí mismo como alguien que se dirige a los hechos concretos, tal como se dan y rechaza soluciones intelectualistas o escolásticas, en una palabra, como empirista, pero sin llegar al extremo del espíritu rudo: necesitamos hechos y principios, no podemos vivir un minuto sin ambos. Los casos de espíritus selectos (o racionalistas) y rudos (o empiristas) pueden haberse dado en la historia de la filosofía, pero es esta una distinción de extremos, útiles a su contraposición.

Creo que estas distinciones nos ofrecen una clave de lectura para la obra de James. Solamente reconociendo los matices que este pensador nos ofrece su propuesta podemos llevar a cabo un entendimiento sin llegar a extremos absolutos o a parcialidades incompletas. Esto es lo que ofrece el pragmatismo: una filosofía que mantiene tanto la exigencia del racionalismo como el apego a los hechos el empirismo. Esto le permite criticar tanto al positivismo de su época, como al idealismo metafísico, ofreciendo una vía intermedia. El primero reducía nuestros valores a meros productos fisiológicos; el segundo subsumía la entera realidad a un concepto abstracto y sin injerencia en la vida nuestra de cada día. El pragmatismo, en cambio, se presenta como una manera mediadora de ver ambas opciones.

Por ello, primero lo conceptualiza como método para dirimir disputas metafísicas, que de otro modo serían interminables. Claramente, aquí nos referimos a disputas y discusiones que no admiten verificación directa, o quizá, ninguna. Es, me parece, el gran problema de buscar la certeza y la verdad dónde no contamos con un modo último e indudable, y dónde más lo necesitaríamos. Y para el talante científico de James, resolver cuestiones que afectan al sentido de la vida y buscar la verdad, de manera firme y rigurosa, se presentan como condiciones para una vida armoniosa.

James nos indica que la palabra *πρᾶγμα* proviene del griego y significa acción, de la que vienen nuestras palabras *práctica* y *práctico*. A su vez, Ramón del Castillo precisa que este término también puede entenderse en relación a un acontecimiento, un tema u acción a tratar, en eminente relación al hombre: se trataría de cosas, pero cosas humanas⁴⁶⁶. James reconoce a Peirce como aquél que introdujo el término, así como su conceptualización. Se refiere al artículo “Como aclarar nuestras ideas” de Peirce, dónde 466-James, William, Pragmatismo... op. cit., p. 237. A mi parecer, este último sentido nos abre una perspectiva novedosa: pensar al hombre como medida de todas las cosas humanas, y no en sentido universal, nos proporciona una base para partir de nuestra particularidad, individual o social, sin caer en el problema del relativismo (moral o gnoseológico).

define a las creencias como reglas para la acción y afirma que para aclarar el significado de un pensamiento, es necesario determinar que conducta fue necesaria para producirlo y que ése es todo el significado de tal pensamiento. El hecho que está en el origen de todos nuestros pensamientos y distinciones, por sutiles que sean, es una posible diferencia práctica. O sea, que para aclarar un pensamiento sobre un objeto, deberíamos considerar sus posibles efectos prácticos, qué sensaciones provocaría y que reacciones deberíamos preparar. Si tal objeto tuviera un significado real, este sería el conjunto de sus efectos, presentes o remotos. Me parece que esta definición permite notar, entre otras cosas, que los efectos remotos⁴⁶⁷son también una manera de prevenirnos ante cualquier ocurrencia que nos pueda parecer conveniente de manera coyuntural, o conveniente en un sentido meramente particular.

Por otro lado, quizás sea necesario aclarar que James eleva la máxima de Peirce, que se refería más bien al concepto o significado de una creencia (entendida esta como guía para la acción, pero en su sentido lógico o mental), a principio general del pragmatismo, acentuando su sentido práctico y sus efectos a futuro, (si bien, estos efectos son tanto sensibles como intelectuales). Como sabemos, Peirce, no comparte el acento de James, ya que la diferencia entre práctico y pragmático, es una distinción que proviene de Kant, que dirige el primer concepto a lo ético y lo pragmático a las acciones condicionadas. O a las acciones tal como se dan empíricamente, a lo que el hombre hace de sí mismo (y no el sentido apriorístico de la moralidad).

También, podríamos aventurar tentativamente otra de las diferencias con Peirce: este parte de una formación kantiana, más orientada a problemas de lógica y del lenguaje, y a la precisión terminológica, mientras que James bebe más bien de fuentes empiristas e inglesas. Esto es importante para ubicarnos en su crítica a la concepción tradicional de la verdad y a la metafísica en general, ya que James procederá de ejemplos concretos hacia conceptos más generales, de situaciones variables y complejas y no a partir de ideas o conceptos abstractos, de los cuales se deduciría la estructura de lo que acontece, o esquema general en el cual se buscaría subsumir, a riesgo de deformar, los hechos del mundo.

Teniendo en cuenta esto, tenemos que prestar atención al sentido del pragmatismo como un método, no como una doctrina o un resultado particular. Es una manera de aclarar el pensamiento apta para cualquier persona, de cualquier temperamento (aunque, en el caso de James, más para aquellos que se dirijan a los hechos y el carácter abierto el mundo). El pragmatismo, o la filosofía, es entonces, una manera de encarar los problemas, una manera humana y concreta, no ideal y alejada de nuestra manera de ser. Y esta es la manera en que James nos presenta su concepto de lo que es la verdad.

La verdad como noción pragmatista o humanista

Si tuviéramos que dar una noción general de la verdad, podríamos decir que significa el acuerdo general entre nuestras ideas y la realidad. Pero hagamos notar que la verdad es una propiedad de nuestras ideas o juicios, y no de las cosas. Es una noción básica que puede compartir tanto el racionalista como el empirista; pero entonces, si seguimos la máxima pragmática, deberíamos preguntarnos qué consecuencias se siguen de tener una idea verdadera, o en todo caso, que diferencia implicaría, para nuestras vidas, sostener una idea falsa u errónea. O, en otros términos, qué puede significar, específicamente, que una idea concuerde con los hechos, analizamos qué significa la palabra “corresponder”.

⁴⁶⁷-James, William, Pragmatismo... op. cit., p. 80.

Cuando James analiza esta noción en su sentido tradicional, como adecuación del intelecto a la cosa, o como la correspondencia de nuestras ideas con algo externo, critica la noción de “copia”, dando cuenta de que ésta no siempre ocurre, como cuando intentamos representarnos la idea de un reloj. Nos podemos imaginar perfectamente su esfera, su indicación de la hora o decir simplemente que es un aparato que nos indica el horario, pero nunca podríamos reproducir sus mecanismos internos. El criterio de copiar o reproducir un contenido es uno entre tantos, puesto que no hay una sola manera de verificar una idea. Como nos muestra en otro ejemplo cuando nos hallamos perdidos, y encontramos un sendero, suponemos que este nos debería llevar a una casa o un lugar seguro, y posiblemente esto es lo que ocurre. Si esto no fuera así, muchas de nuestras ideas acerca de lo que comporta un ser sendero deberían estar equivocadas. La noción de copiar no se aplica en éste caso, puesto que no reproducimos el concepto “sendero”, sino que lo conservamos en función de un objeto útil y valioso, como es el de encontrar un sitio seguro. Lo mismo ocurre con la verdad: es un concepto bueno o valioso porque es lo conveniente para la experiencia.

Por esto es que James conceptualiza a la verdad como aquello que funciona; “es lo que lleva a nuestra experiencia a otras partes de la misma” dice James. La verdad es lo conveniente, y lo falso, lo perjudicial. Aquí, claramente, se separa de la concepción racionalista que ve a la verdad como algo bueno o valioso por sí mismo. La verdad, para nuestro pensador, es por ello lo que es bueno por sus frutos, por sus efectos para nuestra vida, en una palabra, lo útil. Buscar la verdad no es un mandamiento incondicional de nuestro intelecto; en nuestra vida cotidiana estamos en contacto permanente con realidades, que pueden ser tanto beneficiosas como dañinas. Saber qué realidad se nos aproxima, o saber hacia dónde ir es un deber ineludible. “En su más amplio sentido, adecuar con una realidad, sólo puede significar ser guiado ya directamente hacia ella o bien a sus alrededores, o ser colocado en tal activo contacto con ella que se la maneje, a ella o a algo relacionado con ella, mejor que si no estuviéramos conformes con ella. Mejor, ya sea en sentido intelectual o práctico”⁴⁶⁸. El método pragmático sólo implica, entonces, que la verdad debe tener resultados prácticos, pero, agreguemos, prácticos tanto en un sentido sensible, en el mundo de las acciones, como intelectuales, en el sentido de operaciones mentales claras y no contradictorias. James amplía el concepto de pragmatismo siguiendo a Schiller, para quien la verdad consiste en las consecuencias, pero especialmente las buenas. Como esto comporta ciertas diferencias con el pragmatismo de Peirce, James propone llamar a esta concepción “humanismo”⁴⁶⁹.

Entonces, ¿qué es la verdad? En la Conferencia sexta de Pragmatismo, “La concepción pragmatista de la verdad”, hallamos la respuesta. Siguiendo sus planteos iniciales podemos decir que si el acuerdo de nuestras ideas con la realidad significa la verdad, cuando nuestras ideas no pueden copiar definitivamente a su objeto, entonces esta relación se convierte en un problema. La suposición intelectualista supone esta relación como estática e inerte, o, en otras palabras, cuando se ha llegado a la verdad se acabó la cuestión. Estamos en posesión de algo, del conocimiento, de manera acabada.

El pragmatismo, por otro lado, se pregunta ¿Qué significa para la vida de alguien que tal idea sea verdadera? Si la experiencia fuera falsa, ¿qué diferencias comportaría en la práctica?

“Las ideas verdaderas”, responde James, “son aquellas que podemos asimilar, validar, corroborar y verificar. Las ideas falsas son las que no”.

468-James, William, Pragmatismo... op. cit., 178.

469-James, William, Pragmatismo... op. cit., p. 92.

“La verdad no es una propiedad estancada de una idea, sino que es un acontecimiento. Es algo que le sucede, su proceso de verificación mismo”. Proceso de verificación que no tendría un punto final, sino que siempre sería susceptible de ser corregido⁴⁷⁰.

Seguendo a Schiller y Dewey, James nos propone que para entender al humanismo es indispensable, entonces, asumir una actitud inductiva, renunciando al ideal de una argumentación rectilínea y rigurosa, así como a toda definición concluyente. Siendo que la verdad es lo más satisfactorio, el humanismo propone una renuncia, pero no un escepticismo pirrónico, sino a las esperanzas absolutistas. El humanismo adopta diversos criterios, sin olvidar que cualquiera de ellos puede fallar en el caso concreto e incluso tomando como alternativa la diversa combinación de ventajas y desventajas, esperando que a base de mejoras y correcciones, logremos un aumento de las primeras y un mínimo de las segundas. Por ello es que la verificación de una idea no necesita ser directa, o incluso total. Basta con su potencialidad, su alta probabilidad de funcionar. James llega a decir que la verdad vive de un sistema de crédito, o sea, de la confianza, no del proceso absoluto y total de cada idea de su proceso de verificación (aunque en definitiva, haya algún punto, variable acorde a las circunstancias, en que pueda descansar); un sistema cual debemos extraer su valor en dinero (*cash value*), o consecuencias prácticas. La verdad, en síntesis, es el término que utilizamos como plaza para todos esos procesos de verificación, en su conjunto. Procesos que se verifican en sus resultados globales, en relación a nuestra experiencia.

Para aclarar qué significa esto de la utilidad, o de la funcionalidad de la verdad, debemos considerar como entiende él el sentido de “experiencia”, o en cual sector de ella se da, efectivamente, la verdad. Dice James que aparte de respirar, el mayor interés del hombre consiste en la búsqueda de *congruencia*.

Diversos sentidos de la experiencia

Si bien James es empirista, se distingue por extender el sentido de la experiencia no únicamente al plano sensible sino al intelectual: Al ámbito de nuestras ideas. Por ello es que los efectos de nuestras ideas no son sólo prácticos o subjetivos. La coherencia entre ellas, *nuestro pasaje* de una idea a otra, debe ser armonioso y no contradictorio. Pero ello no ocurre fuera de toda circunstancia, en abstracto, sino en la situación particular y plena en detalles de la vida de cada quién. La coherencia entre ellas, se daría, siguiendo a James según mi modo de entender, por lo menos en tres frentes: en el papel de nuestras ideas previas acerca de la realidad, en la lógica y en el uso lenguaje⁴⁷¹.

En lo que respecta a nuestras ideas previas, en palabras del filósofo, somos extremadamente conservadores. A partir de la experiencia, digerimos nuevo material, que gestionamos intelectualmente a través de creencias previas, que son las que nos ayudan a asimilarlo, estructurarlo o rechazarlo. Si un hecho nuevo entrara en contradicción con la mayoría de ellas, lo tomaríamos como un hecho falso. La mayoría de nuestras creencias son tradiciones fijadas en el sentido común de la especie, aunque algunas sean recientes. Incluso es posible que toda tradición de sentido común de nuestra especie haya sido originalmente un descubrimiento que pasó a generalizarse inductivamente, desde la aptitud para sobrevivir hasta nuestras nociones como el Espacio y el Tiempo, como ámbitos continuos y unitarios, así como nuestra distinción entre pensamientos y objetos, sujetos permanentes y atributos cambiantes, relaciones generales y hechos fortuitos. Todas fueron conquistas

470-James, William, Pragmatismo... op. cit. pp. 170-171.

471-Para lo siguiente, remitirse a James, William, El Significado de la verdad... op. cit. pp. 59-70.

de nuestra especie, realizadas por nuestros antepasados de manera concreta, en su afán de volver más manejable sus experiencias individuales y poder compartirlas. Su función pasó a ser indispensable, como herramientas mentales (*denkmittel*, dice James, tomando la expresión de Dewey), al punto que actualmente formarían parte de la estructura misma de nuestra mente y más bien son ellas las que permiten que pensemos y asimilemos nuevas experiencias (ninguna experiencia puede contradecirlas, sino que son posibles gracias a estas estructuras).”¿Con qué fin? Con el fin de que podamos prever mejor el curso de nuestras experiencias, comunicarnos con los demás y guiar nuestras vidas a través de normas. También para conseguir una perspectiva mental más limpia, clara e inclusiva”⁴⁷².

Por ejemplo, luego del tiempo y del espacio, la otra noción fundamental es la de permanencia. Es una interpretación tan luminosa, que una vez ocurrida, ya nunca se olvida. Por más que sea criticada (James nos recuerda a Berkeley), *funciona* y ya nadie da marcha atrás a partir de ella. Sería clarificador que recordemos la impronta de la teoría de la evolución en este pensamiento.

Todo ello vale para el sentido común, pero también hay relaciones entre ideas puramente mentales y esas creencias son absolutas o incondicionadas. Las verdaderas son definiciones o principios ($1+1=2$) no es necesaria la verificación sensorial; son siempre verdaderas para los mismos objetos, tienen un carácter eterno. Aquí las ideas también tienen el sentido de una orientación, ya que, unidas unas con otras, las ideas forman grandes sistemas lógicos y matemáticos, a cuyos términos, la realidad sensible termina organizándose. Si hemos subsumido correctamente un objeto dentro de su género, la conclusión será verdadera para cualquier objeto del mismo tipo. Como dice James: “Esta estructura conceptual deriva de nuestro pensamiento y no somos libres de torcerla a nuestro gusto; los decimales del número pi están ya determinados aunque nadie haya podido calcularlos. Y en otra cita: “Nuestra mente se encuentra firmemente encajada, entre las coerciones del mundo ideal y el sensible”. Por lo que queda muy poco margen para nuestro arbitrio subjetivo, o mera conveniencia personal⁴⁷³.

Lo mismo ocurre en el caso del lenguaje. Según James, las palabras serían tan verdaderas como los pensamientos, y ellos tienen en lugar de forma discursiva. La verdad se forja lingüísticamente y se comparte: tomamos y prestamos verificaciones a partir del trato social. Por ello debemos hablar y pensar coherentemente, ya que tratamos con géneros; los nombres pueden ser arbitrarios, pero una vez establecidos, se deben conservar. No debemos llamar Caín a Abel y viceversa, porque no sólo nos desconectaríamos del libro del Génesis, sino del conjunto de hechos en que mantenemos con el lenguaje y el resto de los hechos hasta el día de hoy⁴⁷⁴. La verificación indirecta, como en el caso de la historia, sólo puede remontarse lingüísticamente. Si nuestras ideas presentes concuerdan con ellas, podemos inferir que son verdades. Que el tiempo pasado existió, lo garantiza su coherencia con el tiempo presente, así como la existencia de Julio César. La verdad, por tanto, es el sentido de orientación de nuestras ideas, que nos lleva a términos conceptuales o sensibles útiles⁴⁷⁵.

Para concluir y retomar las principales ideas que he explorado, veamos la conceptualización que James hace de la realidad. Según ella, la realidad tendría una faz triple: objetos concretos y sensibles (cosas), objetos abstractos (y relaciones entre ellos) y

472- James, William, El Significado de la verdad... op. cit., p.66.

473-James, William, Pragmatismo... op. cit., p. 177.

474-James, William, Pragmatismo... op. cit., p. 179.

475-James, William, Pragmatismo... op. cit., pp 174-181.

el conjunto de verdades previas que no pueden dejar de ser tenidas en cuentas por nuestras ideas. El acuerdo con esta realidad ya no puede significar “copia” exclusivamente, sino en ponernos en contacto con ella o con sus cercanías, o en una relación tal que nos permita manejarla (o manejar algo en su lugar, como un concepto o significado lingüístico), del modo más provechoso. O, en todo caso, de que nada contradictorio provenga de ésta realidad que impida el movimiento de nuestras ideas con otras partes de la experiencia; lo verdadero es aquello que hace cuadrar nuestro espectro global de experiencia y realidad.

A mi juicio, lo significativo de esto es que si bien James acepta que la verdad pertenece a la relación entre un sujeto y un objeto, lo innovador de su pensamiento consiste en ubicar a la verdad en nuestras ideas, pero no como una propiedad que les corresponda de manera inerte o estática. Esto se opone a la concepción de que esta relación se da entre dos términos absolutos e ideales, ya sea uno de ellos un sujeto trascendental, o un objeto no humano, que asegure y garantice la certeza de nuestro conocimiento.

La verdad, para James, se predica de nuestros juicios, por lo que es un asunto esencialmente humano. Pero la verdad no le pertenece a nuestras ideas como un atributo intemporal, sino que se da en el marco de un contexto: el de su verificación, ya sea directa o indirecta, particular y efectiva, o sólo potencial. La verdad no es estática o abstracta, sino que es un suceso, como algo que le ocurre a las ideas; y este proceso varía con el tiempo. Tales ideas, recalquemos, que no son meramente cognoscitivas, sino emocionales y significativas para nuestra vida. Por lo que se trata de una concepción dinámica de la verdad, y orientada especialmente al hombre.

BIBLIOGRAFÍA

James, William, *El significado de la verdad. Una secuela de Pragmatismo*, (traducción de Ramón Vilá Vernis), Barcelona, Marbot Ediciones, 2010.

James, William, *Pragmatismo, Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, (con prólogo, traducción y notas de José Ramón del Castillo Santos), Madrid, Alianza Editorial, S. A., 2000.

John Dewey: un modelo de investigación genético - social

Horacio Héctor Mercau

UNLP- FaHCE

Introducción

El presente trabajo es el resultado de una investigación en la que se intenta profundizar el análisis sobre lo que consideraremos la correlación medios-fines, reciprocidad que se da dentro de la *experiencia*. En toda transacción tenemos fines cualitativos y una secuencia del desarrollo, el cual pensamos que es el medio en el que las estructuras y funciones interactúan para producir una experiencia que es diferente a la de antes. Dewey piensa que el equilibrio del organismo se mantiene a pesar de las dimensiones siempre cambiantes de los problemas a resolver, es decir, de las adaptaciones funcionales que en toda experiencia se llevan adelante a través de la investigación para alcanzar determinados fines-en-perspectiva. El equilibrio del organismo queda demostrado por el hecho que las estructuras y funciones interactuantes están conectados a través de una guía. La cooperación social o democracia es el lugar donde se unifican el carácter instrumental y expresivo de la experiencia y en donde la unidad y la pluralidad se manifiestan como una tensión necesaria para el desarrollo de la experiencia. La democracia es un medio por el cual se alcanza una consumación o un ajuste del comportamiento para la satisfacción individual y comunitaria de bienes o valores. De esta manera, podemos decir, que en la experiencia se da una continuidad, equilibrio y consumación. Es la continuidad la que profundiza o enriquece, expande o acrecienta, y el equilibrio el que estabiliza u ordena el proceso de la experiencia y la consumación recrea a la misma. Los tres procesos se manifiestan a través del desarrollo, la investigación y la democracia.

En síntesis, nos proponemos un análisis del despliegue de la *experiencia* en sus diferentes fases señalando tres rasgos fundamentales de la filosofía de la experiencia de John Dewey: la característica *genética*, la función *instrumental*, y la situación *social*. Con respecto al aspecto genético consideraremos el estudio que John Dewey y Myrtle McGraw realizan sobre el *crecimiento* temprano y el *desarrollo* psicológico; en relación al aspecto instrumental analizaremos el patrón o la estructura de la *investigación*; y por último, examinaremos la importancia de lo social mostrando como la noción de *democracia* de

Dewey lleva, inevitablemente, consigo una acentuación del respeto al individuo, mayores oportunidades para el ejercicio de la voluntad, la independencia y la iniciativa en la conducta y el pensamiento. A partir de ello, pretendemos proponer un modelo de investigación genético – social.

La continuidad de la experiencia

El interés público en materia de reforma educativa precedió por varias décadas a los estudios científicos sobre la niñez, los cuales no se iniciaron hasta principios de 1920. A falta de información sistemática sobre el proceso de crecimiento y el proceso de desarrollo, los padres y los educadores se basaron en la información anecdótica de la sabiduría colectiva transmitida de una generación a la siguiente acerca de los métodos eficaces de crianza de los niños y su formación. Se creía que los niños poseían poca conciencia y memoria. Las técnicas pedagógicas que se consideraban más eficaces en el desarrollo de la mente eran aquellos que acentuaban la atención, la repetición y memorización mecánica, y la disciplina. Por su parte, Dewey mostró cómo comportamientos cognitivos y no cognitivos se complementan mutuamente cuando se inscriben junto con los procesos de aprendizaje. *Como Pensamos*⁴⁷⁶ y *Democracia y Educación*⁴⁷⁷ son recibidas con gran entusiasmo por los educadores progresistas. Dewey impugnó las dicotomías entre la emoción y la cognición, el pensamiento y la experiencia, y la libertad y la obediencia y se situó en el camino de la *inteligencia* y el aprovechamiento de las conexiones entre el desarrollo, el aprendizaje y la experiencia. Dewey consiguió la adopción de un estilo extraordinariamente accesible en *Como Pensamos* lo cual le hizo llegar a un amplio público de padres, educadores y administradores de la escuela en 1909. En la introducción, reconoció que el libro marcó la culminación de las ideas que surgieron durante los años en que dirigió la Escuela Laboratorio en la Universidad de Chicago. Esto dio a su libro credibilidad como una guía práctica sobre el aprendizaje y la educación. Por otro lado, *Democracia y Educación*, que se publicó seis años más tarde, fue comparable a la *República* de Platón, al *Emile* de Rousseau por abordar el papel de la educación en una sociedad democrática.⁴⁷⁸

A pesar de este merecido reconocimiento, es notable que estén ausentes en estos libros las referencias de Dewey a sus amplios estudios sobre las funciones del cerebro y su posible papel en el juicio humano. Esta omisión es sorprendente, ya que Dewey parecía estar a punto de formular una nueva teoría que demostraría cómo el juicio desempeña un papel vital en el desarrollo cognitivo. Es evidente, sin embargo, que sus estudios observacionales eran incompletos y que Dewey necesitaba oportunidades adicionales para explorar estas cuestiones científicas en más detalle. El hecho de que Dewey decidió formular el juicio como un acto de cognición es quizás indicativo de su indecisión sobre este asunto. En *Como Pensamos* Dewey describe cómo el juicio tiene principalmente que ver con afirmar proposiciones acerca de los acontecimientos y asignar significados a los términos. En un ensayo posterior, “La Lógica de los Juicios de la Práctica”⁴⁷⁹, muestra cómo el juicio establece

476- Dewey, J., *Cómo pensamos: Nueva exposición de la relación entre pensamiento y proceso educativo*. Barcelona, Paidós, 1989.

477- Dewey, J., *Democracia y educación: Una introducción a la filosofía de la educación*. Buenos Aires, Losada, 1946.

478- Cf., Dykhuizen G., *The Life and Mind of John Dewey*, ed. Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1973, p. 139.

479- Dewey, J., “The Logic of Judgments of Practice”. *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods* 12: 505-23, 533-43. Reeditado en Jo Ann Boydston (ed.), *The Collected Works of John Dewey 1882-1953: Later Works of John Dewey, 1925-1953*, Southern Illinois University Press, Carbondale, Illinois, en siglas: MW 8:14-82.

límites cualitativos para el pensamiento y la medición. Pero Dewey no hace referencia a las funciones del cerebro subyacentes a la integración de lo motor, la percepción, y los procesos cognitivos que intervienen en el ejercicio del juicio.

Dewey había conocido en su carrera en la Universidad de Chicago, y más tarde en la Universidad de Columbia, a algunos de los científicos de las nuevas ciencias de la vida. Además conocía personalmente a varios destacados dirigentes de la denominada “Escuela Americana” de neurología, que incluían al psiquiatra Adolf Meyer, a los naturalistas y neurólogos C. L. Herrick y su hermano C. J. Herrick, el biólogo Jacques Loeb, el neurobiólogo Henry Donaldson, el neuroanatomista George Coghill, y el paleo-neurólogo Frederick Tilney. Dewey dedicó sus pocos años en la Universidad de Chicago (1894-1904) para absorber y sintetizar los conocimientos sobre el sistema nervioso e intentar poner en práctica sus conocimientos en la Escuela Laboratorio que dirigió. Quería demostrar cómo los principios de la etapa temprana del crecimiento y el desarrollo psicológico pueden incorporarse en los procesos de aprendizaje. Dedicó gran parte de su energía intelectual a la escritura de ensayos que desafían a sus contemporáneos a pensar la evolución. Además introdujo nuevas ideas acerca de la relación entre el desarrollo y la investigación.

Es en 1904 en la Universidad de Columbia cuando reanudó su participación en los estudios experimentales del crecimiento y el desarrollo temprano. Junto a él estaba su hija Evelyn y varios de sus colegas, además de Lucy y Wesley Mitchell, los cuales estaban dispuestos a examinar la relación científica entre el aprendizaje y el desarrollo. Dewey tenía urgencia para renovar su participación en estudios científicos después de un lapso de varios decenios en que estuvo dedicado a la Escuela Laboratorio de la Universidad de Chicago. Durante estos años la investigación del desarrollo infantil aumentó enormemente. Aunque mucha información nueva había sido adquirida sobre la conducta infantil de los estudios experimentales que se conocían, entre ellos los de BEE⁴⁸⁰, persistían muchas actitudes tradicionales acerca del desarrollo humano. En estimación de Dewey, la evidencia científica acerca del desarrollo normal fue erróneamente entrelazada con ideas sobre el desarrollo moral. Freud había conducido a los padres a creer que cualquier interferencia en un niño respecto de sus procesos fisiológicos naturales representaría repercusiones morales y traería dificultades en la vida adulta. La perspectiva de Dewey sobre los procesos naturales de crecimiento tenía poco que ver con las creencias culturales. Los procesos de crecimiento afectan el potencial humano para el aprendizaje y la capacidad de ejercer su juicio. Quería demostrar que el *juicio* no se ocupa principalmente del premio o el castigo, sino que tiene que ver con la capacidad natural para mantener el equilibrio y la configuración de rasgos esenciales en la investigación científica y la apreciación estética, así como también de conducta moral.

Las ideas filosóficas de Dewey sobre el crecimiento y el aprendizaje, y la función del cerebro, la conciencia, y el juicio de comportamiento inteligente plantean dificultades metodológicas que no podían solucionarse con el análisis psicológico convencional. El reflejo, popularizado por el paradigma conductista de John Watson, sugiere que el aprendizaje

480- El Bureau of Educational Experiments es un organismo que sirvió como centro de intercambio de información acerca de diversos experimentos en la educación en los Estados Unidos y el extranjero. Se constituyó en 1916 con Lucy Sprague Mitchell como presidente. Otros miembros son Wesley, Evelyn Dewey, Frederick Ellis, Caroline Pratt, y Lawrence K. Frank, un ex estudiante de Dewey y asociado a Wesley Mitchell. Los miembros honorarios eran William Wirt (el iniciador del Plan Gary), Elizabeth Coolidge, y John Dewey. Durante los primeros dos años el objetivo general del BEE era recopilar información que permitiría una mejor comprensión del niño “en su totalidad.” Estaba organizado en cuatro departamentos: divulgación de la información, la enseñanza, experimentos físicos y mentales, y la investigación, encabezada por Evelyn Dewey.

se desarrolla progresivamente mediante el estímulo y la respuesta y los comportamientos humanos complejos que se adquieren a través de un proceso de acondicionamiento. Dewey rechaza estas nociones, argumentando que la inteligencia se desarrolla a partir de la interacción (transacción) de la mente y el cuerpo en respuesta a situaciones inciertas que exigen ingenio, imaginación y sentido de equilibrio (continuidad). Sin embargo, Dewey no había aportado ninguna prueba directa en apoyo de su afirmación de que el cerebro y la mente han evolucionado para satisfacer las demandas de una acción coordinada en condiciones de incertidumbre. Antes de la llegada del siglo XX Dewey había especulado que las capacidades de comparación, medición, inferencia, y generalización son rasgos que han surgido con el desarrollo de la conciencia. En consecuencia, Dewey intentó identificar las circunstancias que contribuyeron a la necesidad de juzgar en el curso del desarrollo, a fin de aislar rasgos genéricos, y mostrar cómo se ayudó a formar la estructura o patrón de la investigación.

Hasta ese momento Dewey no había demostrado de manera convincente por qué las ideas no dependen de la asociación de estímulo y respuesta sino que se originan indirectamente de los sentimientos arraigados en los procesos orgánicos que prolongan el juicio y el control sobre la dirección de la investigación. El año 1934 con *El Arte como experiencia*⁴⁸¹ marcó la brillante culminación de John Dewey en donde intentó captar la evanescente pero tangible experiencia estética. Percepción estética es siempre llegar más allá de la naturaleza, para encontrar nuevas maneras de representar el mundo y expresar sentimientos humanos. Pero Dewey aún no había anticipado un paralelo argumento de que la investigación no depende, como el convenio científico supone, sólo de la acumulación de evidencia confirmada mediante la repetición de las operaciones existentes. En su lugar, la investigación da lugar a la conciencia y a la modificación de nuestras actitudes y métodos a través de las experiencias de aprendizaje que amplían el alcance del juicio humano y la comprensión. Asimismo, Dewey trató de justificar su creencia, articulada por primera vez en 1903 con sus *Estudios en Teoría Lógica*⁴⁸², de que el progreso científico no depende de la conformidad a cánones de validez aparente, sino que la ciencia ha contribuido a la transformación continua de las teorías y métodos de investigación. Dewey necesitaba más pruebas para defender esta afirmación, demostrando que, si el juicio es intrínseco a los procesos del desarrollo humano y la ciencia, el valor de los métodos y las constantes que adoptemos dependerán de si los conocimientos científicos producen los avances equivalente en la conciencia humana y la comprensión.

Según Thomas Dalton, la falta de especificidad de Dewey en cuanto a las fuentes científicas de sus ideas sobre el desarrollo del cerebro y el comportamiento, y su falta, explícitamente reconocida, de experiencias personales (investigación científica propia) indispensables para su teoría de la mente, son algunos de sus fallos⁴⁸³. Por esta razón los argumentos de Dewey en 1938 con su obra *Lógica: Teoría de la investigación*⁴⁸⁴ siguen siendo difíciles de comprender totalmente porque se basan en un modelo neuro-embriológico de crecimiento y desarrollo propio de los científicos con los que se familiarizó a finales del decenio de 1920. Antes de ese tiempo, Dewey realizó un análisis seminal de la experiencia

481- Dewey, J., *El arte como experiencia*, Barcelona, Paidós, 2008.

482- Dewey, J., *Studies in Logical Theory*. (eds). John Dewey y otros. University of Chicago Decennial Publications, 2d ser., vol. 11. Chicago: University of Chicago Press, 1903. Editada nuevamente con algunas contribuciones de Dewey en *Essays in Experimental Logic*. Chicago: University of Chicago Press, 1916, 75-182. Reeditado en *MW* 2:293-375.

483- Dalton Th. C., *Becoming John Dewey: dilemmas of a philosopher and naturalist*, Bloomington: Indiana University Press, 2002, p. 200.

484- Dewey, J., *Lógica: Teoría de la investigación*. México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

humana, que culminó en 1922 con *Naturaleza humana y conducta*⁴⁸⁵, y que estaba guiado por un modelo que interpretaba el pensamiento de forma neuro-dinámica y el comportamiento en términos de “procesos de coordinación”. Dewey estaba en contra de la opinión general de que una conducta se forma mediante la canalización de energía nerviosa a través de itinerarios fijos. Según Dewey, la energía nerviosa no solicita la aprobación inmediata por medio de líneas de menor resistencia, pero su retraso o inhibición, forman las conexiones sensorio-motoras participes de la mayor eficacia probable.⁴⁸⁶ Sin embargo, Dewey no puede depender únicamente de este modelo mecanicista para apoyar su argumento en *Lógica: Teoría de la investigación* de que “las funciones y estructuras biológicas preparan el camino para la investigación deliberada y en qué forma anticipan su figura (patrón)”.⁴⁸⁷

El equilibrio de la experiencia

John Dewey intentó superar las deficiencias de un modelo neuro-conductual de la mente a través de los principios y métodos de la neuro-embriología. Dewey pensaba que a través de esta ciencia podrían esclarecer los *procesos de crecimiento* en la *integración de comportamiento*. Una perspectiva neuro-embriológica no explica el desarrollo en términos de patrones de circulación de energía nerviosa sino que explica cómo los primeros procesos metabólicos del crecimiento neuromuscular contribuyen a la diferenciación e integración del comportamiento.⁴⁸⁸ Asimismo, Dewey considera que la visión mecanicista (modelo neuro-dinámico) y el crecimiento bajo la perspectiva neuro-embriológica son esencialmente compatibles, y por ende, confía en que las diferencias, referentes a explicar el comportamiento, podrían conciliarse. Es por ello que Dewey continuó su participación activa en los estudios experimentales sobre el desarrollo del niño con Myrtle McGraw. Dewey no pudo elaborar una concepción de la investigación desde una perspectiva neuro-dinámica por sí solo, lo que le llevó a la adopción de un modelo neuro-embriológico y los estudios de McGraw le ayudaron a desentrañar los efectos colaterales de esta última perspectiva para esclarecer el patrón de la investigación. La personal colaboración de Dewey con McGraw y otros participantes en el Normal Child Development Study (NCDS) de la Universidad de Columbia durante el decenio de 1930 no sólo proporciona las técnicas experimentales para fundamentar su perspectiva sobre el desarrollo, sino que ayudaron a Dewey a cristalizar sus principios

485- Dewey, J., *Naturaleza humana y conducta: Introducción a la psicología social*. FCE, México, 2014.

486- Para una más extensa de elaboración de su modelo neurodinámico Véase: Dewey J., *Lectures on Psychological and Political Ethics*, 1898. Editado por Donald Koch, New York: Hafner, 1976, pp. 110–142, 271–323.

487- Dewey, J., *Lógica: Teoría de la investigación*, p. 37.

488- La ‘nueva embriología’ combina la morfogénesis clásica con nuevos datos de genética molecular sobre la programación de la diferenciación del tubo neural y las interacciones de productos de transcripción de varios genes que intervienen en el desarrollo. El neuroepitelio es generado a partir del nódulo primitivo (de Hensen) en aves y mamíferos, homólogo con el labio dorsal de la gástrula de los anfibios. El desarrollo de la placoda neural es ‘inducido’ por la notocorda, la cual inicia la diferenciación del suelo de la placa, un epéndimo de la línea media ventral. Esta inducción es efectuada por un gen llamado Sonic hedgehog, el cual es también un fuerte influyente ventralizante e induce la diferenciación de las neuronas motoras. Varias familias de genes programan la diferenciación del tubo neural con gradientes dorsoventral o ventrodorsal, gradientes rostrocaudales y gradientes mediolaterales. Genes que establecen los primordiales ejes de diferenciación son ‘genes organizadores’ y aquellos que están involucrados con la identidad de estructuras específicas son ‘genes reguladores’. Algunos genes del desarrollo continúan expresándose en la vida adulta y preservan la identidad única de tipos celulares específicos. El tubo neural está dividido en compartimentos o segmentos conocidos como neurómeros, o rombómeros en el cerebro posterior, con barreras físicas y químicas que limitan la migración celular entre segmentos; la médula espinal entera está formada del rombómero 8. Ambos factores mecánicos –extrínseco e intrínseco– contribuyen a la incurvación de la placoda neural para formar el tubo neural.

fundamentales en la *Lógica: Teoría de la investigación*. Según, Thomas Dalton, Dewey fue ayudado por los estudios científicos de McGraw para darle forma definitiva a la *Lógica: Teoría de la investigación*. Esta obra representa la culminación de toda la vida de Dewey y su preocupación por la relación intrínseca entre el desarrollo humano y la investigación - una conexión que Dewey creía que podía ser completamente entendida sólo involucrándose personalmente en el proceso de investigación. De hecho, las numerosas referencias de Dewey a rasgos genéricos del desarrollo y las funciones que integran el sistema nervioso (Neuroembriología) en la *Lógica: Teoría de la investigación* parecen inexplicables elementos de investigación, a menos que se entiendan en el contexto de los estudios experimentales de McGraw sobre el desarrollo neuromuscular.⁴⁸⁹

Myrtle McGraw afirmó explícitamente que el objetivo primordial de sus investigaciones consistía en ver si los principios del crecimiento embriológico pueden ser aplicados a los procesos del desarrollo durante la infancia. El rasgo distintivo de crecimiento inicial embriológico es la *indeterminación*. Algunos experimentalistas descubrieron que el desarrollo puede ser alterado durante este período crítico de indeterminación del tejido celular mediante el trasplante en otra región, cambiando así el destino de la célula. La hipótesis de McGraw es que la infancia está regida por estos mismos principios de crecimiento. McGraw considera que el desarrollo del comportamiento consiste en un proceso de intercambio de energías dentro de un organismo y energías con su medio ambiente. Dewey al igual de McGraw cree que el desarrollo puede ser modificado por alterar la relación energética entre organismo y medio ambiente, y por enfrentar a los bebés con las situaciones de incertidumbre y duda. En consecuencia, consideraron que es posible cambiar el curso del desarrollo, estimulando y recombinando comportamientos en un orden diferente. McGraw injertaba a los movimientos asociados con los diferentes comportamientos, al igual que embriólogos trasplantaban las células y los tejidos de una región a otra, para ver qué forma debían asumir dentro de los parámetros de una nueva situación o entorno diferente.

McGraw vio que el comportamiento jugaba un papel clave en la coalescencia⁴⁹⁰ de substratos neurales en centros de acción capaz de sostener las formas de acción integrada. Según McGraw, el desarrollo neuro-conductual consiste en una serie de reconstrucciones neuroanatómicas que permiten una integración mayor del repertorio de movimientos. La hipótesis de McGraw es que la energía inicial del crecimiento neuronal excede la capacidad de las actuales estructuras musculares para canalizar esta energía con eficacia, provocando excesivas formas de comportamiento. Ella cree que la oposición músculo flexor y movimientos extensor, característicos de muchas formas de locomoción, están integrados mediante procesos rítmicos que facilitan la realización de circuitos neuronales necesarios para integrar las formas de acción.

El análisis neuromuscular de McGraw sobre la dinámica del desarrollo ayudó a Dewey a formular más precisamente una alternativa a las reglas tradicionales de inferencias lógicas y validez. La validez de la doctrina “maduracionista” de que el desarrollo humano se

489- Dalton Th. C., *Becoming John Dewey...*, *op. cit.*, p. 202.

490- La coalescencia es la posibilidad de dos o más materiales de unirse en un único cuerpo. El término es comúnmente utilizado para explicar los fenómenos de soldadura, en particular de metales. Durante la denominada soldadura por fusión, mediante acción térmica, se puede conseguir la coalescencia de granos parcialmente fundidos y formar un único sistema de cristales. El metal fundido permanece en contacto con los bordes de las superficies de unión parcialmente fundidas. A partir de los granos originales (volúmenes tridimensionales de la misma estructura cristalina, pero con distintas direcciones cristalográficas) se produce un crecimiento de solidificación epitaxial que permite la coalescencia cristalina de la unión y que las superficies de los materiales se unan.

produce a través de alguna etapa fija e irreversible, depende de que los rasgos supuestamente implicados sean realmente conectados a través de alguna secuencia o proceso subyacente. Las hipótesis sobre la existencia de que dichas relaciones puedan ser confirmadas, según Dewey, sólo por la experimentación, como McGraw lo demostró, muestran que este tipo de conexiones continúan cambiando la secuencia o patrón en el que aparecen.

Dewey insistió en que los rasgos genéricos son ni irreducibles fenómenos naturales ni fijos atributos hereditarios del comportamiento humano. La capacidad para caminar, para comunicarse o para expresar sus emociones sólo se manifiesta cuando los recursos naturales existentes, biológicos, y la fuerza de la conducta envuelta en la gravedad, y el movimiento están integrados. En consecuencia, Dewey utilizó el término *proposiciones genéricas* para describir los aspectos cuantitativos (es decir, instrumentales) y cualitativos (es decir, expresivos) de los rasgos de una situación o evento que en teoría se relacionan de alguna manera, como se ha sugerido, por un significativo patrón de comportamiento. Los bebés varían cómo responden a la fuerza gravitacional y a los desafíos preceptuales involucrados en el hecho de voltearse, sentarse, gatear, ponerse de pie, y otros tipos (genéricos humanos) de locomoción⁴⁹¹. Por esta razón, no es siempre fácil de clasificar el comportamiento que se exhibe o identificar el objetivo que se persigue.

Es por ello que para Dewey las *proposiciones genéricas* deben especificar un conjunto de operaciones que se han instituido, y que provocan un rasgo que es sólo uno de *clases*. Éstas proposiciones también deben apoyar las inferencias sobre las relaciones entre clases, como McGraw ha demostrado, expresando que los movimientos similares se combinan de manera diferente en el gatear y en el arrastrarse. Dewey concluyó, por lo tanto, que las *proposiciones genéricas* son descubrimientos sobre cómo las contingencias de orden afectan y redefinen nuestras costumbres o métodos de investigación, alterando nuestras expectativas acerca de las formas concebibles y realizables de la existencia humana.⁴⁹² Dewey reconoció que el discurso proposicional nunca puede ser completamente exhaustivo, sobre la totalidad de posibles experiencias fenomenales en la naturaleza, debido a que las ocasiones y el contenido de esas experiencias están también sujetas a contingencias naturales más allá de cualquier control individual.

La consumación de la experiencia

La filosofía de la experiencia de Dewey es *social*, y no sólo por ser funcional, sino por sus características todas. Siendo el niño un miembro futuro de la sociedad, justo es que lo sea eficazmente, que se le prepare y adapte a la función social que ha de desempeñar. Pero Dewey creyente del principio de libertad y respetuoso, sobre todo, ante la personalidad del niño, rechazaría esta preparación y adaptación si representasen una coacción exterior, la especie de servidumbre a que las generaciones viejas sometiesen a las nuevas, si no fueran también el niño de naturaleza intrínsecamente social y si su personalidad, por tanto, no tuviera, para desplegarse plenamente, que ser envuelto en el medio social, único reactivo al que su naturaleza responde, y adaptarse a las condiciones de la vida, que es vida social.

491- Cf., McGraw M. B., *The Neuromuscular Maturation of the Human Infant*. Columbia University Press, New York, 1943, p. 294.

492- Estos estudios de McGraw allanaron el terreno de Dewey para su *lógica*. Se sostuvo que el razonamiento con conceptos están sujetos a los mismos esfuerzos alternos de expansión y contracción como son los procesos de crecimiento y desarrollo neuromuscular en el sentido de que las controversias sobre el significado de incertidumbre respecto de las fronteras o la aplicabilidad de los términos e hipótesis. En consecuencia, Dewey dice que la amplitud o intensidad (es decir, connotación y denotación) de un término depende en última instancia de si los objetos designados por términos comparten los mismos atributos cualitativos.

Lo primero para que debe prepararse al niño es para desempeñar su misión de hombre. Para Dewey el hombre es un ser social, y sólo en la sociedad, en acción y reacción con ella, puede cumplir su misión y destino. La escuela puede y debe realizar estas condiciones sociales, tanto más cuanto que por las nuevas características de nuestra civilización se ha substraído al niño de muchas ocupaciones familiares que implicaban responsabilidades personales – auxilio a los padres, participación de los trabajos e industrias domesticas y rurales-, que en otro tiempo constituían un medio favorable a la eclosión de sus instintos sociales. Para esto la sociedad tiene que ser una comunidad en miniatura, una sociedad embrionaria.

Para Dewey, la educación no es un proceso que sirva de preparación para la vida futura, más bien, la educación es la vida en sí misma. El concepto de educación que Dewey defiende hace referencia a una reconstrucción continua de la experiencia, cuya finalidad es la capacidad de crecimiento permanente e implica un desarrollo y un crecimiento constante. La educación estudiada desde la propuesta de Dewey se concibe como un proceso necesariamente vinculado al perfeccionamiento individual y social de los seres humanos. En este sentido, la escuela debe ser entendida como una sociedad en miniatura. En cuanto a la concepción de sociedad, Dewey destaca dos posibles modelos; en el primero de ellos se considera a la sociedad como una cuestión aritmética, es decir, una masa que resulta de la suma de unidades independientes. Así las cosas, la sociedad es una aglomeración en la que confluyen personas aisladas que no sociabilizan entre ellas: una mera cuestión numérica. Por el contrario, en el segundo modelo la sociedad se entiende como un organismo en donde el ser humano es en esencia un ser sociable y la sociedad existe por y para cada uno de los individuos que la conforman. Esta última es la concepción de sociedad que Dewey defiende; a la luz de su propuesta, la sociedad se entiende como un organismo, una comunidad y una organización social en donde las personas que la conforman comparten una voluntad común. Para Dewey no es suficiente la mera coincidencia física, hace falta que los miembros de una sociedad tengan un sentido de pertenencia a ella, que la sientan como propia y compartan con los demás la responsabilidad de cuidarla y perfeccionarla. Sólo de esta manera es posible que cada una de las personas se esfuerce en conseguir un perfeccionamiento de su desempeño individual y en consecuencia mejorará su sociedad. Lo que Dewey propone es que la escuela sea el germen de transformación y perfeccionamiento de la comunidad. Para ello hace falta que la escuela se consolide como una sociedad democrática. En este sentido, para poder llevar la democracia al campo educativo, primero hay que conocer y comprender aquello a lo que llamamos “democracia”. Para Dewey la democracia es una forma de vida, es un sistema de organización social y es un conjunto de hábitos en los que se busca el desarrollo de cada persona en cooperación con los demás. En palabras de Dewey,

[...] es una concepción social, lo que equivale a decir, una concepción ética, y en base a este significado ético está conformado su significado como forma de gobierno. La democracia es una forma de gobierno sólo porque es una forma de asociación moral y espiritual.⁴⁹³

El debate sobre la democracia en la educación actual invita a reflexionar en un primer momento sobre aquello que cada sistema educativo entiende por “democracia”. Nadie duda de lo común que es hablar de democracia hoy en día. Todo el mundo lo hace y sin embargo, muchas veces se limita la democracia a su concepción política. Efectivamente, si se entiende a la democracia únicamente como una forma de gobierno en la que domina la mayoría de los intereses frente a la minoría, seguramente tanto la institución educativa como la formación

493- Dewey, J., “The Ethics of Democracy”, *EW* 1: 240

de los alumnos serán un fracaso. Ahora bien, desde la otra perspectiva, ¿qué sucede si la democracia se entiende a la luz de la propuesta de Dewey, es decir, como una idea ética de cooperación social? Entonces, de ninguna manera la democracia y la educación recorren caminos distintos, ni siquiera caminos paralelos: sin duda alguna, ambas confluyen en el camino que guía al perfeccionamiento humano. Educación y democracia son para Dewey las huellas que deben seguirse si en realidad se pretende alcanzar una sociedad equilibrada en donde cada miembro consiga su desarrollo como ser humano y así mismo la sociedad consiga perfeccionarse en su conjunto. La actualidad de la propuesta de Dewey se pone de manifiesto en una sociedad dividida por las diferencias de sus miembros, una sociedad en donde la diversidad de opiniones es considerada una desventaja en lugar de una ventaja, en donde hace falta solidaridad, tolerancia y respeto para poder reconciliar las diferencias individuales. Lo que hoy se necesita es que la escuela procure la formación de personas como miembros activos y responsables de una sociedad, seres humanos comprometidos con su perfeccionamiento personal y el de su comunidad. Como Dewey defiende, la educación no consiste simplemente en acumular información; más bien, gracias a la educación las personas aprenden con los otros y de los otros. Alcanzar una sociedad democrática es un reto para la educación. El sistema educativo debe enfrentarse a las condiciones de la sociedad actual y buscar la formación de personas que sean capaces de aprender a convivir como miembros de una comunidad.

Durante su vida profesional, Dewey escribió una serie de artículos en donde describía las características que consideraba que debían existir en un sistema escolar democrático. La idea de Dewey no era construir un sistema estático basado en unas determinadas pautas de acción que condujeran al logro de la democracia. Lo que Dewey pretendía era exponer un conjunto de ideas directrices que guiaran el desarrollo profesional de los docentes de tal forma que el profesorado fuera el primero en vivir la democracia: luchaba porque el conjunto de maestros formara una “comunidad democrática de investigación”. Un ejemplo de lo que Dewey pretendía es la creación de la Escuela Laboratorio de la Universidad de Chicago, institución de la que Dewey fue creador y director durante los 6 años que estuvo en funcionamiento. La democracia que Dewey defendía se comprende mejor si se destacan las siguientes claves que la caracterizan: el respeto por la iniciativa individual, la igualdad de condiciones y la libertad intelectual.

El respeto a la individualidad de cada ser humano es uno de los principales valores de la democracia en la propuesta de Dewey. Puede pensarse que en un sistema educativo democrático existe el riesgo de masificar los intereses de los alumnos puesto que cada uno representa un miembro más de la comunidad escolar y, por tanto, el conjunto de alumnos configura la mayoría dominante. Sin embargo, la democracia de Dewey no masifica a los alumnos en un conjunto homogéneo de individuos dispuestos a recibir información. Por el contrario, de acuerdo con Dewey cada persona es importante por aquello que la hace ser distinta a los demás, es decir, por sus características individuales y por la aportación que únicamente ella puede hacer al perfeccionamiento de la sociedad. En palabras de Dewey “La democracia inevitablemente, trae como consecuencia un mayor respeto del individuo como individuo, una mayor oportunidad de libertad, independencia e iniciativa en la conducta y en el pensamiento”.⁴⁹⁴

Dewey sostiene que las personas consiguen su realización personal mediante la puesta en práctica de sus capacidades individuales a favor del desarrollo de la sociedad. Por

494- Dewey, J., *MW* 4: 418.

este motivo y siguiendo a Westbrook, puede afirmarse que de acuerdo con la propuesta de Dewey: “en una sociedad democrática, la principal función de la educación es la formación del carácter de sus alumnos, es decir, desarrollar un conjunto de hábitos y valores que les permita realizarse plenamente”⁴⁹⁵ y esa realización la conseguirán al participar activamente en el perfeccionamiento de la sociedad.

El respeto a la individualidad y la confianza en las capacidades intelectuales de cada persona es la base de la búsqueda de una *igualdad* de condiciones en una sociedad democrática. Es decir, partiendo de la base de que cada persona tiene distintas capacidades intelectuales o psicológicas se pone de manifiesto la necesidad de crear un entorno en el que se respete a cada persona sin importar cuál sea su participación en el perfeccionamiento de la sociedad. La *igualdad* que Dewey defiende responde a una igualdad de condiciones y de oportunidades para todos, que surge de la desigualdad que caracteriza a los seres humanos por naturaleza. Para Dewey la *igualdad* es como: “El tipo de sociedad en el que cada hombre tiene la posibilidad, y sabe que la tiene – una posibilidad que no tiene límites, que es infinita – la posibilidad de convertirse en persona”⁴⁹⁶

Otra de las claves de la democracia de Dewey es la *libertad*. Libertad que no hace referencia a una falta de autoridad, sino, a la libertad entendida como la realidad humana que permite a las personas elegir en el momento de actuar. Para Dewey la libertad designa una actitud mental más que la falta de coacción externa. En su propuesta, la libertad se consigue al superar –mediante la reflexión– los obstáculos que se presentan en una actividad. La democracia de Dewey tiene fe en las capacidades humanas y por ello, en su propuesta, libertad y democracia ocurren puesto que el ser humano goza de plena libertad y tiene la posibilidad de perfeccionarse y de modificar su propio desempeño. El ideal democrático de Dewey tiene como fundamento a un ser humano que elige y sigue libremente el camino de la democracia.

Conclusión

John Dewey quería averiguar cómo es posible que un organismo para aprovechar los recursos de la experiencia del pasado y para responder de manera más creativa e inteligente a futuras contingencias, no exceda la energía presupuestada por la entropía manteniendo un estado de equilibrio. En función de ello, desde el punto de vista *genético*, Dewey propone que el aprendizaje se produce, no sólo mediante la repetición o la aplicación de la experiencia anterior, sino también a través de experimentos diseñados para adquirir nuevas experiencias. Dewey, siguiendo los estudios de McGraw, considera que los bebés deben de alguna manera estar en condiciones de ejercer formas rudimentarias de juicio a través de los avances en etapas no previamente experimentadas de locomoción a fin de caminar erguidos. Dewey estaba preocupado con el dilema planteado por la recurrencia y frecuentemente titubeaba en una solución satisfactoria hasta el año en que publicó *Lógica: Teoría de la Investigación*.

Los estudios de Myrtle McGraw mostraron cómo los elementos cuantitativos y cualitativos de la experiencia humana se integran. McGraw apoya la investigación experimental de Dewey con la convicción fundamental de que la capacidad humana de investigación se forma a través de procesos naturales para que cada uno de los órganos, el cerebro y el comportamiento estén estructuralmente y funcionalmente integrados. Esto se ilustra bien en los dos penúltimos capítulos de la *Lógica* en donde Dewey avanza sobre

495- Westbrook, R., *Democratic Hope: Pragmatism and the Politics of Truth*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005. p. 4.

496- Dewey, J., “The Ethics of Democracy”, *EW* 1: 246

argumentos clave acerca de cómo las proposiciones ordenadas en juegos y series alcanzan lo que significa *fuera* en investigación, como se deja entrever en los procesos de crecimiento y desarrollo humano.

Por otro lado, Los procesos experienciales mediante los cuales, desde un punto de vista *instrumental*, John Dewey completó su concepción de la *investigación* pueden servir de manera efectiva como réplica a algunas de las más formidables críticas de la *Lógica* en particular la de Nagel, que irónicamente ha criticado a Dewey por razonamiento “de segunda mano respecto a la investigación científica en lugar de partir de mi experiencia personal”.⁴⁹⁷ La participación de Dewey en los estudios experimentales de McGraw le da un nuevo significado a la propia descripción de Dewey sobre su desarrollo como filósofo. Los experimentos de McGraw sugieren no sólo cómo Dewey podrían volver a examinar su posición sobre el desarrollo desde una nueva perspectiva, sino que han demostrado la fecundidad de la colaboración en la ampliación del alcance del juicio en la investigación.

Las ideas de Dewey acerca del *juicio* no estaban impecablemente concebidas, pero fueron desarrolladas mediante un proceso de investigación. Los objetivos de la investigación, como Dewey la definía, habrían sido derrotados a menos que se tratara de un esfuerzo concertado y cooperativo para proseguir la completa ramificación de ideas. McGraw y sus asociados iniciaron varias líneas paralelas de investigación desde diferentes perspectivas con diferentes métodos, lo que implicó importantes fenómenos del desarrollo infantil. Los distintos caminos que tomó hacia un problema común para producir conocimientos convergentes, corroboró o amplió muchas de las hipótesis de Dewey, acerca de la función de la investigación en el desarrollo humano.

Por último, para convencer a alguien de que, a través de un proceso *social* de *democratización*, nuestra vida puede llegar a ser más inteligente y estética, o que podemos garantizar la libertad y la organización, la estabilidad y la apertura, la justicia social, o que el orden y la estabilidad pueden conservarse en un modo de vida que también está abierto, libre y flexible, requiere de más argumentación hoy en condiciones complejas. La filosofía no puede convertir a las personas a tener una fe en la democracia, pero puede, a través de la *crítica*, de eliminar los prejuicios y obstáculos que son fuentes del escepticismo respecto del ideal. En su ética, Dewey critica indiscutibles suposiciones acerca de la vida moral que muchos mantienen. Por ejemplo, lo que Dewey propone hoy parece imposible si uno asume que sólo normas universales y absolutos pueden ofrecer orden, estabilidad, y la dirección de vida moral. Dewey confía en que el abandono de las hipótesis tradicionales, en cuanto experiencia moral, llevaría a más fe en las potencialidades de los seres humanos.

En síntesis, en referencia al aspecto *genético*, para John Dewey todas las *transacciones* tienen sus propios y únicos *finés cualitativos*. En la experiencia humana estos términos son la fuente de todo valor directo o inmediato. La existencia de estos valores inmediatos depende de complejas transacciones. En estas transacciones la energía se conserva para alcanzar un nivel superior de integración, y ello tiene que ver con el hecho de que la *secuencia del desarrollo*, en la que las estructuras y funciones interactúan, se altera para producir un resultado que es diferente al de antes pero manteniendo un equilibrio. La energía potencial que se conserva en estos momentos de equilibrio temporal se libera, para que leves modificaciones de funciones separadas sean combinadas y posteriormente se reintegren. Aquí encontramos una razón por la que Dewey cree que la liberación de tensiones constituye un acto de reconstrucción de

497- Nagel E., “Dewey’s Theory of Natural Science,” en Nagel E., *Sovereign Reason and Other Studies in the Philosophy of Science*, New York: Free Press, 1954, pp. 110.

la experiencia en vez de una recurrencia o volver a un patrón previo; en relación al carácter funcional o *instrumental*, los *fines-en-perspectiva* son imaginativamente proyectados y deseados, y buscan una consumación de una experiencia controlada. Nosotros podemos investigar y deliberar; somos capaces de formular fines-en-perspectiva, fines elegidos para resolver los conflictos de situaciones concretas y para causar la aparición de estados de cosas juzgadas como deseables. Estos fines-en-perspectiva están, en parte, determinados por las normas y los parámetros de nuestra experiencia compartida en comunidad, y en parte, por las demandas de la situación concreta en la que están implicados. Veremos que el medio por el cual se pueden alcanzar los fines-en-perspectiva es a través de un proceso de *adaptación*. John Dewey siguiendo los estudios de Myrtle McGraw utiliza el ejemplo del logro de erigir locomoción. Este logro se produjo como resultado de una *adaptación funcional* que requería de un ajuste recíproco entre las estructuras neuroanatómicas y el comportamiento y los procesos fisiológicos. John Dewey piensa que el *equilibrio* del organismo se mantiene a pesar de las dimensiones siempre cambiantes de los problemas a resolver. Por lo tanto, la indeterminación de una serie, de aparentemente separados y distintos eventos o sucesos puede, superarse mediante la demostración de que están conectados a través de un *patrón rítmico*. Por lo tanto la *investigación*, como la metáfora de locomoción sugiere, queda demostrada por el hecho de, si el impulso de las medidas adoptadas para entender y superar un problema nos lleva hacia delante, lo hace para afrontar las nuevas incertidumbres sin romper la marcha; por último, en referencia al contexto *social*, cuando se produce un conflicto entre nuestros deseos inmediatos estamos frente a una situación en la que se requiere la decisión y la elección. Requiere de fines-en-perspectiva y de medios que permitan alcanzar la consumación de un bien imaginado. Veremos que Dewey formula que la consumación se puede llevar a cabo a través de una transformación y perfeccionamiento de la comunidad. Para ello hace falta que la escuela se consolide como una sociedad democrática. En este sentido, para poder llevar la democracia al campo educativo. Para Dewey la democracia es una forma de vida, es un sistema de organización social y es un conjunto de hábitos en los que se busca el desarrollo de cada persona en cooperación con los demás. La *democracia* que Dewey nos propone se comprende mejor si se destacan las siguientes claves que la caracterizan: el respeto por la iniciativa individual, la igualdad de condiciones y la libertad intelectual.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

BOYDSTON, Jo Ann (ed.), *The Collected Works of John Dewey 1882-1953*, Southern Illinois University Press, Carbondale, Illinois. Comprende tres partes: *The Early Works of John Dewey, 1882-1898*: 5 vols., 1969-1972. (En siglas, *EW*); *The Middle Works of John Dewey, 1899-1924*: 15 vols. 1976-1983. (En siglas, *MW*); *Later Works of John Dewey, 1925-1953*: 17 vols., 1981-1991. (En siglas, *LW*). (Utilizamos la Edición Electrónica *The Collected Works of John Dewey 1882-1953* en CD-ROM, publicado por Intellect in its Past Masters Collection para los textos de John Dewey que no fueron traducidos al español)

DALTON, Thomas C. *Becoming John Dewey: Dilemmas of a Philosopher and Naturalist*. Bloomington: Indiana University Press, 2002.

DEWEY, J., *Cómo pensamos: Nueva exposición de la relación entre pensamiento y proceso educativo*. (Prólogo de Antonio Caparrós, traducción de Marco Aurelio Galmarini). Barcelona, Paidós, 1989.

.....*Studies in Logical Theory*. (eds). John Dewey y otros. University of Chicago Decennial Publications, 2d ser., vol. 11. Chicago: University of Chicago Press, 1903. Editada nuevamente con algunas contribuciones de Dewey en *Essays in Experimental Logic*. Chicago: University of Chicago Press, 1916.

.....*Democracia y educación: Una introducción a la filosofía de la educación* (Traducción de Lorenzo Luzuriaga). Buenos Aires, Losada, 1946.

.....*El arte como experiencia* (Traducción y prólogo de Jordi Claramonte) Barcelona, Paidós, 2008.

.....*Lógica: Teoría de la investigación* (Traducción de Eugenio Imaz). México, Fondo de Cultura Económica, 1950.

..... *Naturaleza humana y conducta: Introducción a la psicología social*. (Traducción de R. Castillo Dibildox) México – Buenos Aires, FCE, 2014.

DYKHUIZEN, George, *The Life and Mind of John Dewey*. ed. Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1973.

McGRAW, Myrtle B., "From Reflex to Muscular Control in the Assumption of Erect Posture and Ambulation in the Human Infant." 1932., *Child Study* 3: 292.
....."Neuromotor Maturation of Anti-Gravity Functions as Reflected in the Development of a Sitting Posture," *Journal of Genetic Psychology*, 1941. 59: 160-172.

.....*The Neuromuscular Maturation of the Human Infant*. Columbia University Press, New York, 1943.

NAGEL, E., *Sovereign Reason and Other Studies in the Philosophy of Science*, New York: Free Press, 1954.

WESTBROOK, Robert B. *Democratic Hope: Pragmatism and the Politics of Truth*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 2005.

Las tareas actuales de la carrera de Filosofía Nuestramericana

Julio Alberto Nieva

Universidad Nacional de Salta

“Nadie libera a nadie, nadie se libera sólo, los hombres se liberan en comunión.
Nadie educa a nadie, nadie se educa a sí mismo, los hombres se educan entre sí
mediatizados por el mundo...”. Paulo Freire

Uno de los rasgos identitarios socio-culturales y políticos característicos de América Latina se refleja en la construcción histórica de un pensamiento filosófico, político, social, cultural y pedagógico latinoamericano, el cual está vinculado a la realización de un proyecto político emancipador en el ideario de consolidación de un continente libre. Desde Simón Rodríguez, la educación se articula en una propuesta política anticolonialista y emancipadora; y siguiendo esta misma línea, destacados pensadores como José Martí y Paulo Freire, entre otros, dedicaron sus reflexiones, labor política y praxis pedagógica, a la emancipación; viendo en la educación una herramienta para recuperar la libertad.

Es en este marco histórico y en el debate actual sobre la educación, que vendrá a jugar un rol preponderante, lo institucional (la escuela/universidad). Es por ello que una reflexión filosófica sobre la educación, no puede darse al margen de las funciones que cumplen las instituciones, como reproductoras de un saber. Pero tampoco puede darse al margen de las relaciones que los hombres desarrollan en ellas. Latinoamérica ha tenido en este plano grandes pensadores, comprometidos con su sociedad, y las demandas de su época. Y quizás, uno de los más paradigmáticos, sea justamente el pensador brasileño: Paulo Reglus Neves Freire, cuyas ideas filosóficas, culturales, políticas, sociales y pedagógicas dieron origen a una corriente de pensamiento crítico de la educación: la “Pedagogía de la Liberación”.

Los desarrollos teóricos de Paulo Freire participan en el contexto de debate del pensamiento latinoamericano y cada uno de ellos constituye hoy un aporte substancial a la corriente crítica de la pedagogía latinoamericana y del mundo en general. Al poner el foco en el cuestionamiento sistemático a las formas de poder que se presentan en el acto educativo, Freire, señala que este ejercicio del poder absolutista y vertical se encuentra estrechamente ligado a las relaciones sociales y culturales de dominación colonial opresor/oprimido. En este sentido su mirada crítica de la realidad, sus escritos y toda su praxis, muestran que las determinaciones de poder que se presentan claramente en la relación educativa no son unilineales ni unidireccionales, sino heterogéneas, discontinuas, conflictivas y que detrás de ellas está presente permanentemente la marca de la dominación. En *La Educación como*

práctica de la libertad (1969), Freire, marca de manera clara que la dominación es el proceso de alienación instituido por la educación de una clase minoritaria por sobre las masas.

El brasileño realiza un aporte invaluable al pensamiento latinoamericano en todo su sentido, al ser un pensador crítico que se compromete de lleno en la realidad de su pueblo. Su tarea intelectual es un compromiso con su tiempo, da la cara, se compromete con el conflicto, con la realidad que le toca vivir no tolerando el cinismo, por eso subraya en *Pedagogía de la Esperanza*: “soy sustantivamente político y solo adjetivamente pedagogo” (Freire, 2001: 5). Podríamos decir que su concepto de “esperanza” apunta a la necesidad de lograr la libertad de la conciencia (Mignolo, 2003: 45-76), o como diría José Martí, “...la libertad de Nuestra Madre América, de indios y mestizos...” (Martí, 2001: 4)

En la idea de otorgarle a la educación una tarea/función, se entrecruzan las visiones de la pedagogía de Freire, y el rol del intelectual (o “Hombre Natural”) martiano. Al igual que el brasileño, José Martí concibe la educación (sobre todo la Universitaria) con un componente altamente liberador y revolucionario; promulgaba que la universidad debía recuperar la historia de los pueblos como contenido curricular; estudiar los sucesos del presente de toda Latinoamérica, debía ser el mandato del intelectual que estuviere al servicio de la liberación, dice, “La universidad europea ha de **ceder** a la universidad americana. La historia de América, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia... **Nos es más necesaria** [la negrita es mía].” (Martí, 2001: 7) Vean que en la idea de necesidad, nos devela los fines de la educación, y desde luego el aprendizaje y su contenido.

Entonces, surge la pregunta sobre cuál debería ser el rol que jugamos en la educación. Como distribuimos el poder que el imaginario social nos confiere y que las instituciones se encargan de afianzar y reproducir. Quizás una respuesta tentativa pueda ser el convencer a las masas que ellas poseen, también, un poder, una voz propia, y sus propios conocimientos. De esta forma la educación sólo sería el proceso de combinar poderes, voces y saberes.

El hombre ha intentado con la práctica y luego con la teoría poder sobrevivir, y esto lo ha logrado por medio de hacer propio para él las herramientas y los saberes de una época; se podría decir que esto ha significado su aprendizaje más sustancial. Es éste aprendizaje el que nos permite una relación objetiva *en y con* el mundo, y es a la vez una herramienta potencial para poder transformar la sociedad. Siguiendo esta idea, creo firmemente que como docentes cumplimos o jugamos un rol y que nuestra especialidad tiene fines; quienes decidirán cuales son, será la época en la que nos toque vivir y las circunstancias (áulicas o fuera de ellas). Es por ello, que para el pensador brasileño, la tarea docente es la “concienciación”, y partiendo desde esta concientización, como un reconocimiento de los problemas sociales, su par cubano, sostiene que la educación y las instituciones tienen por finalidad la resolución de los problemas que aquejan a la sociedad, dice:

Viene el hombre natural, indignado y fuerte, y derriba la justicia acumulada de los libros, porque no se administra en acuerdos con las necesidades patentes del país. **Conocer es resolver**. Conocer el país, y gobernarlo conforme al conocimiento es el único modo de librarlo de tiranías... [la negrita es mía]. (Martí, 2001: 7)

¿Cuál es el reto de nuestra profesión con fin a los desafíos que nos plantea la realidad latinoamericana? Conuerdo unánimemente en que parte de la respuesta, como primera medida, es humanizar la enseñanza, sobre la base de una práctica que implique un aprendizaje del OIR y del VER. Concebir la educación como herramienta para la liberación, y que ella

persiga como tarea la concientización del pueblo. Nuestramérica es azotada por la pobreza (gran generadora de todos los males que alienan a nuestro pueblo), la violencia (en todas sus manifestaciones), las drogas, el desempleo, la discriminación, etc. Estas realidades deberían ser el foco de nuestra tematización teórica y práctica como intelectuales para alcanzar una sociedad libre. La tarea de la educación y por lo tanto del docente, salta a la vista en nuestra circunstancia histórica, no reconocerla, o reconocerla y no tomar partido desde nuestra actividad, es un claro posicionamiento político conservador.

Latinoamérica tiene una herencia cancerígena crónica, que arrastra desde la conquista: los conquistadores. Una visión de la realidad que no es la nuestra, siempre teorías importadas para una vida que nos es ajena. Si los problemas siguen siendo los mismos, lo que pasa es que las personas que deberían resolverlos, siguen siendo, también, los mismos: o sea, el problema.

Una educación latinoamericana, no puede ser cualquier educación; un docente Latinoamericano no puede ser cualquier docente. Deben ambos estar a la altura de los problemas, a la altura de la sociedad. Pues, por sus características políticas, sociales y económicas, la educación nuestraamericana, es: una herramienta, o de liberación o de dominación. Entonces, como se ve, la educación es en sí misma, o una práctica de libertad dirigida hacia la realidad, o una forma de cultura alienada dirigida hacia un “relato”.

BIBLIOGRAFÍA:

- Blanco, R. (1982). *La pedagogía de Paulo Freire. Ideología y método de la educación liberadora*. Madrid: Zero-Zyx.
- Demenchonok, E. (1990). *Filosofía latinoamericana, problemas y tendencias*. Bogotá: El Búho.
- Freire, P. (1967). *Educação coma prática da liberdade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____ (1970). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____ (1994). *Pedagogía de la Esperanza*. Argentina: EUDEBA.
- _____ (1994). *Cartas a quién pretende enseñar*. Argentina: Ed. Biblioteca Nueva.
- _____ (2000). *La naturaleza política de la educación: cultura, poder y liberación*. Argentina: El Libro.
- Martí, J. (2001). *Escritos Políticos y Sociales*. Argentina: Fundación Marco M. Avellaneda.
- Mignolo, W. (2003). “Un paradigma otro: colonialidad global, pensamiento fronterizo y cosmopolitismo crítico”. En *Historias locales-diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. (157.208). Madrid: Akal.
- Todorov, T. (2003). *La Conquista de América. El problema del otro*. . Buenos Aires: Siglo XXI.
- Vais J. M. (2012). *Atención pido al Silencio y Silencio a la Atención*. Ponencia presentada en “XIV JORNADAS DE FILOSOFÍA DEL NOA. Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

Notas musicales y filosóficas de una interculturalidad sin texto

Equipo de Educación Intercultural Bilingüe (Formosa)

Jorge Daniel Parra

Nuestro contexto geográfico

La comunidad Wichí es una de las culturas del Gran Chaco, con características similares a la de las demás etnias de pueblos originarios por su relación con la naturaleza: el contacto permanente con el monte, el río, los pájaros. Y que sin dudas fue la más atacada de la zona en cuanto al colonialismo religioso. Los pueblos indígenas pasan por distintos procesos, procesos de aculturación o de asimilación de otra cultura. En el caso de las comunidades mapuches, lo que se va perdiendo es la lengua y las costumbres pero se conservaron los ritos y aquellas cuestiones relacionadas con su religión tradicional. En cambio los y las Wichí, si bien mantenemos nuestra lengua y nuestras costumbres, perdimos lo más sagrado, nuestra religiosidad, vinculada a la expresión del canto, la danza y los instrumentos musicales.

Vale decir que durante setenta años nuestras comunidades wichí mantuvieron una etapa prolongada de silencio debido a la presencia de las iglesias evangélicas. Es tiempo de reivindicar, dialogar y en palabras de Betancourt reconstruir nuestra identidad.

Interculturalidad y Educación

La Provincia de Formosa es multiétnica y presenta una riqueza intercultural y nos coloca en sintonía con un diálogo enriquecedor de aprendizaje. Es un proceso que supone igualdad y condiciones mínimas de simetría para que realmente exista un diálogo, a partir de las experiencias contextuales y tradición, de manera que provoque una apertura a nuevas experiencias y búsquedas.

En nuestro continente latinoamericano hemos sido “educados” con filósofos europeos y que aún hoy se imparten en nuestra educación como el ABC que se debe estudiar para saber. Al respecto consideramos urgente una reivindicación a través de propuestas de la enseñanza de la filosofía en la educación secundaria o universitaria, no ya como una disciplina académica “acabada” como puede entenderse erróneamente, sino aprender a filosofar a partir nuestra contexto, como bien lo señala Raúl Fornet-Betancourt:

*“La filosofía no es tanto estudio de textos como saber contextual. No es un mero saber o aprender ideas o sistemas de pensamiento, sino sobre todo un saber realidad y un saber hacer realidad. Pues el saber contextual es un saber articulado a los procesos históricos correspondientes; un saber que sabe de las interpretaciones de su contexto y de cómo en ellas se reflejan planes para hacer que la realidad sea de ésta u otra forma, siga este o aquel curso”*⁴⁹⁸

Esta perspectiva contextualizada es una manera de “descolonización” con un alto sentido sobre nuestros contenidos culturales que nos invitan a filosofar. El diálogo con el mundo está presente y la filosofía cobra vida si nos comprendemos a partir de nuestra historia como pueblos indígenas o no, desde el presente y en toda dimensión cultural, social, económica, educativa, artística o lingüística, para permitirnos nuevas interrogaciones, construcciones de nuevos saberes y con apertura a lo nuevo que acontece.

Hegemonía y Monólogo Religioso

Para el filósofo alemán Martín Heidegger la propia palabra filosofía y la que nos han enseñado de alguna manera nos invita a pensar en griego como una manera válida de hacer filosofía. ¿Qué pasaría si conceptualizamos la categoría “comunidad” desde una cosmovisión cultural en el idioma Wichí, Qom, Pilaga o Guraní? Sin dudas que en relación a las categorías occidental quizás no se tendría en cuenta, pero muy productivas para comprendernos y dialogar interculturalmente, tanto en filosofía como en otras áreas del saber.

En el diálogo intercultural dice Raúl Fornet Betancurt

*“se dan las dos cosas: hay un debilitamiento de lo considerado propio en las culturas y al mismo tiempo un fuerte renacer. Las culturas se reubican, se renuevan, se revitalizan, pero por interacción con las demás. Lo cual significa también un debilitamiento de tradiciones pasadas.”*⁴⁹⁹

Entonces podemos preguntarnos *¿qué es el diálogo intercultural y por qué implica un debilitamiento?* En este diálogo no debe existir una dominación cultural de una sobre otra, sino la integración y el enriquecimiento entre culturas. El debilitamiento tiene que ver con el crecimiento de reconocer al otro para volver a reconstruir nuestra identidad. Reformular nuestros conceptos que hemos aprendido para darles nuevas perspectivas a nuestras visiones e ideas.

Este espíritu de diálogo y de integración entre culturas no aconteció en nuestra comunidad, sino que fue una colonización religiosa con ideas claras de imponer un dogma que nos arranco de nuestras creencias sagradas más genuinas. El cristianismo nos presentó un Jesús “salvador del mundo” con el fin de hacernos comprender que la evangelización es el mejor camino para todos. Los misioneros se acercaron a partir del diálogo, pero en el fondo ellos nos consideraban como un “no ser” y que tendría llegar a “ser” a través del conocimiento de la luz de Cristo. Sin embargo, hoy podemos recuperar un poco más de lo nuestro sabiendo que el mundo y la historia se puede escribir de otra manera

498- Fornet Betancurt, Raúl (2004) Filosofía intercultural. Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe. México

499- Fornet Betancurt, Raúl (2004) Filosofía intercultural. Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe. México

Interculturalidad y la Música

Si en la relación con el otro solo existe el sentido “iluminador” de obrar a través de la palabra y de la música para que los dioses te otorguen una dignidad que no la tenés, no tiene sentido el diálogo intercultural.

Nuestra música es compartida, pero no la cultivamos por muchos años y aprendimos el canto de otros. Pero también nos pasaba que cantamos sólo lo ajeno, nos cansamos, porque no nos apropiábamos. Es como si alguien tocara algo de un reconocido artista y a lo mejor tiene capacidad para igualarse a él, pero al mismo tiempo no es creativo, no es creador de su propia música, de su propia producción. Es lo que pasaba a jóvenes wichí que entraban a las iglesias pero también salían porque sentían un vacío. La búsqueda nos lleva a tomar conciencia de que fuimos colonizados y que hoy podemos hacer nuestra propia música. No con conceptos prestados sino con los contenidos que nos ofrece la experiencia. Sostenemos la absoluta posibilidad de pensarnos a nosotros mismos y evitar el error del narcisista que cometieron nuestros colonizadores misioneros: *“debemos volver la mirada hacia nosotros mismos, si tenemos el valor de hacerlo, para ver qué hay en nosotros. Primero hay que afrontar un espectáculo inesperado: el striptease de nuestro humanismo”*⁵⁰⁰ enfatiza Jean Paul Sartre en el prólogo de la obra “Los condenados de la tierra” de Fanon, haciendo referencia a los europeos.

Nuestra música es aprendizaje y a través de ella, nuevos conceptos, nuevas ideas, podrán llegar a cualquier niño o niña, a cualquier anciano o anciana, a cualquier persona que escucha. Porque el canto, que es la expresión natural, implicó en el pasado la convivencia con la naturaleza, que transmitía la armonía para todas las personas. Y ahora debemos descubrir cómo hacemos para que esa armonía que antes fue con la naturaleza, sea también con las personas, agregar al otro, a la otra persona como parte de lo que antes fue la única relación hombre y naturaleza.

La música es libertad de expresión que necesita tiempo y un mayor acompañamiento del otro. Esto implica también la necesidad de que no indígenas acompañen a indígenas para apropiarse o seguir aprendiendo desde lo propio a fin de aprender lo ajeno. Es aprendizaje intercultural importante porque nos identificarnos con un modo de pensar experiencial y contextual desde nuestra construcción biográfica musical.

El canto, que expresa tristeza, alegría o búsqueda, pertenece a cada clan familiar y es con el mismo que el clan se identifica. Se escuchan a veces cantos de pájaros imitados por personas para atraer y elegir la presa. Se oyen mujeres y varones que entonan melodías cuando un ser querido está enfermo o para conservar en la memoria a personas que fueron importantes por las actividades en las que tuvieron participación.

La música es la que nos convoca, la que nos acompaña para salir y para disfrutar. Es una expresión que penetra más que los discursos, que la vida cotidiana. Es la que demuestra la dignidad frente a los otros de valorar la propia lengua, de permitir un punto de partida para reconocer al otro desde su forma de hablar, desde su forma de expresar, lo que es auténtico e irrenunciable.

500- Fanon Frantz (1983) la tierra de los condenados. Fondo de Cultura Económica México.

BIBLIOGRAFÍA

Fanon Frantz (1983) *la tierra de los condenados*. Fondo de Cultura Económica México.

Fornet Betancurt, Raúl (2004) *Filosofía intercultural*. Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe. México

Nietzsche: el pensar como una praxis situada

Ignacio Javier Pereyra

Facultad de Filosofía y Letras(UNT)

I-La concepción del lenguaje en Nietzsche

En *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral* Nietzsche comienza relatando una fabula sobre “una estrella donde inteligentes animales inventaron el conocimiento, y que cuando esa estrella se apagó murieron los inteligentes animales que la habitaban junto con el conocimiento que ellos inventaron”⁵⁰¹. Nietzsche con ésta fabula quiere recalcar que el conocimiento humano es tan frágil como la vida de los hombres que lo producen, y esa fragilidad revela la contingencia radical tanto de los hombres como de su conocimiento, la posibilidad real de que ambos *nunca* hubieran existido en primer lugar.

El intelecto y el conocimiento que el intelecto desarrolla están subordinados a la vida. No hay afuera de la vida: todos los elementos de la existencia del hombre se subordinan a ella. El conocimiento toma la posición de un engaño útil –tanto para uno mismo, como para los otros- dentro de la vida de éste ser débil y miserable que es el hombre para fortalecerlo como un *medio* de mantenimiento que desarrolla sus principales fuerzas en el arte de la simulación. Este arte llega a la cima en el hombre por lo cual se hace imposible pensar que éste ser pueda poseer un impulso sincero y desinteresado hacia la verdad: pareciera ser el caso de que la verdad, la cosa en-sí, es *esquiva* a la **sensibilidad** corpórea humana, y que esos mismos humanos no pueden más que contentarse con recibir estímulos y palpar a tientas la superficie de las cosas, poseyendo un conocimiento ilusorio, parcial y superficial que se extiende a todo lo que conoce, incluso al conocimiento de sí mismo.

La necesidad y aburrimiento impulsan al hombre a vivir con otros, pero para poder vivir en sociedad se requiere un tratado de paz. Ese tratado de paz es una designación regularmente valida y obligatoria de las cosas, una designación fijada socialmente *en* el lenguaje y que recibe el nombre de *verdad*. El lenguaje permite establecer la distinción entre verdadero y falso, distinción que antes del lenguaje no existe ya que lo verdadero y lo falso se determinan luego de un contraste entre el buen y el mal uso de las palabras y la situación a la que esas palabras pretenden referir.

501- Cf Piossek, Lucia, *El filósofo topo*, Tucumán, Ed UNT. 2005, pág. 157-8

Con el lenguaje surge la posibilidad de la mentira, se huye de la mentira no tanto por su capacidad de engañar sino por las consecuencias desagradables del engaño: el hombre “desea las consecuencias agradables de la verdad, las que mantienen con vida; frente al conocimiento puro, sin consecuencias, es indiferente; frente a las verdades dañosas y destructivas reacciona inclusive como un enemigo”⁵⁰². Podemos ver que para Nietzsche el conocimiento no es ni puede ser puro y desinteresado sino que ese conocimiento está atravesado y tensionado por la vida, sus necesidades e intereses.

Nietzsche tematiza el lenguaje reflexionando sobre la naturaleza de las palabras. En primer lugar cabe destacar que el pensador alemán señala una doble distancia entre palabra y objeto, ya que una palabra es la traducción metafórica de una imagen y una imagen es la traducción metafórica de una excitación nerviosa. Esta doble distancia entre sujeto y objeto implica que la relación entre ambos no es de causalidad, exactitud o expresión sino más bien de interpretación, traducción, relación estética y artísticamente creadora que sustenta el salto que se realiza entre dos ámbitos completamente heterogéneos que establecen una relación entre sí.

La palabra surge de una preferencia unilateral y de la delimitación arbitraria sobre *alguna* propiedad de una cosa, es el recuerdo de una vivencia originaria y singular, como la vivencia originaria y singular de la cosa es siempre parcial observamos que la cosa en-sí le está vedada al lenguaje. Si el lenguaje *podiera* acceder a la esencia de las cosas existiría *un* solo lenguaje y no una multiplicidad de lenguajes como de hecho existen. Y de la misma manera que se puede señalar que si ningún lenguaje capta la cosa en-sí, tampoco ninguna perspectiva individual puede hacerlo ya que no existe **La** perspectiva desde la que podemos conocer completamente la cosa, sino que existe una multiplicidad de perspectivas posibles que siempre traducen una forma parcial y antropomórfica de posicionarse por parte de los hombres respecto de las cosas.

El testamento de la palabra es el concepto. El concepto surge de sostener como igual lo que no es igual. Usamos habitualmente el mismo concepto para designar objetos parecidos ya que no hay dos objetos iguales por más parecidos que sean; por ejemplo, si sostengo una hoja en cada mano, ambas son diferentes una de la otra por más semejanzas que posean, pero a ambas las designo con el concepto-hoja. Vemos que la *plasticidad* de los conceptos puede ajustarse flexiblemente a una diversidad de situaciones diferentes y ser útiles para la vida. Esa plasticidad es el resultado de abstraer y borrar las diferencias que singularizan a cada cosa. La naturaleza no conoce de conceptos y formas porque no puede pasar por alto lo individual y lo real, solo los hombres *pueden* hacerlo. En éste sentido los conceptos no *reflejan* la verdad de las cosas, la esencia de las cosas, la verdad en sí, sino que *expresan* una (“verdad” en) *relación* con las cosas, una “verdad” antropomorfizada; una “verdad” que designa nuestras relaciones humanas, demasiado humanas con las cosas.

Habiendo señalado la distancia irreductible entre las palabras y las cosas, Nietzsche se permite definir la “verdad” como:

Un vivaz ejercito de metáforas, metonimias, antropomorfismos, brevemente dicho, una suma de relaciones humanas que fueron realizadas de modo poético y retórico, transmitidas, adornadas, y que, después de un largo uso, a un pueblo le parecen definitivas, canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones de las cuales se ha olvidado que son metáforas, metáforas que paulatinamente han ido desgastándose y perdiendo su fuerza sensible⁵⁰³

502- *Ibid*, pág. 161

503- *Ibid*, págs. 164-5

A partir de esta concepción del lenguaje nietzscheano se pueden realizar algunas reflexiones:

- Todo el material lingüístico es producto de un proceso histórico, contingente, del cual es resultado. Lenguaje y mundo no se relacionan de modo necesario.

- La lucha por comprender el mundo, la lucha por definir conceptos, no es un avance del conocimiento de la cosa en-sí sino que es sólo una forma contingente de “ordenar” el mundo a través de los conceptos, y mediante esa ordenación se produce un (re)ajuste en la perspectiva humana y parcial que éste tiene de las cosas. Al modificar mi perspectiva con la introducción de un concepto, lo que se busca es una forma más rica de relación con las cosas. La relación **no** es más profunda porque una perspectiva es reemplazada por **otra**-perspectiva, la diferencia radica en que la última perspectiva que adoptamos nos *parece* más profunda porque nos permite vivir con más fuerza.

Ni Aristóteles supera a Platón, ni Kant supera a Hegel: todos establecen diferentes formas de relacionar la vida con un sistema de conceptos que postulan *una* perspectiva particular. Esos sistemas, total o parcialmente, siguen interpelando con sus conceptos a quienes leen a esos autores, esos conceptos se entretienen en la vida de quien se los apropia para fortalecerlos.

- La doble distancia entre palabras y cosas permite comprender por qué ningún discurso puede agotar el objeto sobre el cual habla. Por ejemplo un astrofísico podría interesarse en el sol por sus reacciones nucleares, un biólogo interesarse por el sol por su impacto en los ecosistemas, una religión podría considerarlo un Dios, etc.

- Los conceptos tienen una consistencia propia independiente de la realidad. Los conceptos quedan fijados en sus significaciones, estabilizados. Dentro del lenguaje no son posibles ni la realidad, ni la diferencia; y es por esa propiedad de los conceptos que se pueden formar sistemas conceptuales más o menos estables (que estabilizan un orden moral *junto* con ellos).

- La verdad pierde su sustancia trascendente alejada del hombre para trasladarse a la inmanencia de la vida.

-Del lenguaje desmitificado por el filósofo-topo hacia el lenguaje como andamio propuesto por el filósofo-artista

La sociedad que fuerza a llamar a las cosas por “su” nombre despierta un impulso *moral* en relación con la “verdad”. A través de engendrar la misma “verdad” millones de veces, a través de muchas generaciones, el hombre adquiere el *sentimiento* y la convicción de que hay una única “verdad” necesaria. Para Nietzsche la “moral” es el subsuelo de creencias tenidas por verdaderas sin fundamentación⁵⁰⁴, por eso mismo éste texto nietzscheano se llama *Sobre Verdad y Mentira en Sentido Extramoral* ya que Nietzsche analiza la verdad y la mentira colocándose más-allá-de-la-moral, y desde esa posición más-allá-de-la-moral desconfía de la concepción ingenua del lenguaje que era sostenida por la moral de ese momento. Esa concepción ingenua sostenía que entre las palabras y las cosas había una relación especular, esencial; Nietzsche procede a la crítica de esa concepción al desmontar sus supuestos infundamentados, y así la desmitifica. Nietzsche en esta primera parte de su artículo cumple, según la metáfora de Lucia Piossek, la función del filósofo-topo⁵⁰⁵: la función de ese filósofo es enseñar al arte de desconfiar y de desmitificar.

504- *Ibíd*, pág. 16

505- Cf *ibíd*, pág. 25 y ss.

Para complicar más aun el asunto, Nietzsche señala que ésta “verdad” no es *inocente* sino que expresa relaciones de poder, ya que el lenguaje **introduce** solapadamente un sistema de valores. Ese sistema de valores *objetivan* las relaciones de poder en la sociedad, objetivación que sería imposible sin la capacidad humana de conceptualizar que posee el lenguaje. Esta capacidad del lenguaje permite:

la construcción de un orden piramidal según castas y grados, la creación de un nuevo mundo de leyes, privilegios, subordinaciones, determinaciones de límites, mundo que en adelante se opone al otro mundo intuitivo de las impresiones primeras, como más firme, más universal, más humano, y por eso mismo como regulador e imperativo. Mientras que toda metáfora intuitiva es individual e impar, y sabe por eso escapar a todo encasillamiento, el gran edificio de los conceptos ostenta la firma regularidad de un columbario romano y su lógica tiene esa estrictez y frialdad propias de la matemática⁵⁰⁶

Esos sistemas conceptuales de las sociedades -esos “columbarios romanos” donde descansan los residuos de metáforas- son contingentes (porque cambian), son necesarios (para sostener la vida en sociedad) y son universales (porque todos los pueblos lo poseen). Esos sistemas conceptuales se construyen gracias al poderoso genio de la construcción del hombre que con el sutil material de los conceptos y sobre fundamentos movedizos eleva catedrales conceptuales. Vemos que el fundamento de esas catedrales conceptuales debe ser firme, pero a la vez contar con una enorme plasticidad. Arriesgamos como hipótesis que ese fundamento debe ser algo a lo cual el lenguaje, el conocimiento y el intelecto se subordinan: ese fundamento que adopta diversas formas gracias a su plasticidad y que a pesar de todo permanece firme en la base a través de sus múltiples máscaras *es* la vida.

En la segunda parte del artículo, luego de establecer que las ciencias solo son una *refinación* y complejización de las catedrales de conceptos establecidas en primer lugar por el lenguaje, Nietzsche también señala una constante antropológica, una dimensión de la sensibilidad corpórea del hombre: el *impulso a la metaforización*. Ese impulso va cambiando/moldeando el lenguaje y los sistemas conceptuales cristalizados en él, al confundir constantemente

las reglas y celdillas de los conceptos al introducir nuevas trasposiciones, metáforas, metonimias; constantemente muestra el ansia de reestructurar el mundo presente del hombre despierto, del modo abigarradamente irregular, inconsecuente, inconexo, seductor y siempre nuevo del mundo de los sueños.⁵⁰⁷

De esa manera la “verdad” se presenta como dinámica y contingente, con la consecuencia de que cada vez que es modificada, *junto* a ella, se modifican los valores que regulan/constituyen a la sociedad. Esa “verdad” le otorga consistencia, densidad y realidad al mundo de la experiencia del hombre, ya que a través de ese tejido regular y firme de los conceptos él se da cuenta de que está despierto, conjurando con ese orden conceptual la abrumadora multiplicidad del mundo, y llega a creer que sueña cuando el arte desgarrar ese tejido conceptual ordenador.

Podemos señalar como contraparte de la tarea destructiva del filósofo-topo, usando otra metáfora de Lucia Piossek, la función del filósofo-artista⁵⁰⁸, esta función postula a la filosofía como preparación para la vida, como intento de recuperación del mundo sensible.

506- *Ibid*, pág. 166

507- *Ibid*, pág. 172.

508- Cf *ibid*, pág. 30 y ss.

Una vez destruida la concepción ingenua del lenguaje como reflejo del mundo, Nietzsche propone al lenguaje como un andamio donde se sostiene la vida de forma artística y creativa, transitando el mundo mediante la alegre creación de conceptos que la fortalezcan⁵⁰⁹.

-El pensar filosófico como una actividad situada

Pensamos con palabras. Aunque las palabras, muchas veces, no sean la fuente de inspiración inicial de un pensamiento, **sí** son los elementos donde queda fijado y objetivado el sentido de tal o cual pensamiento. El pensamiento está condenado al lenguaje. Si el pensamiento se nutre del lenguaje para obtener su consistencia, cabe concluir que si la imagen que nos hacemos del lenguaje cambia, necesariamente cambia la imagen que nos hacemos del pensamiento.

El lenguaje -como vimos más atrás- construye un mundo al lado del mundo, es una creación que pretende dominar la multiplicidad del mundo y que permite “ordenarlo”.

El pensar se hace con el lenguaje, en ese pensar hay una articulación y una confrontación entre el lenguaje y el mundo. Como señala Horacio Gonzalez:

Toda secuencia reflexiva con culminaciones lógicas se puede considerar –en verdad- como la reiteración de ese combate capital, en el cual se juega la feliz insensatez de un mundo precategórico (pero peligroso, amenazador) contra un mundo juicioso en sus predicados que capturan el sentido (pero civilizado). El pensamiento nada sería si no la reiteración de esa escaramuza dialéctica⁵¹⁰

Esa tensión dialéctica expresada en el pensar se divide en dos partes:

La parte del “mundo juicioso que en sus predicados capturan el sentido” es el lenguaje, ese lenguaje como señala Lucia Piossek es “depositario de la tradición, componente esencial de nuestra historicidad nos instala en el mundo al darnos el bagaje histórico para comprenderlo; es el *Grund* de nuestro pensamiento”⁵¹¹

La parte del “mundo precategórico feliz e insensato” es el mundo-texto, el mundo-texto es la referencia que opone tacaña resistencia al capricho de la interpretación, es el punto de referencia obligado al que nos remitimos para glosarlo, comentarlo, explicarlo; en suma: para interpretarlo.

La relación entre ambas partes se sintetiza y se desarrolla en el proceso de la comprensión que culmina en la *interpretación*. La *interpretación* siempre es situada históricamente, ya que la base desde la que parte la comprensión para interpretar, su *Grund*, es el lenguaje que es depositario de la tradición, tradición que es producto contingente de la historia (como vimos con Nietzsche). La *interpretación* se hace **desde** el lenguaje **sobre** el mundo-texto que exige y, a la vez, opone una resistencia a la interpretación, resistencia que limita la arbitrariedad/capricho de la misma.

Frente a la vieja concepción de la filosofía como un pensamiento conceptual que apunta hacia **Lo** Universal, y en base a las reflexiones anteriores, podemos proceder a dar una imagen más humilde del pensamiento filosófico, abrir la posibilidad de un pensar cuyo hogar sea la inmanencia de la vida.

509- “Toda aquella armazón y aquel enorme tinglado de conceptos donde busca salvarse, aferrándose el hombre indigente a lo largo de la vida es para el intelecto liberado solo un andamio y un juguete para sus audaces obras de arte” *Ibid*, pág. 174

510- González, H, *La Crisálida. Metamorfosis y dialéctica*, Buenos Aires, Ed Colihue, 2005, pág. 113

511- Piossek, Lucia, *El filósofo topo...* op cit, págs.75-6

El filósofo propone con su filosofía un idiolecto singular, propone un conjunto singular de conceptos expresados en diversos neologismos y términos técnicos, esos conceptos trascienden la experiencia singular desde la cual fueron creados objetivándose en diferentes soportes donde se expresa la voz o los escritos del filósofo (sea escritos, audios, conferencias, videos, etc.). Esa trascendencia es limitada: en primer lugar hay una limitación dada por el conocimiento que tiene el receptor del lenguaje en el cual esa filosofía fue expresada, y en segundo lugar la capacidad de interpelar (o no) a quien está leyendo o escuchando esa filosofía. Superada estas barreras podemos apreciar que la universalidad que es alumbrada por la filosofía es una universalidad que está limitada a su capacidad de interpelar a quien se detiene y se demora sobre sus conceptos y, de alguna forma, logra apropiárselos incorporándolos a *su* práctica vital. En última instancia, la filosofía es universal en la medida en que sus conceptos se siguen difundiendo y entremezclando en las prácticas y las perspectivas de los hombres de diferentes épocas. Vemos, al final de éste recorrido textual, una inversión de la perspectiva clásica sobre el saber filosófico: la filosofía dejaría de ser **Lo** Universal que ilumina a los hombres en diversas épocas particulares, y la vida pasa a ser **Lo** Universal que *puede* apropiarse de diversas filosofías particulares que fueron originadas a lo largo de la historia. De esta manera una filosofía deja de ser importante por su supuesto contenido de verdad para pasar a ser importante por sus efectos históricos concretos, por sus vínculos con las prácticas de los hombres. Vemos de este modo, el genio filosófico está dado por el aliento que esos conceptos lograron conseguir influenciando la vida práctica de los hombres, y por la capacidad que tengan esas filosofías de influenciar a los hombres en el futuro; por lo menos hasta que la estrella se congele y mueran *junto* a ella los inteligentes animales que crearon los conceptos y los conocimientos.

BIBLIOGRAFÍA

- González, H, *La Crisálida. Metamorfosis y dialéctica*, Buenos Aires, Ed Colihue, 2005,
- Piossek, L, *El filósofo topo*, Ed UNT, Tucumán, Ed UNT,2005
- Nietzsche, F; “*Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*”, dentro del libro Piossek, L, *El filósofo topo*, Ed UNT, 2005.
- Varela, G, *Nietzsche. Una introducción*, Buenos Aires, Ed Quadrata, 2010

El cuerpo en la ciudad: entre el individualismo y la multitud

Ingrid Placereano

U.N.T.

Son muchas las miradas que se posan sobre el cuerpo a lo largo de la historia y, dentro de la filosofía, numerosas son las reflexiones que lo toman como objeto. En este caso haré una selección muy personal de ellas; selección que tiene que ver, como siempre, con intereses personales y con caminos que uno va transitando desde la investigación y la docencia.

Cuando uno habla de cuerpo podría plantearse, por lo menos al comienzo, un acercamiento al cuerpo individual, propio, caracterizado por el placer y el dolor sensorial. Pero justamente lo sensorial transforma al cuerpo en el artífice de la primera experiencia estética que tenemos del mundo. Nos relacionamos con el mundo y, por lo tanto, con los otros, a través del cuerpo. Entonces este cuerpo, doliente o extasiado, se nos presenta en medio de otros cuerpos dolientes, extasiados o indiferentes, aunque ¿puede haber realmente cuerpos indiferentes?

Dos son los caminos o las ideas que me interesan recorrer con el fin de llegar a esbozar algunas reflexiones respecto a la problemática del cuerpo en la actualidad. Por un lado, la idea de cuerpo que como herederos recibimos de tiempos anteriores y, por otro, la idea de ese cuerpo situado en medio de otros cuerpos; en este caso en la ciudad, que es nuestro entorno más inmediato.

El cuerpo en la modernidad. Nosotros como herederos de esa idea

Para empezar con el primer punto, quisiera señalar que adhiero a la idea de que el cuerpo resulta una construcción social y cultural; y, por lo tanto, histórica. Así, cada concepción del cuerpo está relacionada con una visión del mundo, un estado social y una definición de la persona.

Por ello considero que desde la actualidad somos herederos de la construcción que la modernidad hizo del cuerpo, si bien dejó abierta la posibilidad de que esa construcción sufra ciertas modificaciones en esta constelación temporal que algunos llaman posmodernidad.

¿Qué podríamos tomar entonces de esa idea moderna de cuerpo?

Dos son al menos los aspectos que considero pueden resultarnos ejes de este planteo: el cuerpo atomizado y el cuerpo como factor de individuación.

Con respecto al cuerpo atomizado, la idea del cuerpo-máquina toma fuerza junto al paradigma científico-médico del cuerpo anátomo-fisiológico. Aquí aparecen figuras como Leonardo da Vinci y Vesalio, anatomistas que abren el camino para un nuevo saber biomédico, en abandono paulatino de los saberes populares. Los primeros libros de anatomía muestran en sus grabados el debate interno del anatomista entre su sed de conocimiento, su inconsciente (muerte, deseo, etc.) y la resonancia de los valores de la época, que aún generan culpa.

En la episteme occidental se separan así cuerpo y hombre. “El cuerpo adquiere peso; dissociado del hombre, se convierte en un objeto de estudio como realidad autónoma. Deja de ser el signo irreductible de la inmanencia del hombre y de la ubicuidad del cosmos.” (Le Breton, 2002: 47)

Proyectándolo a la actualidad, este autor sostiene que cada uno “construye” hoy una visión personal del cuerpo, sin tener en cuenta posibles contradicciones. Por ejemplo el enfermo, cuyo cuerpo es atendido por los médicos especialistas en los distintos órganos problemáticos, pero al mismo tiempo recurre a los curanderos, líderes de iglesias que practican imposición de manos o a las medicinas “blandas”, homeopatía, acupuntura, etc., en la búsqueda tal vez de esa falta antropológica que produjo el modelo mecanicista de los saberes científicos. “El hecho de que encuentren la cura a través de tal o cual concepción del cuerpo no los conduce, de ningún modo a adherir de una vez y para siempre a ésta.” (Le Breton, 2002: 89)

Con respecto al cuerpo como factor de individuación, podemos decir que el cuerpo moderno se recorta claramente de su entorno, al contrario de otras sociedades y culturas para las cuales el cuerpo humano forma parte de un todo mayor, entendido como el cosmos o como ecología humana. De esta forma, el individualismo, característico de la modernidad, se refleja en el cuerpo, que experimenta la ruptura de esa solidaridad que lo unía con el cosmos y/o con su entorno social.

Para algunos autores determinadas fiestas populares como el Carnaval todavía plantean esa unidad perdida. “En el júbilo del Carnaval, por ejemplo, los cuerpos se entremezclan sin distinciones, participan de un estado común: el de la comunidad llevado a su incandescencia.” (Le Breton, 2002: 30)

Inclusive esta unión con el entorno podría mantenerse en los sectores populares, donde “...la persona está subordinada a una totalidad social y cósmica que la supera. Las fronteras de la carne no marcan los límites de la mónada individual. Un tejido de correspondencias entremezcla en un destino común a los animales, las plantas, el hombre y el mundo invisible.” (33)

Asimismo, Le Breton sostiene que las clases populares son aún hoy las que toman a su cuerpo como herramienta de trabajo, mientras que los intelectuales o profesionales toman al cuerpo y lo desgastan, llevándolo hasta el límite, en sus momentos de ocio.

Junto con el factor de individuación, aparece además la importancia del rostro como marca de la persona y la importancia de su identificación. Así, junto al retrato que cobrará cada vez mayor importancia, aparecen la figura del autor y, en cuanto al cuerpo, la supremacía de los ojos frente al oído y el espacio frente al tiempo. Junto a Descartes puede sospecharse

de los otros sentidos porque los ojos están vinculados a la capacidad racional del hombre. “Los ojos son los órganos que se benefician con la influencia de la *cultura erudita*” (Le Breton, 2002: 41)

Esto último puede vincularse también con el desarrollo de ciertas prácticas, como la lectura. Para Roger Chartier, si bien en la Europa moderna la lectura puede crear un lazo social, es también un acto de ocio, íntimo y secreto para las elites letradas. El intelectual puede “retirarse del mundo, de los asuntos de la ciudad” y disfrutar de la lectura que, además da lugar a la meditación, a la reflexión y al estudio, definiendo una nueva conciencia de la individualidad y de lo privado. Sin embargo, ese individuo moderno se enfrentará a fuertes cambios, muchos de ellos en la ciudad.

La ciudad: multitud y diversidad

La ciudad deja de ser un mosaico de pequeños vecindarios gremiales, deja de ser peatonal, se trasladan los hogares. Con la llegada del teléfono, el tranvía y el automóvil, se rompen esos vecindarios uni-gremiales, ocupándose tanto el corazón de la ciudad como la periferia. Con la transformación de la fisonomía de la ciudad, el cuerpo comienza a tener otras percepciones: deja de recorrer la ciudad a paso de hombre para aprehender la velocidad y la inmediatez, cada vez con mayor intensidad. La mirada se aleja, toma distancia; y comienza a experimentarse la multitud.

En la multitud aparece el cuerpo apretujado entre otros cuerpos, aparece el roce permanente, pero un roce que no necesariamente implica contacto. Aquí podríamos ver ese cuerpo indiferente, nos chocamos con los otros pero esos otros nos son indiferentes.

Sin embargo, el cuerpo extraño también se transforma en cuerpo extranjero y la imposibilidad de identificarse con él es la fuente de los prejuicios. Si bien puede no aparecer una hostilidad explícita, el aislamiento que sufren algunos muestra el malestar que provocan. “Violencia silenciosa y tanto más insidiosa porque ignora que es violenta” (Sennet, 2007:134) “El espejo se ha roto, sólo refleja una imagen fragmentada. La fuente de toda angustia consiste, sin duda, en la imposibilidad de proyectarse en el otro, de identificarse, en cierta manera, con lo que encarna en el espesor de su cuerpo o en sus conductas.” (136)

En la ciudad aparece el cuerpo móvil, que se traslada de un lugar a otro, que sale permanentemente de su habitat más cercano, pero también aparece el aislamiento, por ejemplo del burgués que se encierra en su casa huyendo de la multitud, porque no soporta la pérdida de identidad que ésta implica, las huellas que desaparecen, los rostros que se difuminan.

Siendo consciente de que son casi infinitas las páginas escritas desde la filosofía y las humanidades en general sobre el fenómeno de la masa, me gustaría tomar hoy a Benjamin, porque creo que podemos pensar la cuestión del cuerpo desde sus ideas sobre la experiencia de la masa. Precisamente porque esa experiencia tiene que ver con el surgimiento de un nuevo *sensorium* que se refiere a la capacidad de percibir lo igual y al acercamiento de las cosas a las masas.

Benjamin piensa el arte de su época en íntima relación con la técnica y las posibilidades de reproducción, que permiten que lo igual le gane terreno a lo irreplicable y habla así de la pérdida del aura. Para Jesús Martín-Barbero de lo que se trata es de que el hombre, cualquier hombre, el hombre de la masa es puesto en posición de usar y gozar de esas obras. Cito a Barbero: “Antes, para la mayoría de los hombres, las cosas, y no sólo las del arte, por

cercanas que estuvieran estaban siempre lejos, porque un modo de relación social les hacía *sentirlas lejos*. Ahora, las masas, con ayuda de las técnicas, hasta las cosas más lejanas y más sagradas las sienten cerca. Y ese “sentir”, esa experiencia, tiene un contenido de exigencias igualitarias que son la energía presente en la masa.” (Martín-Barbero, 1987: 77)

Trasladando esta noción a la ciudad, podríamos pensar que los medios de transporte y comunicación, permiten al hombre de la masa recorrer, conocer, usar y gozar ese espacio urbano. Espacio urbano que seguramente antes resultaba no sólo desconocido sino también vedado para determinados sectores de la población. Y ese conocimiento es sensible, es corporal.

El nuevo *sensorium*, del que habla Benjamin se relaciona entonces con la experiencia de la multitud, que para algunos resulta intolerable, mientras que otros encuentran en ella a la masa ejerciendo su derecho a la ciudad.

Desde muchos ángulos podríamos pensar la relación del cuerpo con la ciudad. Por un lado, porque, como comenta Martín Kohan respecto al viaje a Moscú de Benjamin, podemos decir que la ciudad “cansa, y por eso el cuerpo se vuelve imposible de olvidar; en el mismo sentido en que se dice que el dolor persistente nos recuerda a cada momento que tenemos un cuerpo.” (Kohan, 2004: 191) Por otro, porque continúa el protagonismo de los sentidos, sobre todo de la mirada, que no siempre lleva a la interacción. Dice Richard Sennet: “Durante el desarrollo del individualismo moderno y urbano, el individuo se sumó en el silencio de la ciudad. La calle, el café, el almacén, el ferrocarril, el autobús y el metro se convirtieron en lugares donde la mirada prevaleció sobre el discurso.” (Sennet, 2007: 381)

El cuerpo entre el individuo, la masa y la comunidad

Si el individuo se disuelve en la masa, en la multitud presente en el espacio urbano, ¿qué otro tipo de relación podría pensarse dentro de la ciudad?

En algunos estudios que desde las Ciencias Sociales se llevan a cabo sobre lo urbano, aparece repetidamente la idea de la comunidad; por ejemplo, en tanto añoranza de una relación perdida, el barrio como comunidad perdida. En algunos casos se intenta incluso instalar espacios donde los hombres interactúen restableciendo contactos cara a cara, lazos primarios, relaciones comunitarias cercanas. Por ejemplo, en la idea de barrio.

Esta idea es la que puede derivarse de la clásica distinción sociológica de *Gemeinschaft* vs. *Gesellschaft*, en la cual la sociedad, con su impersonalidad, y su modo artificial, se aleja de esa comunidad, casi natural para el hombre.

Ahora bien, desde la filosofía contemporánea, autores como Jean-Luc Nancy problematizan esta noción de comunidad, sosteniendo por ejemplo que en cuanto palabra nos resulta conocida pero cuyo concepto se nos volvió incierto, entre otras razones por el peligro de los dos sentidos que comunidad nos presentó en la historia reciente: por un lado su relación, casi inevitable con la *Volksgemeinschaft* alemana a la que el nazismo apela y por otro, la del comunismo, aunque en éste último caso uno podría pensar que se trata de una comunidad en tanto proyecto, a diferencia de la comunidad como dato. Pero en ambos casos se presenta nuestra realidad caracterizada por una multiplicación y una multiplicidad de personas y si bien “los fascismos habían sido operados sobre las *masas*, mientras que los comunismos lo habían sido sobre las *clases*, unas y otras aparecen [asignadas] como lugares de misión histórica.” (Nancy, 2013: 20)

En ambos casos se apela a lo común como aquello que identifica sus miembros. Pero al marcar una proximidad también se marca un cierre sobre sí misma. Dice Mónica Cragolini, en el Postfacio a *La comunidad enfrentada*: “Esta clausura en lo identitario ha llevado consigo siempre el halo de la violencia: comunidades enfrentadas que defienden lo *propio* frente a los deseos apropiadores -aniquiladores- de las otras comunidades.” (Nancy, 2007: 62)

El peligro entonces radica en apelar a una esencia de la comunidad, que, como toda mirada sustancialista, impida pensar la posibilidad de intercambios transformadores, y, por lo tanto, una mirada totalmente excluyente de aquello que está fuera de la comunidad.

Siguiendo el camino de su pensamiento, Nancy se pregunta “¿Cómo estamos los unos *con* los otros? ¿Cómo el *con* es la estructura y la tonalidad misma de nuestro ser, y cómo es que esto mismo se deja modular en diversas versiones -acaso intraducibles unas en otras?” (Nancy, 2013: 9)

Y esto me parece interesante porque si bien él habla del *con* como tonalidad de nuestro ser, más que del *ser-con* heideggeriano él se refiere a un *estar-con* y la clave aquí, dada por Mónica Cragolini, podría ser la idea del cuerpo, porque se trata de un tener lugar y de una exposición.

Y en esto se separa Nancy de la idea sociológica de comunidad porque no pone el acento en la cercanía y en la identificación, sino en la distancia y en la diferencia. Así, no se trata de una sumatoria de individuos (al estilo moderno), sumatoria que se da en la cercanía y que genera sentido de identidad, sino de algo anterior a esa sumatoria que sería ese *estar-con*, como condición de posibilidad.

Se trata entonces de un espacio, que no es espacio de encuentro con un otro que tiene algo igual a mí, sino de un espacio de exposición, en el sentido de quedar expuesto, al afuera; como dice Cragolini “a la exterioridad, a la multiplicidad, a la alteridad y a la alteración.” (Nancy, 2007: 68)

A modo de conclusión y teniendo en cuenta el rápido y apretado recorrido que hicimos a lo largo de estas pocas páginas, me quedo con la idea del cuerpo en la actualidad, luego de haber pasado por el individualismo moderno y por la presencia desafiante de las masas, ante la necesidad de establecer nuevos lazos con los otros. Entonces, en esta ciudad, multitudinaria y multicultural, creo que uno de los desafíos es pensar cómo generar esa “comunidad” que nuestro *estar-con* reclama, siempre y cuando se trate de una comunidad hospitalaria con la diversidad.

BIBLIOGRAFÍA

- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.
- Kohan, M. (2004). *Zona urbana*. Buenos Aires: Norma.
- Le Breton, D. (2002). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Martín-Barbero, J. (2003). *De los medios a las mediaciones*. Bogotá: Gustavo Gili.
- Nancy, J.-L. (2013). *La ciudad a lo lejos*. Buenos Aires: Manantial.
- Nancy, J.-L. (2007). *La comunidad enfrentada*. Buenos Aires: La Cebra.
- Sennet, R. (2007). *Carne y piedra*. Madrid: Alianza.

Noticias tanatopolíticas allende el mar: los últimos recados de la ética a la política

Elsa Ponce⁵¹²

Cuerpos en banda

Recientemente un observador del dramático escenario en las terminales y costas europeas de las últimas semanas recordó el pronóstico de José Saramago: “El desplazamiento del sur al norte es inevitable; no valdrán alambradas, muros ni deportaciones: vendrán por millones. Europa será conquistada por los hambrientos. Vienen buscando lo que les robamos. No hay retorno para ellos porque proceden de una hambruna de siglos y vienen rastreando el olor de la pitanza. El reparto está cada vez más cerca...”. La evocación metaforiza no solo las dislocaciones de los cuerpos humanos, sino las categorías con que los saberes sobre lo político abordan las llamadas crisis humanitarias.

La imagen que identifico a través de las aberrantes crónicas de muerte y desesperación de los cientos de ciudadanos sirios, iraquianos y afroárabes, en el angustioso derrotero por traspasar las puertas de Europa en busca de asilo, es la del desplazamiento de inmensos grupos humanos que recorren por mar travesías mortíferas o alcanzan por tierra -tras largas y penosas jornadas- las fronteras que avizoran como destino mejor. Pero en el deplorable cuadro, la muerte de Aylan Kurdi en el mar Egeo, las patadas de la reportera húngara al padre sirio con su hijo en brazos y la represión con gas pimienta a los refugiados también en suelo húngaro, irrumpen como síntesis aberrantes de la des - sustancialización de aquella promesa emancipatoria que la idea de derechos humanos inscribió categóricamente en el domicilio de los regímenes democráticos occidentales. Tamaños acontecimientos revelan el desencaje del paradigma de los derechos humanos de sus marcos de enunciación en la medida en que los discursos y decisiones de la comunidad europea han ido mutando conforme se intensificó la masiva llegada de los grupos de refugiados. Nuevamente digo, porque habíamos arribado en la filosofía política contra-liberal a demoliciones importantes de sus implicancias ético - políticas desde la guerra del Golfo primero, la de los Balcanes luego, las invasiones a Irak y Afganistán y el largo conflicto palestino-israelí.

512-Cátedra Filosofía Política. Departamento de Filosofía. Universidad Nacional de Catamarca.

Mientras tanto, en el enjambre de análisis sobre este dramático cuadro, se alzan voces indignadas que apelan a la idea de una humanización de la política internacional, insinuando con ello el diseño de una política de contención de las víctimas, pese a los insistentes avisos de emergencia económica de Grecia y España, por ejemplo, o de deslinde de responsabilidades ante los conflictos que originaron tamañas migraciones, como Inglaterra y Francia. Sin embargo, una respuesta en esos moldes no promete para este aterrador escenario, ni la libertad de los antiguos ni la libertad de los modernos, para enunciarlo en términos de Habermas, porque la vida ha quedado embutida en el acotamiento completo de la libertad y la libertad acorralada en una desesperada defensa de la vida, reduciéndola a cuerpos en banda, despojados de la protección incondicional de los instrumentos con que el ideario moderno había entronizado la vindicación de los derechos de las personas.

La figura del refugiado diseminada en la semántica pública europea lesiona de muerte los ideales modernos, que otrora sustentaban la idea de ayuda humanitaria como conducta política incuestionable ante el exterminio de personas, precisamente porque la idea de humanidad, como valor reconocible por detrás de la vida, queda ahora puesta en entredicho toda vez que el poder soberano titubea respecto de cómo menguar la intensificación de esta dialéctica negativa y, en su lugar, discurre acerca de los resortes jurídicos a refinar para asegurar que la vigilancia fronteriza no incurra en gestualidades xenófobas.⁵¹³

Si la pertenencia de la categoría derechos humanos al locus democracia, ha sido consecuencia, como actualizaría Habermas, de una hermenéutica occidental que vinculaba el derecho, como campo de saber, con los derechos como condiciones que otorgan reconocimiento de status a los individuos y con una ética que traduce esa relación en términos de un deber ser políticamente justificado, asistimos ahora a la zozobra sobre su continuidad en el panegírico sobre la paz. Considerando que la ampliación de la categoría derechos humanos, enunciada en los sintagmas canonizados en 1879, vida y libertad, advino en 1948, con otros dos igualmente potentes: participación y comunicación, se advierte que ha quedado para la política la misión de condonar las restricciones que separan a unas de otras facultades, sustancializándose desde entonces como deberes de los regímenes democráticos. Los derechos humanos así entendidos constituirían, desde la última posguerra, la bisagra comunicante entre democracia y justicia en la fisonomía de los Estados de derecho contemporáneos.

Tras este despliegue de catástrofes las entrañas de las ideas de seguridad, soberanía territorial y política migratoria, han sido nuevamente confrontadas con la idea de derechos humanos ligada en la Modernidad a la habilitación jurídica del consenso, basado en acuerdos racionales, sobre el destino de las vidas y libertades individuales. Esta dramática cartografía abierta en los últimos meses empujó al centro de la discusión dos convicciones hasta ahora disimuladas en las posiciones oficiales sobre el problema: la imposibilidad de aplicar un derecho cosmopolita, porque ello implicaría renunciar a los particularismos que cada país esgrime como explicación de su invalidez para comprometerse en términos fácticos e inmediatos con la acogida de los perseguidos por los regímenes sanguinarios y la imposibilidad de condenar, en el caso de Siria, el entrenamiento norteamericano a milicias rebeldes, así como la complicidad de Irán, Rusia y China en este mortífero y largo proceso.

Lo que queda al desnudo es un espejo resquebrajado en el cual Occidente no puede mirarse porque la idea de los derechos humanos, que había sido pensada para cuidar de

513- Sigo la idea agambeniana de poder soberano para referir a la potestad cifrada en el orden estatal según la cual quien manda detenta el doble arbitrio de decidir cuándo aplicar la norma y de transgredirla mediante el mismo acto de su imposición.

sí, como autorización de un tratado de la tolerancia para con la diferencia, encarnada en la demanda de reconocimiento de las muchas formas de extranjería, étnica, religiosa, etc. se ha disuelto. El espejo se ha quebrado con el filo de la figura del refugiado que irrumpe exigiendo una materialización correctiva de aquella axiología. Ahora parece reflejarse tan solo una imagen agrietada, que no puede invocar la tesis de que Europa garantizará el asilo pleno a las víctimas, como tampoco puede disimular que en gran medida algunos de sus miembros contribuyen a la carnicería humana en Oriente Próximo.

Lazos sobre fronteras: la comunidad imaginada

La triple negativa del estado canadiense a otorgar asilo a la familia del niño sirio kurdo Aylan Kurdi y el debate en los estados europeos durante las últimas semanas sobre la definición de cupos migratorios para condonar el ingreso masivo a sus territorios, escriben trazos tanatopolíticos en esta penosa situación y explicitan el encogimiento del radio de cobertura del paradigma derechohumanista. Las dos prerrogativas profieren un mismo e incisivo recado: los seres humanos pueden demandar protección, pero los Estados pueden abstenerse de otorgarla. El dilema ético para la política consiste en estos momentos en dejar vivir o hacer morir, según el calibre de las políticas restrictivas al ingreso de los exiliados y la ejecución de los programas asistenciales para los que ya ocupan los campos de refugiados que, como en el caso de Hungría, incluyen el maltrato y la represión policial.

En cuanto la declaración de los derechos humanos invocaba la idea de familia humana para cifrar como sus objetivos la paz y el bienestar de todos las personas del mundo, los marcos de interpretación de su alcance implicaron un vasto territorio que los dispositivos jurídicos asociaron al supuesto de que los únicos garantes de esos cometidos podrían ser los estados de derecho. Sin embargo, conforme la dialéctica de los procesos históricos demostró, que también ellos se constituyen sobre el arbitrio de la decisión, esto es, pergeñan una hermenéutica de su aplicación acorde con sus gramáticas políticas dominantes, se produjo un giro interpretativo que allanó el camino al recorte o, incluso, la renuncia de sus principios.

En ese sentido, la interlocución entre ética y política demanda localizar dichas formas de interpelación como traducciones de las señales tanatopolíticas -acrecentadas en los últimos meses- hacia la faena gubernamental que ha suprimido de su deliberación la génesis del problema. En ese registro, el cuadro que reviso exhibe las prerrogativas de la idea de soberanía bajo proporciones amenazantes de extinguir el ya carácter residual que ha dejado Occidente, en particular, del paradigma de los derechos humanos. Con la posibilidad de cancelar los dispositivos que permitieron hasta el presente la libre circulación fronteras adentro de Europa y las crisis económicas de algunos de sus países, se define el punto de colisión entre la filosofía del resguardo de la vida y las libertades que la tesis derechohumanista proponía. Tales designios soberanistas han desdibujado hasta ahora de la escala de prioridades, la atención irrestricta de las masas de refugiados suplicando ser alojadas en las principales ciudades de la Unión europea, con lo cual las categorías vida y libertad quedaron también agazapadas en el medanoso terreno del abandono. Ese no – lugar que constituye la vida del bando, en los términos de Agamben, *no es un simple fragmento de la vida animal sin ninguna relación con el derecho y la ciudad, sino que es un umbral de indiferencia entre el animal y el hombre, la naturaleza y la ley, la exclusión y la inclusión* (Agamben, 2002:125). Tamaña deriva delata las vacancias de la norma, los intersticios jurídicos - administrativos y los déficits económicos que se invocan como resortes para la indefinición de una urgente política de admisión y tratamiento cuidadoso de los refugiados. Pero sobre tales zonas borrosas de la voluntad gubernamental actúa como interruptor la

queja de quienes mantienen un estado de agudeza de conciencia, por razones ideológicas, religiosas, etc.

Así pues, el desguace de la tesis de los derechos humanos se produce mediante la aparición de un ethos comunitario, aún en ciernes, que apela a principios de solidaridad y justicia, desoyendo los pronósticos sobre la catástrofe social que acarrearía la apertura de las fronteras para los Estados y los mercados. Las acciones emprendidas por ciudadanos que acuden en ayuda de los desesperados y/o protestan por las respuestas oficiales a la crítica situación e, incluso, las declamaciones xenófobas que exigen algunas masas votantes de los gobiernos europeos que aún cavilan si reafirman políticas migratorias nacionalistas. Así sucede en el caso de Alemania, cuando tejen ese cum, o lazo, aún minimalista, reconocible por ejemplo en el ofrecimiento de los 11.000 ciudadanos islandeses recibir a ciudadanos sirios mientras, las autoridades discuten los cupos migratorios y República Checa, Polonia y Hungría se oponen terminantemente a aceptar la redistribución de los 400.000 personas alojadas en Italia y Grecia; en las cartas firmadas por miles de ciudadanos dirigidas a sus respectivos gobiernos en Inglaterra, Francia y España, en las que llaman a la reflexión a los mandatarios acerca de la calamitosa situación de los refugiados y las redes de solidaridad para acoger asilados en Murcia y Asturias, en España, así como en el repudio de miles de ciudadanos húngaros a la valla de 175 kilómetros de largo construida entre Hungría y Serbia para frenar el paso de la enorme masa humana en busca de asilo.

Sobre las postales vergonzosas entonces se han producido otras dislocaciones, en dirección opuesta a la tendencia del poder soberano, esto es, a las deliberaciones y decisiones de los gobiernos sobre qué hacer ante el complejo proceso abierto. La declinación de la indiferencia y el silencio y en su lugar el despliegue de reacciones colaborativas con el socorro de los sobrevivientes, dibuja un horizonte por venir, en el cual, los seres humanos proponen un resquebrajamiento de las fronteras, como primer estipendio para un giro en la política de seguridad que invoca el poder soberano como primer sintagma ante el dramático momento que interpela a Europa. En esa dirección recorro a pensar la idea de comunidad auxilia a fin de desandar algunas nociones que ofrecen insumos para una ética situacional, apostando a pensar este cuadro que reactualiza una grafía tanatopolítica en la producción de la muerte masiva, como un recado capital al poder soberano occidental-europeo y, con ello, al ideario democrático.

Así pues, en contacto con Esposito entiendo que, toda vez que los ciudadanos asumen una hermenéutica de lo político desbrozándolo en conductas que trasponen los límites individuales, generalmente cifrados en la indignación o el repudio, ejercitan una puesta en común de cuidado de los otros, que no sería posible sin la producción de un reencaje nacional, en los términos de Domingues (2008). Como reacomodamiento de las identidades y solidaridades en un espacio común, dicho itinerario pergeña un experimento que reconocemos como comunitarista, ya que asume el papel de singularizar en un espacio-tiempo ese reencaje, ocupando con ello un entretiempos en el cual la gestión del poder soberano delibera sobre los recursos con que ha de solventar la situación descrita.

Estos comportamientos sobrepasan la consigna derechohumanista de la ayuda humanitaria como gesto de corrección política ciudadana. Con ellos asoma un ethos del nosotros que infringe disidencia respecto de la gramática política dominante, primero al alertar sobre los resabios de intolerancia que comporta cualquier medida de tipo nacionalista, asumida en nombre del postulado de la soberanía de las naciones, y luego, al recordar tradiciones que han sostenido la solidaridad como un valor de los pueblos ante la ignominia.

Con los lentes de Esposito puede definirse que esta *communitas* diagrama una ética situacional que no solo recuerda los sintagmas fundacionales de la idea de humanidad sino que talla un recado a las racionalidades gubernamentales. La *communitas* une a las personas en torno a una deuda o compromiso común, a la vez que las convierte, como bien señala Nancy, en disposición de vigilancia, de desconfianza, de circunspección (Nancy, 1999 en Esposito, 2007).

Así emplazada la fisonomía comunitarista asume un doble cometido: señala el deber de la agremiación humana para con los degradados por la guerra y el hambre y acusa el endeble margen de irracionalidad que asumirán los gobiernos caso prosperen las intenciones soberanistas ya descritas. Si - como apunta Esposito- con estas formas vinculares la *communitas* ejerce una donación o tributo a otros, en la figura del refugiado halla un desenlace impropio de la política, esto es, la naturalización del exterminio humano. Así el paradigma derechohumanista, que había sido pensado justamente para condenar y condonar la producción masiva de la muerte, que la guerra y la miseria propician, queda conjurado en cuanto la *communitas* recuerda que el abandono de su imperativo categórico, la preservación de la vida y la libertad de los súbditos de todos los poderes soberanos, resumen el olvido de lo propio de la humanidad, su capacidad de cooperación entre semejantes.

La *communitas* anticipa, entonces, que la grieta abierta en el paradigma derechohumanista, consiste en un hiato entre el derecho cosmopolita que prometía reparar siempre las consecuencias tanatopolíticas de la historia y el retorno permanente del asecho del oprobio. Si el disparador de la *communitas* es este asedio a la posibilidad de que cualquier ser humano pueda dar muerte a cualquiera, lo que posibilita la grieta no es el miedo a ello sino la vergüenza por la generalización de la creencia en que esa tribulación es inevitable.

El limbo político en el que se halla la figura del refugiado, se formula como objeto desnudo de la soberanía. Pero es esa indistinción la que contesta el paradigma de los derechos humanos que había sido entronizado en el altar ético de Occidente, ya que deja al desnudo no solo la doble sacrificabilidad de la vida, primero con el destierro y ahora con la zozobra que depara el arribo a suelo europeo.

Delante de esa evidencia resuena la grave afirmación de Agamben: el campo de concentración es el paradigma biopolítico de lo moderno y cobra fuerza otra que ciertamente la corrige, el paradigma biopolítico de lo contemporáneo es el campo de refugiados. Mientras el campo de concentración constituye la maquinaria de exterminio aceitada con la sangre de los detenidos, donde la vida tiene un destino certero, la muerte atroz, el campo de refugiados resume el estado de espera de un destino salvífico incierto. La vida alojada en ese mientras tanto, incisivamente desregulado y separado de un programa que la proteja, queda bajo una indiferencia jurídica, reducida a la sumatoria de cuerpos en tránsito, por lo tanto, a un territorio liberado para nuevas ignominias, como en el caso sirio.

El campo de refugiados retrata el fracaso de la política en torno al paradigma de derechos humanos, en un doble sentido. Primero como plataforma axiológica para la protección irrestricta de la vida, en los países de origen de los asilados y luego, en los locales de arribo temporal. En ese sentido se yergue como el último recado de la ética a la política en el tiempo global presente, llamando la atención de las prerrogativas de la idea de ayuda humanitaria, que como en Europa siguen atadas a las prescripciones de la idea de soberanía, y deambula en busca de orientaciones jurídicas o bien pragmáticas o bien sustancialistas. Mientras tanto las gestualidades comunitaristas componen el soporte de esa interpelación y abren un hiato en lo que parecía ser la tendencia de los comandos del poder soberano en la comunidad europea.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, G. (2002). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Madrid, Editora Nacional

Esposito, R. (2007). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires. Amorrortu editores

Habermas, J. (2000). *La constelación posnacional*. Barcelona. Ediciones Paidós

Zolo, D. (2009). *Terrorismo humanitario. De la guerra del Golfo a la carnicería de Gaza*. Barcelona. Ediciones Bellaterra

www.informador.com.mx

www.europapress.com

<http://www.acnur.org>

El sujeto latinoamericano desde el horizonte de la Filosofía Contemporánea

Paula Pres, Marcelo Lopez, Paola Marchi⁵¹⁴

El siguiente escrito tiene como propósito pensar reflexivamente sobre la posible construcción de lo que llamamos “sujeto latinoamericano” a partir de las categorías de matriz nietzscheana: perspectivismo y genealogía. En este sentido, la posibilidad de pensar el sujeto latinoamericano nos remite, inevitablemente, a preguntarnos sobre cómo conocemos, o más precisamente, cómo conocemos al *Otro*.

Creemos que preocuparnos por estos temas, es colocarnos en una actitud contemporánea, tal como Agamben nos invita a hacerlo. Ser contemporáneo está atado a la idea Nietzscheana de ser *intempestivo* “tomar posición respecto al presente (...) en una desconexión y en un desfase” (Agamben; 2008) con el propio tiempo, no coincidiendo totalmente con este, pero aferrándolo por la capacidad de mirarlo desde la distancia. “Puede decirse contemporáneo solamente quien no se deja engeguetar por las luces del siglo y alcanza a vislumbrar en ellas la parte de la sombra” (Agamben; 2008). Entonces, el contemporáneo es quien tiene la mirada fija en los hechos del hoy pero recogiendo del pasado y proyectando al futuro; reconstruyendo los quiebres del presente y viendo donde todo es nebuloso. Es por esto que con este trabajo, buscamos asumir una postura reflexiva y crítica sobre aquello de “ser latinoamericanos”, vislumbrando quiebres y oscuridades en la visión europeizante que se pretendió universal, y buscando las luces de nuestras propias voces latinoamericanas.

Para comenzar a pensar la perspectiva genealógica debemos decir que su propuesta es la de deconstruir una dialéctica de la razón, hacer un movimiento de extrañamiento frente a los códigos y reglas que mantienen y alimentan su expansión única, progresiva y lineal. Es necesario des-armar la lógica de una historia universal y leer la historia del pensamiento como una historia de múltiples perspectivas, ficciones, cuyo origen no es otro que el movimiento siempre contingente de las voluntades del hombre.

Toda conceptualización, operación discursiva, planteo argumentativo mediado siempre por el lenguaje, hace que el hombre nunca llegue a la verdad de las cosas. Es decir,

514- Estudiantes avanzados, miembros del *Grupo de Lectura-investigación en Problemáticas Filosóficas Contemporáneas* del Profesorado en Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos

estamos ante la presencia de “una especie de ilusión de conocimiento”: cuando defino algo, cuando determino lo que eso *es*, inmediatamente estoy asignando un significado a eso que intenté definir. Sin embargo nos olvidamos que en el mismo momento en que trato de definir algo, está ocurriendo otra cosa: la negación de la posibilidad de que aquello que trataba de definir pueda llegar a ser otra cosa. Se trata de un juego en el cual al querer conocer estoy produciendo un acto de violencia sobre las cosas, de modo que, participo allí en una intersección de exclusiones, de muertes atroces, de mentiras abismales, que me hacen ser un simple ilusionista olvidándome de la torpeza que he creado con el lenguaje, o como bien diría Nietzsche, “*el hombre vivirá eternas ilusiones por verdades*” (Nietzsche; 1998: 74)

“¿Qué es pues verdad? Un ejército de metáforas, metonimias, antropomorfismo; brevemente dicho, una suma de relaciones humanas que fueron realizadas de modo poético y retórico, transmitidas, adornadas, y que, después de un largo uso, a un pueblo le parecen definitivas, canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones con respecto a las cuales se ha olvidado que son metáforas” (Nietzsche; 1998:76)

Reconocer que existen otras miradas, otros puntos de vista, es reconocer el límite y el alcance de cada uno de estos. Es decir, hay un reconocimiento del *Otro* como posibilidad para *ser*. En esta línea, el “sujeto latinoamericano” es en función de la relación con *Otros*. No hay una única identidad, sino múltiples formas de autodefinirnos.

Tomamos los aportes del pensador argentino Arturo Roig, quien desde una historia de las ideas se cuestiona acerca de la identidad latinoamericana, y la piensa como una construcción que surge desde la *unidad* y desde la *diversidad*.

“*La sola afirmación de un ‘nosotros’, que implica postular una unidad, es hecha ineludiblemente, por eso mismo, desde una diversidad a la vez intrínseca y extrínseca. Todo se aclara si la pregunta por el ‘nosotros’ no se la da por respondida con el agregado de ‘nosotros los latinoamericanos’, sino cuando se averigua qué latinoamericano es el que habla en nombre de ‘nosotros’ (...) la diversidad es el lugar inevitable desde el cual preguntarnos y respondernos por el ‘nosotros’*” (Roig; 2009: 20).

La pregunta por la identidad del “sujeto latinoamericano” supone plantearse por el quién, entonces el interrogante cambia por la identidad de “los sujetos”. El lenguaje, como constructor social genera formas de mirar al mundo, de percibir, de entender, de preguntar y responder. De hecho si pensamos en la etimología del término “Latinoamérica” responde a una idea eurocéntrica del “Ser” latinoamericano como aquel que habla en algún idioma desprendido del latín, e ignorando la existencia de otros pueblos con otros lenguajes (maneras de pensar/ ser, discursos, tradiciones).

Cuando Roig argumenta que *la diversidad es pensada siempre en función a una unidad* (Roig; 2009: 21), nos está diciendo que la categoría de “latinoamericanos” es una unidad en sí misma, como ente, como entidad. Sin embargo, esta categoría no debe ser entendida en los términos de unidad abstracta, unívoca, pura, sino, que al interior del concepto se encuentra la diversidad en una de sus máximas expresiones. Este juego de vocablos no admite una idea de diversidad centrada en las diferencias propias de todo sujeto humano –con respecto a otro-, sino que esta diversidad está constituida por un entramado de configuraciones históricas y políticas que se dieron en base a disputas ideológicas entre el continente europeo (discurso hegemónico) y los demás continentes. De este modo, los sujetos latinoamericanos son una unidad en tanto se reconozcan como un constructo que parte de la diversidad. El sentido de pertenecer a una idea de un “nosotros los latinoamericanos” está asociado, por lo tanto,

a una idea fragmentada y parcializada en esa misma diversidad. El desafío desde este lugar, comprende la apertura en la toma de conciencia de los procesos sociales e históricos relacionados a una parcialidad que mira y comprende el mundo de una manera específica, que como bien sabemos desde una perspectiva genealógica, también oculta otras.

A partir de lo que venimos argumentando hasta el momento, surge la reflexión: ¿Qué significaría o queremos significar cuando hacemos alusión a un “nosotros”? De lo que se trata aquí es de si realmente se puede agrupar en esa categoría del “nosotros” a la diversidad tan conflictiva que se ha configurado a lo largo de la historia de Latinoamérica. De hecho, hablar de un “nosotros” nos obliga a una identificación. Es decir, tendríamos que considerar una cierta identidad que funcionaría como principio que responde al enunciado del “nosotros”. La posibilidad, entonces, de reconocernos como sujetos latinoamericanos depende, ni más ni menos, que de una construcción histórica en términos de identidad. Corresponde pensar entonces identidades constantes que responden al juego de fuerzas a través del cual se disputa la definición de lo real en cada época particular. La pregunta que debemos hacernos no es “¿qué somos los latinoamericanos?”, sino “¿qué somos hoy los latinoamericanos?”, en términos de tener presente cuál es la configuración racional que nos constituye y cuáles son las discontinuidades que nos atraviesan, en vez de pensar el qué somos de manera esencial.

Es fundamental pensar esta construcción histórica de ese “nosotros latinoamericanos” como una suerte de complejidad inestable, donde no se mantiene la unidad de lo diverso siempre del mismo modo, sino que a lo largo del tiempo, de la historia, los sujetos van modificando sus ideas en relación a dicha identidad. Existe, siempre, un desgarramiento en la tensión existente entre una transmisión que se pretende como perfecta e ideal, y un deseo que intenta situar al sujeto en el espacio mismo de su verdad, de su vida, de su existencia. De algún u otro modo, la idea de pensarnos como “sujetos latinoamericanos” conlleva a que nos pensemos como sus depositarios y sus transmisores: somos sus pasadores. Que seamos rebeldes o escépticos frente a lo que nos ha sido legado y en lo que estamos inscriptos, que adhiramos o no a esos valores, no excluye que nuestra vida sea más o menos deudora de eso, de ese conjunto que se extiende desde los hábitos alimentarios a los ideales mas elevados, y que han constituido el patrimonio de quien nos han precedido. Lo que heredamos es constantemente modificado de acuerdo a las vicisitudes de nuestras vidas, de nuestros exilios, de nuestros deseos.

No hay tal idea de una identidad previa a los pueblos, sino que son los sujetos quienes atraviesan un propio proceso de constitución y formación de sus propias identidades, las cuales no son cerradas, acabadas de una vez y para siempre, sino conflictivas y en permanente cambio. La humanidad se constituye a través de identidades. Ese proceso implica un recorrido subjetivo de autoreconocimiento y autoposición de uno, con procesos de articulación y activación desde abajo. Esta perspectiva regional, invita a pensarnos como latinoamericanos y no como un modelo que a nivel discursivo mantenga un quiebre radical con el pensamiento europeo, y luego en la práctica seamos una copia fiel. Pensar al sujeto como estable, sin mutaciones, es seguir sosteniendo y respondiendo al ideal moderno de “sujeto” abstracto y racional.

Volver a pensar la identidad latinoamericana, es retomar la construcción discursiva y real de la filosofía eurocéntrica. La mirada europea ha creado maneras de nombrar a los sujetos desde su propio marco teórico, negando la posibilidad de la diferencia, de lo distinto.

Es necesario, como nos advierte la perspectiva del Giro Decolonial, hacer un cambio epistemológico, tomar distancia de la historia oficial para pensar la historia desde la víctima

del colonialismo y del capitalismo en donde la injusticia no sea banalizada, sino, que dé lugar a la visualización del reclamo del Otro, es decir, develar aquello que fue invisibilizado y ocultado durante años. Se trata de intervenir críticamente en las políticas de verdad instauradas por el europeo moderno, buscando respuestas a la preguntas ¿qué sujeto latinoamericano construyó Europa? ¿Cuáles reconocemos que somos nosotros mismos?; se trata de romper el ego descubridor de Europa que autorizó y justificó el “yo conquisto” con la expresión filosófica del “yo pienso”- idea cartesiana que pone al sujeto europeo en el lugar del sujeto racional capaz de conocer la verdad y del dominio intelectual, moral, económico-social-cultural. Es la posibilidad de descolonizarnos, y descolonizar al mundo entero –extirparle al europeo la actitud imperialista y el colono que vive en ellos-.

Boaventura Souza Santos remarca la necesidad de la visualización de un todo, donde todo excepcionalísimo occidental y universal sea revisado, ya que, la comprensión del mundo es mucho más amplia que esto. Creemos que este tipo de intervención da lugar a pensar que no se necesita de una teoría general, sino, de un consenso, que no hay teorías generales, porque si apelamos a una mirada perspectivista debemos admitir que existen múltiples saberes, como también así múltiples ignorancias; y quizás esto es lo potente de “conocer al Otro”, admitir los alcances y los límites de que todos los conocimientos, en cierto punto son finitos. De este modo, entenderíamos cada una de las visiones que hay del mundo, donde cada cosa significa algo y donde el lenguaje no tiene que ser pensado como un límite sino como una apertura.

Entonces ¿qué somos los sujetos latinoamericanos?: ¿Somos europeos en una “nueva tierra”, una especie de *árbol trasplantado*? Tal vez la única respuesta posible sea que somos lo que hemos construido a lo largo de años de exclusiones, silenciamientos, sangre derramada y menosprecio; somos lo que queremos ser y lo que quisieron que seamos; pero sobretodo, somos lo que construimos cotidianamente en el juego de unidad y diversidad. Somos latinoamericanos como unidad que parte de una diversidad cada vez más compleja, cada vez más idéntica. Somos muchas y distintas voces, que de forma diferente, gritamos ante la injusticia social, por un mundo distinto y ante aquellos que intentan acallarnos. Somos hijos de la resistencia y futuro en construcción.

A modo de cierre de este trabajo, queremos dejar presente una última reflexión. Pues, desarrollado el tema de pensar una Filosofía Latinoamericana, se abre una puerta a poder reflexionar sobre el lugar que ocupa la educación en el reconocimiento de la diversidad cultural. Es decir, a partir de este escrito, surge la necesidad de pensar sobre la posible construcción de lo que llamamos “sujeto latinoamericano” en relación a reflexionar sobre cómo pensamos educar en la diversidad, cuáles son sus desafíos y sus posibilidades. En este mismo sentido, nuestra posibilidad de haber pensado sobre el sujeto latinoamericano nos remitió, inevitablemente, a preguntarnos sobre cómo conocemos al Otro y seguido de esto, la pregunta por la cuestión de la diversidad cultural.

Creemos que pensar este problema no es ajeno a nuestra realidad Latinoamericana, por el contrario, se trata de indagar sobre uno de los tantos “problemas propios” que tienen nuestros territorios. Así, la Filosofía como herramienta política debe tomar posición al respecto y pensar junto a la educación procesos de emancipación intelectual.

Ocuparse educativamente de la diversidad cultural, permite visualizar una compleja red de prácticas pedagógicas que tienden a la transformación radical de quienes padecen relaciones de sometimientos. Así, las dinámicas mutuamente reforzadoras de la comunidad educativa y la comunidad local y la relevancia del rol del Estado como garante, dinamizador

y sostenedor de una educación pública de calidad, podrían dar la posibilidad de pensar en nuevas formas de abordar este tema. El aporte significativo de esta idea, reside en el reconocimiento y valoración de la diversidad cultural de millones de estudiantes, familias y comunidades, como punto de partida para el desarrollo de nuevos aprendizajes y la afirmación de una identidad Latinoamericana que, como bien dijimos, va variando según los contextos históricos.

BIBLIOGRAFÍA:

ACOSTA Y (2004) “La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana” en: Biangini h., Roig A. (comp.) *El pensamiento alternativo en la Argentina del siglo XX*. Tomo I Ed. Biblos

DE SOUZA SANTOS, B.: (2010) *Una epistemología del sur: la reinención del conocimiento y la emancipación social*. Ed. Clacso-SXXI

FANON F (2013) “Los condenados de la tierra”- Prefacio de Sartre- FCE.

FOUCAULT, M. (1979) “Nietzsche, la genealogía, la historia” en “Microfísica del poder”. Ed. La Piqueta.

HEGEL G. (1972) “La razón en la historia” Ed. Seminarios

NIETZSCHE, F. (2006) “La genealogía de la moral”. Ed. Alianza

NIETZSCHE. F (1998) “Verdad y mentira en sentido extramoral” Ed. Tecno.

ROIG A. (2009) “Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano”

TODOROV, T (2003) “La conquista de América. El problema del Otro” Siglo XXI

La educación de las mujeres en *Leyes* de Platón

Claudia Estela Quiroga

Instituto de Estudios Clásicos - Facultad de Filosofía y Letras. UNT

Nuestro propósito es mostrar la importancia que reviste la educación de las mujeres y su participación en la propuesta política expuesta por Platón en las *Leyes*. En este sentido nos interesa indagar las razones por las cuales el filósofo ateniense considera que las mujeres pueden recibir la misma educación que los varones y desempeñar ciertas magistraturas. Para ello nos centraremos no sólo en el análisis del diálogo mencionado, sino también en la consideración del libro V de la *República* donde Platón, como sabemos, presenta a las mujeres como guardianas del estado, refiriéndose a ciertos aspectos de su educación.

Recordemos que en las *Leyes*⁵¹⁵ los personajes del diálogo⁵¹⁶ discuten acerca de las leyes que van a regir la colonia de Magnesia, ciudad que Clinias, de origen espartano, tiene la misión de fundar. Dicha legislación, cuya finalidad es objeto de discusión al comienzo de la obra, va a regular todos los aspectos de la vida de los miembros de la ciudad, desde su concepción hasta su muerte. En este sentido no sólo la ley constituye uno de los elementos fundamentales del programa político y filosófico que aquí propone Platón, sino también la educación entendida como un proceso de formación integral y permanente.

En lo que se refiere a las mujeres el filósofo ateniense señala en el libro VII de las *Leyes* que éstas deben recibir la misma educación que se prescribe para los varones; deben practicar los mismos ejercicios que éstos, la equitación y la gimnasia, sin “temer en absoluto que fueran apropiadas para los hombres, pero no para las mujeres”.⁵¹⁷ Esta propuesta, a nuestro entender, resulta realizable para Platón pues la propia realidad, además de las antiguas leyendas, dan testimonio de las habilidades ecuestres y guerreras de mujeres, tales como las sauromátides⁵¹⁸. En efecto, el filósofo ateniense muestra, a partir de la existencia de prácticas comunes tanto para varones como para mujeres, la posibilidad de regular un aspecto fundamental de la educación femenina poco habitual entre los griegos.

515- Las *Leyes* es el diálogo más extenso de Platón y una de las obras que escribió al final de su vida; aunque su autenticidad fue discutida, en general tiende a aceptarse que la obra fue escrita por el filósofo ateniense.

516- Los personajes son tres ancianos, un ateniense, Clinias, un cretense y Megilo un espartano.

517- Platón, *Leyes*, VII 804 e

518- Pueblo nómada ubicado alrededor del Mar Negro.

En segundo lugar, Platón esgrime un argumento precedido por una crítica a la desigualdad entre varones y mujeres ya que, según las palabras del ateniense “con nuestra forma de actuar, casi toda ciudad es y se convierte en media en vez de doble con los mismos gastos y esfuerzos. Por lo tanto eso llegaría a ser un error notable para un legislador.”⁵¹⁹ Es importante advertir la insistencia de Platón en este aspecto pues la tarea del legislador no es otra que propiciar y procurar el bien común, mediante el imperio de la ley. Si éste no regula la educación de las mujeres, la ciudad funcionaría a medias en lugar del doble.

Pensamos que, en cierto modo, la presencia activa de las mujeres en el programa político y educativo de las *Leyes* responde a este propósito, es decir, el beneficio de la ciudad por encima del bien individual; no obstante es necesario precisar algunas cuestiones y efectuar algunas observaciones al respecto. En este sentido, cabe destacar lo significativo del planteo realizado por Platón ya que problematiza la posición social de la mujer y su rol en la sociedad de su tiempo, a la luz de una propuesta política que, a diferencia de la expuesta en la *República* -centrada fundamentalmente en la educación del filósofo rey -, apunta a la educación de cada uno de los integrantes de la *polis*, como veremos.

Volvamos al argumento platónico para destacar la fuerza del mismo, pues es difícil refutar lo que se ha demostrado por medio de la experiencia, esto es, la existencia de mujeres guerreras. Por ello, quienes no compartan dicha ley, esto es, la posibilidad de que las mujeres asuman esta nueva forma de vida, tendrán que apelar a otras razones para contradecir lo propuesto. Consideramos que de esta manera, Platón muestra las dificultades que precisamente representaría la instauración de un nuevo orden social y político, distinto en varios aspectos de la organización social habitual entre los griegos. El filósofo destaca entonces que “el género de las mujeres debe tener junto con el de los varones la máxima participación tanto en la educación como en lo demás [...] porque si las mujeres no tienen una vida común con los hombres en todos sus aspectos, ¿no va a ser obligado que tengan un orden diferente?”⁵²⁰

Es necesario analizar críticamente las leyes cretenses y espartanas, como así también, otras formas de vida con el propósito de extraer de tales legislaciones las mejores prescripciones para Magnesia. De ahí que sea preciso para Platón establecer de qué manera se llevará a cabo la participación igualitaria del género femenino; esto es, si van a dedicarse como las mujeres tracias al cultivo de la tierra y al pastoreo, si van a ocuparse de la administración del *oikos* y el tejido de la lana, como las atenienses, o si van a realizar ejercicios físicos, participar de festivales musicales, cuidar a los enfermos, administrar la economía y criar a los niños, como en el caso de las espartanas.⁵²¹

Platón critica precisamente la legislación espartana en lo que se refiere a la educación de las mujeres porque, a pesar de recibir éstas una educación similar a la de los varones, no son entrenadas para la guerra, actividad que el filósofo no considera inapropiada para la naturaleza femenina. En cierto modo, desde la perspectiva platónica las ciudades y sus legisladores son las responsables de haber restringido el accionar de las mujeres al ámbito doméstico y privado. Por ello, el legislador debe ocuparse de esta parte significativa de la ciudad, es decir, del género femenino ya que de esa manera contaría no con la mitad de sus recursos sino con el doble, como ya se ha dicho.

519- Platón, op. cit., VII 805 a-b

520- Platón, op. cit., VII 805 d

521- Platón, op. cit., VII 805 e y ss.

Ahora bien, detengámonos en las ideas educativas de Platón en lo que respecta a las mujeres. Tales ideas acentúan la importancia de la enseñanza de la música y la práctica de la gimnasia pues tanto “los jóvenes como las jóvenes deben aprender a bailar y a hacer ejercicios guiados por un profesor de danza, en el caso de los niños y por una profesora, en el caso de las niñas.”⁵²². Resulta fundamental para el filósofo ateniense el entrenamiento de las muchachas en la danza y en el manejo de las armas para que luego, ya hechas mujeres, estén preparadas para combatir, esgrimiendo las armas en defensa de la ciudad. (814 a).

Consideramos que la preocupación de Platón por la educación de las mujeres responde, como ya hemos anticipado, a la necesidad de instaurar un orden político que garantice el bien común de la ciudad y por lo tanto, la felicidad de sus integrantes mediante el fomento y práctica de las virtudes. Desde esta perspectiva, la educación que es pública y gratuita ocupa un lugar central en la filosofía platónica pues su objetivo es formar hombres buenos, es decir, capaces de dominarse a sí mismos.

Para ello, es imprescindible regular la educación de todos los individuos desde que el niño se encuentra en el vientre materno; incluso deben honrarse no sólo a los dioses sino también a los hombres y las mujeres que han llegado al final de sus vidas siendo obedientes a la ley. En lo que respecta a la formación femenina, ésta debe ser regulada porque precisamente el interés por el bien común, tanto en tiempos de paz como de guerra, corresponde a todos los individuos que conforman la *polis* y no sólo a una parte de la misma.

En la *República*, como sabemos, Platón también hace referencia a las mujeres. En lo que se refiere a esta temática, María Isabel Santa Cruz⁵²³ señala que la argumentación del filósofo ateniense con respecto a la admisión de las mujeres como guardianes se divide en dos momentos. Según la autora, Platón intenta demostrar primero si es posible la participación de las mujeres en dicha magistratura y luego justificar si ello es conveniente empleando para ello dos tipos de argumentos que no desarrollaremos aquí. La conclusión a la que llega Sócrates con respecto al primer planteo, en este diálogo de madurez, es que ninguna ocupación de las que conciernen a la ciudad es propia de la mujer en cuanto mujer ni del hombre en cuanto hombre, pues “las dotes naturales están similarmente distribuidas entre ambos seres vivos, por lo cual la mujer participa, por naturaleza de todas las ocupaciones, lo mismo que el hombre.”⁵²⁴

Por nuestra parte, nos interesa destacar, de acuerdo con el planteo expuesto en *República* V, que los roles desempeñados tanto por las mujeres como por los hombres dependen de su capacidad y no de su naturaleza femenina o masculina. Por esta razón la educación ha de ser indistinta para unos y otros permitiéndoles así desarrollar sus propias capacidades. Aunque el filósofo ateniense reconoce la debilidad física de las mujeres en relación con los varones la educación femenina estará centrada en el aprendizaje de la música, la gimnasia y prácticas vinculadas con la guerra.

En cuanto a la segunda cuestión, presentada por Platón, es decir, a la pregunta acerca de la conveniencia o no de la participación de las mujeres como guardianas, María Isabel Santa Cruz señala que no sólo es naturalmente posible que sean admitidas como guardianas sino también socialmente útil. En este sentido, coincidimos con la autora en que la consideración platónica de la mujer en el libro V de la *República* está construida sobre el principio de

522- Platón, op. cit., VII 813 b

523- Santa Cruz, M.I., “Justicia y género en Platón, República V”, *www.Hiparquia.fahce.unlp.edu.ar*, Bs. As., 1988, Editorial Hiparquia, pp. 1-4.

524- Platón, *República* V 455 d-e

justicia que el pensador propone en la obra. En efecto, la justicia, tal como es concebida por el filósofo ateniense, no hace referencia a derechos ni obligaciones legales, tampoco a los deseos y necesidades de un cierto grupo de la sociedad. Por el contrario, según la especialista “la justicia en el Estado consiste en ese ordenamiento armónico, resultado de que cada cual cumpla con la función para la que su naturaleza lo destina, para lo cual será preciso que reciba la educación adecuada a sus capacidades naturales.”⁵²⁵

Ahora bien, es evidente que la imagen presentada por Platón sobre las mujeres de la Antigua Grecia difiere notablemente de la imagen tradicional que limita su accionar al ámbito del *oikos*. En este sentido, consideramos que la reflexión platónica sobre la mujer y sus ideas sobre la educación igualitaria representan una verdadera innovación para la época. No obstante, pensamos que el abordaje de dicha cuestión requiere ver a su filosofía, como hija de su tiempo, es decir, como la expresión, más allá de su innegable valor universal, de esquemas mentales diferentes de los nuestros.

Al respecto, cabe destacar el aporte de Julia Annas⁵²⁶ y puntualmente su crítica a las lecturas feministas sobre Platón. En efecto, según la autora, no es posible hallar en sus obras, especialmente en la *República*, argumentos válidos para fundamentar tales interpretaciones dado que el filósofo ateniense no expresa un interés por la mujer en sí misma, por sus deseos, derechos o autorrealización personal. Por el contrario, en coincidencia con lo que hemos señalado anteriormente, el tratamiento que nos ofrece sobre las mujeres responde a su preocupación por la ciudad, es decir, por la realización de un estado unificado y estable.

Por ello, pensamos que es necesario para Platón, entre otros aspectos, ordenar el mundo femenino de acuerdo con la ley y redefinir su rol más allá del ámbito privado. En el libro VI de las *Leyes* las mujeres de Magnesia van a desempeñar un papel relevante en la educación de los niños; entendida ésta como buena crianza su finalidad es producir los más bellos y mejores cuerpos y almas para la ciudad. Por lo tanto, la formación basada en el desarrollo de la virtud debe comenzar cuando el niño se encuentra en el vientre materno. Es preciso entonces cuidar a la mujer embarazada para que “no sufra placeres frenéticos, ni tampoco dolores, sino que viva ese período cultivando la apacibilidad, buena disposición y suavidad.”⁵²⁷ Luego se prescriben las leyes que van a regular la educación de los recién nacidos, de los niños y niñas y de los varones y mujeres jóvenes de la ciudad. Para supervisar dicha educación Platón presenta la figura de un magistrado asistido por hombres y mujeres que él requiera para llevar a cabo su rol.

Con respecto a lo anterior, es importante señalar la referencia a las nodrizas y sacerdotisas, roles tradicionales que, como sabemos, eran asumidos por las mujeres y reconocidos por la sociedad griega. Sin embargo, según el programa educativo de las *Leyes* también pueden desempeñar funciones relacionadas, de alguna manera, con el ámbito público a través del desempeño de ciertas magistraturas. Es preciso tener presente que las mujeres estaban totalmente excluidas de la vida política ya que no eran consideradas ciudadanas. En las *Leyes*, entonces las mujeres son las encargadas de supervisar los matrimonios y la tarea de las nodrizas, quienes deben criar y cuidar a los niños pequeños. Con respecto a los matrimonios las magistradas deben vigilar las relaciones entre los esposos evitando, de esta manera, el descuido del deber fundamental de la procreación. Otra de las funciones, expuesta

525- Santa Cruz, M. I., “Justicia y género en Platón...*op. cit.*”, p.3

526- Annas, J., “Plato’s Republic And Feminism”, en: Ward, J., *Feminism And Ancient, Philosophy*, Estados Unidos, Routledge, 1996, pp.3-12

527- Platón, *Leyes* VI 792 e

en el libro VI consiste en el control de la educación y de los juegos impartidos por las nodrizas a los niños; asimismo tienen autoridad para aplicar sanciones a quienes no cumplan adecuadamente con su función.

En suma, consideramos que la propuesta de Platón sobre la educación y participación de las mujeres como magistradas de la ciudad resulta significativa porque ofrece una mirada diferente del género femenino en el mundo griego antiguo. Por ello destacamos en este trabajo la preocupación política del filósofo ateniense puesta de relieve en la reflexión sobre las posibilidades de acción y participación de las mujeres para procurar el bien común. Notemos que tanto la tragedia como la comedia, entre otras expresiones culturales y artísticas, muestran a las mujeres fuera del ámbito doméstico incluso participando activamente de los asuntos de la ciudad en la Asamblea ateniense.

En *Las Asambleístas* de Aristófanes, por ejemplo, las mujeres lideradas por Praxágora planean intervenir en la asamblea disfrazadas de hombres para proponer el gobierno de las mujeres. De esta manera, la comedia muestra a través de la transgresión de estos personajes una imagen de lo femenino contraria a la situación de exclusión de la vida política dentro de la sociedad ateniense. En este sentido, consideramos que mediante la construcción de un “mundo al revés” Aristófanes expresa de manera reflexiva y crítica la preocupación por la crisis social y política de su tiempo.

En lo que concierne a Platón, también su filosofía y sus ideas políticas, cuestionables seguramente en algunos aspectos, muestran la preocupación por una ciudad justa; la *República* intenta dar una respuesta desde la concepción de un estado ideal gobernado por la filosofía. Por el contrario, en las *Leyes* la propuesta política surge y se concibe para una realidad concreta; de ahí la importancia que reviste la educación de todos los miembros de la ciudad, como se ha indicado. Pensamos que en las *Leyes* la pretensión de instaurar un orden político justo continúa vigente para Platón. Consideramos que a la luz de este propósito debe interpretarse la educación de las mujeres y su participación en los asuntos de la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA GENERAL

Platón, *Leyes, Diálogos VII y VIII*, Introducción, traducción y notas de Francisco Lisi, Madrid, Gredos, 2007.

Platón, *República, Diálogos IV*, Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan, Madrid, Gredos, 2000.

Aristófanes, *Las Asambleístas*, Introducción, traducción y notas Claudia Fernández, Bs. As, Losada, 2008.

Santa Cruz, M. I., “Justicia y género en Platón, República V”, www.hiparquia.fahce.unlp.edu.ar, Bs As, 1988, Editorial Hiparquia.

Annas, J., “Plato’s Republic And Feminism”, en: Ward, J., *Feminism And Ancient Philosophy*, Estados Unidos, Routledge, 1996.

Morrow, G., *Plato’s Cretan City. A Historical Interpretation Of The Laws*, New Jersey, Princeton University Press, 1993.

Certeza y escepticismo en Agustín de Hipona

Ruth María Ramasco

UNT

Debemos a veces a nuestros escepticismos las únicas certezas que nuestra inteligencia –y nuestra vida en ella– han logrado obtener. No porque sean ellos su fuente, sino porque quizás la tenacidad obstinada de nuestras búsquedas proceda de la fuerza con la que las argumentaciones escépticas han criticado y hasta deconstruido nuestras presuntas aseveraciones. A mi juicio, la concepción de la certeza (*certitudo, evidentia*) en Agustín de Hipona quedaría desgajada del *corpus* de sentido en el que surgió, y por ende disminuida en su intelección, si no es relacionada, insistentemente, reiteradamente, con el escepticismo de la Academia Media y Nueva. Pues esta relación no queda restringida a un momento en el desarrollo teórico del pensamiento agustiniano, habitualmente circunscripto como instancia final de superación del mismo: el diálogo *Contra Academicos*. Se prolonga y presenta en diversos tópicos de su pensamiento y bajo diversas estrategias argumentativas. El propósito de esta comunicación es señalar algunas de estas estrategias, capaces de plantear distintas formas de referencia al horizonte escéptico.

Presentaré tres estrategias de argumentación:

1. La argumentación demostrativa: el *Contra Academicos*
2. La argumentación persuasiva: *Ep.* 1.
3. La reducción al absurdo de las aporías escépticas en tópicos particulares: las nociones de signo y de tiempo en *De Magistro* y *Confessiones*.

Es evidente que el desarrollo minucioso de estas tres estrategias excede la posibilidad de esta comunicación. Quiero, sin embargo, delinear sus perfiles.

1. La argumentación demostrativa: el *Contra Academicos*

Es verdad que podríamos interpretar, en una primera aproximación a las argumentaciones escépticas mentadas en el diálogo agustiniano, que la estructura lógica que muchos de sus argumentos poseen es el *modus tollens*. Afirmado un condicional y quitado su consecuente, se deriva de ello la supresión de su antecedente. En el caso que nos compete, la reconstrucción

del argumento escéptico, dirigido fundamentalmente contra el estoicismo y la presunta posesión de un criterio de verdad, sería así:

Si poseyera un criterio de verdad, entonces poseería certezas (dado que el mismo me permitiría distinguir lo verdadero de lo falso).

No tengo certezas (dado que toda proposición verdadera no puede ser discernida de una proposición falsa).

Por ende, no tengo un criterio de verdad (pues la acción que el criterio de verdad me permite realizar es discernir entre una proposición verdadera y una falsa).

No resulta de ninguna manera un anacronismo recurrir a la estructura del *modus tollens*, pues éste era un modo argumentativo básico de las concatenaciones causales de la lógica estoica y los argumentos escépticos utilizaban eficazmente los modelos argumentativos de sus adversarios para refutar sus mismas conclusiones o supuestos.⁵²⁸ Desde este primer nivel de análisis, nos sería obligatorio decir que, dado que todas las pruebas agustinianas buscan afirmar que sí poseemos certezas (el consecuente de dicho condicional), entonces Agustín caería en la falacia de *modus ponens*, pues establecería que, dado el consecuente, se da el antecedente. Conclusión que no es posible validar con necesidad lógica.

Por otra parte, si tomamos en cuenta el desarrollo concreto de las pruebas agustinianas, podríamos también objetar que la mostración (casi en un sentido deíctico) de proposiciones particulares o singulares que nos sean ciertas, no es suficiente para determinar la verdad (si cabe denominarla así) de un criterio de verdad, capaz de discernir en todo tiempo y lugar lo verdadero de lo falso. Pues, si no nos bastan algunos casos para poder establecer la verdad de ninguna proposición universal, mucho menos nos bastaría el *factum* de una o varias certezas, para probar que los hombres disponemos de un criterio o regla o medida que puede operar respecto de todas las percepciones de los hombres como garantía de una aprehensión veritativa del objeto (las percepciones catalépticas).

Por ende, necesitamos saber qué es lo que Agustín de Hipona logra probar y cómo lo lleva a cabo. A mi juicio, todas las argumentaciones agustinianas de refutación del escepticismo académico en *Contra Academicos* reconducen hacia la certeza, no como conclusión, sino como principio posibilitante de todo el movimiento argumentativo de la refutación. Es decir, las refutaciones escépticas tienen, como supuesto, la irrefutabilidad de ciertas proposiciones y, por ende, su rango de certeza. De ahí que la refutación de las refutaciones escépticas, si pudiéramos decirlo así, parafraseando a Averroes, nos conduciría a la certeza, no porque ésta sea la propiedad de algunas de nuestras aprehensiones o de algunos de nuestros juicios, sino porque ésta es el supuesto que permite la formulación de ciertas proposiciones y también la formulación de su negación. Es decir, los argumentos nos reconducen a la certeza como condición de posibilidad de las proposiciones verdaderas o falsas y de las captaciones sensoriales en su aprehensión efectiva del objeto y también en sus errores. Revisemos, pues, algunos de los procesos argumentativos propuestos por el Padre Latino.

528- Cf. Mates, B., *Lógica de los estoicos*, Madrid, Tecnos, 1985, pp. 103-145 ; Long, A. y Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge, Cambridge University Press , 1987, Vol. 1, pp. 212-266; Pohlenz, Max, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale*, Firenze, La Nuova Italia Editrice ,1978, pp. 57-117

El desarrollo del libro III del *Contra Academicos* expone tres proposiciones que sintetizan la crítica escéptica:

1. Nada puede percibirse (*Nihil posse percipi*) (III, X, 22)
2. El sabio no puede asentir a nada (*Nulla rei debere assentiri*) (III, X, 22)
3. En el ámbito de lo práctico, es necesario orientarse por lo verosímil o probable. (III, XV, 34)

De estas tres proposiciones, vamos a escoger la primera para analizar las estrategias de refutación y prueba. Ella es la que posee el debate sobre el criterio de verdad. La argumentación posee diversos tópicos y diversos criterios de organización. Si realizamos una enunciación de sus temas, diremos que los mismos son:

a) El conocimiento del mundo: las proposiciones sobre el mundo, el mundo como aparecer, los sentidos, el sueño y las imágenes, la captación sensorial del mundo y el bien.

b) El conocimiento de la dialéctica del sabio y del ignorante

Los criterios de organización parecen corresponderse con la tripartición estoica de la filosofía en lógica, física y ética, tripartición asumida por el platonismo de ese momento. Se pregunta por la dialéctica y sus leyes, se pregunta por el mundo, se pregunta sobre los juicios éticos y el bien. La posibilidad de que esta división obre como criterio de organización parece corroborarse con los análisis de la vinculación entre la acción y lo probable. Otro organizador que podríamos proponer es la diferencia entre percepción, proposición y saber, pues, en todos los casos, la indagación toma en cuenta las proposiciones, la percepción de los sentidos y el saber en tanto rasgo insoslayable del sabio.

De manera que el primer criterio interno de organización sería el cuerpo objetivo del saber y sus divisiones; el segundo, los constitutivos subjetivos del saber. A través del análisis de los mismos, y prolongándose en el análisis del asentimiento, busca determinar si el sabio sabe que sabe. Pues, si sabe que sabe, entonces no podemos decir que no sabe nada, ni da su asentimiento a nada. Si no sabe, entonces debemos asimilarlo al ignorante. No cabe aquí, pienso, ni el horizonte socrático del saber que no se sabe nada, ni tampoco el de la docta ignorancia cusana, pues alude a aquello que es condición previa al descubrimiento de los límites del saber. El saber, al realizarse, se presenta como saber y la ausencia de este momento reflexivo sobre el mismo saber, impediría el descubrimiento concomitante de sus límites: para saber que no sé, para saber que ignoro, debe serme presente este saber en su carácter de saber.

Analizo entonces los constitutivos subjetivos del conocimiento y el saber que de ellos resulta.

Frente a la objeción escéptica de la imposibilidad de discernir entre lo verdadero y lo falso respecto al mundo, Agustín comienza estableciendo un conjunto de proposiciones disyuntivas sobre el mundo:

- El mundo es uno o no lo es
- Si hay muchos mundos, son de número finito o infinito
- El mundo está dispuesto tal como está, o por la naturaleza de los cuerpos o por alguna providencia.

- El mundo siempre existió y existirá, o habiendo comenzado no terminará nunca, o no tuvo principio temporal pero no tendrá fin, o comenzó a existir y su permanencia no será perpetua.

La indiscernibilidad entre la verdad o falsedad de las proposiciones se establece en el nivel de las proposiciones que constituyen la disyunción, pero no en el nivel de la misma disyunción. Es decir, el sabio, que no puede sino reconocer su pertenencia a la filosofía, no puede tampoco sino decir que considera a estas proposiciones verdaderas, sin que quepa la posibilidad de confundir este rango de verdad con el de falsedad.

La verdad de la que se trata, podríamos decir, es una verdad lógica, claramente manifestada como un caso de una disyunción entre una proposición y su negación, o presentadas como alternativas excluyentes y exhaustivas de la disyunción por las categorías implicadas en el estado de cuestión sobre el mismo. Por ejemplo: considerar que son miembros diversos de la disyunción la disposición del mundo por la naturaleza de los cuerpos o por la providencia. Aunque reconozcamos los matices del contenido de la proposición, no podemos sino decir que representan el estado de las alternativas posibles de la época, comprendidas como excluyentes. La disyunción y el seguimiento de cada una de las alternativas hasta llegar a su contradicción, para luego destruir la disyunción como un todo por la prueba de la falsedad de todos sus miembros, era una de las estrategias argumentativas preferidas por el escepticismo, tal como dan prueba fehaciente los relevamientos de Sexto Empírico: la estrategia argumentativa de la reducción al absurdo.

Ahora bien, podríamos descalificar este recurso a las verdades lógicas sobre el mundo, pues nos sería legítimo decir que captar el carácter de verdad de estas proposiciones no nos dice nada sobre el mundo. Es curioso pensar que la crítica al carácter de verdad lógica (y por ende formal) sobre el mundo, como crítica al horizonte de referencia más amplio que podemos poseer sobre dicho tema, o al marco problemático que abarca la formulación de sus principios, podría ser también llevada al conjunto de nuestras proposiciones sobre el mundo. ¿Pueden nuestras proposiciones entregarnos el mundo? El debate se establece sobre las proposiciones que pueden considerarse como debates sobre los principios o sobre axiomas. Si éstas pueden deslegitimarse, mucho más pueden serlo todas las restantes, de menor alcance. Que esto sea lo implícitamente puesto en cuestión, puede advertirse por la secuencia argumentativa.

La refutación académica no abarcaba solo el nivel de nuestras proposiciones sobre el mundo sino algo previo a su misma formulación. Pues todas denotan al mundo. Podríamos decir que las líneas en debate tienen que ver con la connotación del mundo, pero que su supuesto es el mundo como denotado. ¿Cuál es el valor de nuestras proposiciones y debates, cuál es incluso el valor de solidez de nuestras legalidades lógicas, si no podemos saber si ese denotado, el mundo, existe? (*Unde, inquit, scis esse istum mundum, si sensus falluntur?*)

El error de los sentidos no se introduce solo como una objeción al alcance de nuestras capacidades sensoriales y al fallo en la determinación de sus posibles propiedades. Se introduce como refutación a nuestra posibilidad previa: el encuentro con algo que es. ¿Cómo podríamos tan siquiera saber que el mundo existe? La réplica agustiniana parece confirmar este paso de la argumentación escéptica a la denotación del mundo como existente. Establece la acentuación que el escepticismo ha puesto en la distinción entre ser (*esse*) y parecer (*videtur*). Señala que esta distinción ha sido objeto de numerosos argumentos cuya finalidad era la persuasión. Obsérvese que Agustín no dice que los escépticos buscaban demostrar era distinción: dice que han intentado persuadirnos sobre ella. Sus argumentos han sido

persuasivos y no demostrativos. Dice también que no han logrado persuadir. En un paso magistral de la argumentación, establece una denominación cuya formulación parecería pertenecer a una determinación nominal: “llamo mundo a” (*mundum voco*). No lo es si nos detenemos en su significado: los académicos no nos han podido persuadir que nada nos aparece (*ut convinceretis nobis nihil videri*). Por lo tanto, ¿cómo podría objetársele que llame “mundo” a todo lo que nos contiene y sustenta (“qualecumque est quod nos continet atque alit”)? “A esto, que aparece a mis ojos, que es sentido por mí como lo que tiene tierra y cielo, o casi tierra, casi cielo” (“aut quasi terram et quasi caelum”) La denominación “mundo” tiene un denotado irrefutable: el aparecer. A él corresponde el parecer del sujeto (*videtur*). De manera que todas las refutaciones referidas a los errores de los sentidos y la distinción misma entre “ser” y “parecer” poseen un sustrato: no se puede nihilizar el aparecer. Pues si éste no se diera, no cabría ninguna distinción, no se denunciaría ningún error, no podría ni siquiera establecerse la pregunta o la distinción entre el ser y el aparecer. A eso, a esto, al aparecer, dice Agustín, “llamo “mundo”. A esto, podríamos agregar, a lo que no podemos nihilizar, aunque objetemos el carácter de realidad de su contenido, subrayemos la confusión sobre sus propiedades, levantemos contra ello los errores de los sentidos, la confusión entre el sueño y la vigilia, la locura. Las ficciones de los sueños, las imágenes alucinadas de la locura, en su verdad, en la verdad de su aparecer, se presentan ante nosotros. Todos los ejemplos de remos quebrados, de los colores de las aves, del movimiento de las torres, (a los que luego la historia del pensamiento sumará la magnitud de las estrellas), nos parecen tal como nos parecen.

Lo cual quiere decir que la argumentación escéptica posee un supuesto sin refutación; más aún, un supuesto que es condición de posibilidad de toda refutación, todo debate, toda controversia, todo error, toda incertidumbre. No cabe ahí indescernibilidad entre lo verdadero y lo falso: nos es cierto el aparecer.

Esta certeza prácticamente fundante de la posibilidad de todos los errores y dudas, se prolonga hacia la percepción sensorial y su testimonio veraz de lo que se presenta ante los sentidos, así como hacia los juicios de agrado y desagrado, pues nos es presente lo que nos agrada, nos es presente lo que nos desagrada.

Si llevamos este movimiento de la argumentación hacia el mismo saber del sabio y su conocimiento de la dialéctica, no podríamos decir que el sabio académico (¡menos que nadie el sabio académico!), pueda llegar a afirmar que no conoce como verdaderas, sin confusión con ninguna falsedad, las leyes de la dialéctica. En un acentuado ejercicio de la ironía volcada hacia la ironía académica, San Agustín enuncia todas las leyes lógicas que se encuentran como supuestos, no sólo de las aseveraciones con las que construimos nuestras ciencias, sino como supuestos de la misma construcción de refutaciones. Por ende, cuando vemos allí enunciados la verdad de las proposiciones disyuntivas, o el silogismo disyuntivo (si una disyunción es verdadera y niego uno de los disyuntos, entonces es verdadero el que resta), o la fuerza que posee la verdad del antecedente de un condicional para llevarnos hacia el consecuente, nos vemos llevados a afirmar que nadie, menos el sabio escéptico, puede ejercer la refutación sin tomar como supuestos las verdades de la dialéctica y sus principios o leyes. Pues sin ellas no puede refutar. A las legalidades arriba mencionadas, agrega dos que tienen que ver con las discusiones sobre cosas y sobre palabras y con la imposibilidad de discutir acerca de algo sobre lo que no se pueda tener ningún conocimiento, puesto que está absolutamente oculto. Si discuto sobre lo oculto, mi misma discusión prueba que no se encuentra totalmente oculto, pues de ser así, no cabría ninguna discusión. El

sabio académico, aquel cuyo mismo carácter de sabio lo ha alejado de toda aseveración y lo ha hecho orientarse hacia la destrucción de las razones de los que aseveran, usufructúa del vigor de las verdades de la dialéctica. Por ende, no puede afirmar que no conoce como verdadera la dialéctica. Tanto más cuanto estas verdades son conocidas como tales por el mismo ignorante.

Las argumentaciones propuestas por Agustín de Hipona se prolongan en los análisis del asentimiento del sabio a la Sabiduría y de lo verosímil o probable como criterio de determinación de la acción en general y de la acción moral en particular. No podemos analizarlos ahora. En ambos, sin embargo, a semejanza de la primera argumentación, las objeciones escépticas reconducen al intelecto al hallazgo de la certeza. El sabio no puede ser tal si no puede asentir a la sabiduría: se contradeciría a sí mismo. La probabilidad no es autosuficiente para la determinación de los actos. La certeza no se presenta como un hecho más entre otros hechos de nuestra vida intelectual. Tampoco como la determinación del concepto de certeza. Como aquel *factum* de la vida del intelecto que torna posible todos sus actos, incluso aquellos que parecerían contradecirlo: el error, la duda, la investigación, la refutación, la constitución del saber. Por ende, cuando la argumentación agustiniana llega a las certezas en este nivel, no está arribando a un hecho como cualquier otro, sino al que da cuenta de todos los hechos de la inteligencia.

2. La argumentación persuasiva: *Epistula 1*

En la epístola 1, dirigida a Hermogeniano, escrito posterior al que emprendió contra los académicos, Agustín trata el mismo tema, pero desarrollando razones de conveniencia. No presenta ninguna demostración rigurosa, sino un argumento cuyo fin es la persuasión. Es curioso que una de las primeras afirmaciones que realiza es que no buscó refutarlos, sino imitarlos. Dejo de lado, deliberadamente, la hipótesis historiográfica que sostiene Agustín sobre el ocultamiento deliberado de la verdad realizado por la Academia para liberarse de la influencia del estoicismo. El argumento en el que deseo detenerme es un argumento de conveniencia histórica. Se trata del siguiente.

En primer lugar, el futuro obispo de Hipona establece un contraste entre la situación histórica propia del momento en el que surgió el escepticismo y la que le es contemporánea. En aquel momento, florecía tanto el estudio en los diversos grupos, que el único temor era dar el asentimiento a lo falso. Por ende, la refutación de alguna afirmación que hasta ese momento se había mostrado en su firmeza, no producía de ninguna manera la distancia con toda verdad, sino que impulsaba a la búsqueda de otra doctrina. Este movimiento de búsqueda se realizaba con cautela, pero sin perder la constancia, pues la convicción de la existencia de la verdad y la decisión moral de buscarla sostenía en su persecución. En ese contexto, el esfuerzo académico se instituyó en forma provisoria, en orden a desarraigar errores afirmados con firmeza. Pero en la situación que le es contemporánea, todo ha cambiado. Ya casi no existen los filósofos. La filosofía es objeto de menosprecio y los hombres, simplemente, huyen del esfuerzo de entender. Por lo tanto, cuando escuchan decir que nada puede comprenderse, se apartan de la comprensión de la verdad y pierden toda esperanza de encontrarla. No se consideran más sutiles que aquellos que afirman que no puede encontrarse la verdad, pierden todo ánimo y ya no la buscan. Y si, a veces, en una tibia reacción contra la pereza, leen algunos libros y encuentran que nada puede comprenderse, entonces caen en un letargo tan fuerte, que ni siquiera una trompeta del cielo podría despertarlos. La conveniencia de las objeciones escépticas en épocas de dogmatismos fuertes, se torna inconveniencia histórica en épocas sin búsquedas, pues solo acentúa y justifica su ausencia.

Como acabamos de ver, Agustín no atribuye al escepticismo un rol único en la historia de los hombres. Es conveniente en algunos momentos, inconveniente en otros. Por lo tanto, la necesidad de refutarlo no aparece en todo momento histórico. Sin embargo, en tiempos sin búsquedas ni constancias, en tiempos sin filósofos, no parece ofrecer ninguna otra salida.

El argumento no es demostrativo sino retórico. Solo busca persuadir y la acción que propicia no es una acción que deba realizarse respecto de todo escepticismo, en todo tiempo y lugar. En otros momentos, la refutación escéptica ha desarrollado una acción útil y benéfica. Por ende, no basta unificar la actitud agustiniana frente al escepticismo en la búsqueda y hallazgo de razonamientos demostrativos. Da argumentos de conveniencia y estos últimos relativizan la necesidad de los mismos a determinados momentos históricos con ciertas características.

3. La reducción al absurdo de las aporías: *De magistro* y *Confessiones*

He realizado en otros textos⁵²⁹ el desarrollo de los planteos escépticos que subyace bajo la resolución agustiniana del valor del signo en *De magistro* y del sentido del tiempo en *Confessiones* XI. No es mi intención repetir su desarrollo ni su prueba. Sí deseo, sin embargo, poner de manifiesto en este momento las estrategias de presencia del horizonte escéptico y la resolución agustiniana de dicho horizonte. Nos animamos a decir que este horizonte se expresa en estos textos de dos maneras:

a) Metodológicamente: en la imitación o seguimiento de la dialéctica de equipolencia de las proposiciones opuestas.

b) Temáticamente: en la asunción del carácter aporético de ciertos núcleos temáticos.

El primero de estos casos corresponde al *De Magistro*; el segundo, a *Confessiones*. Indico sumariamente estos horizontes.

El diálogo *De Magistro* se desarrolla, inicialmente, como un análisis de la apariencia del habla. No sobre su ser, sino sobre lo que nos parece que perseguimos cuando hablamos. Después de indagar sobre sus posibles fines, la indagación se dirige hacia el signo. El movimiento de la investigación es una *imitatio*, una imitación de los procesos refutativos de los académicos. Es decir, parece probarse primero que “nada puede enseñarse sin signos” (proposición de un extremo del arco de la prueba) y luego, casi en un movimiento de péndulo, somos llevados a las pruebas de la proposición contraria: “nada puede enseñarse por medio de signos”. Este movimiento de producción sucesiva de argumentos que avalan una proposición y su opuesta representan, en la dialéctica ejercida por el escepticismo de la Academia Media y Nueva, la cancelación de la posibilidad proposicional sobre un tema, pues las proposiciones contrarias son equipolentes y, por ende, no poseemos elementos para asentir a una por encima de la otra. Ambas tienen igual fuerza argumentativa. Este paso, que es el final perseguido por las argumentaciones escépticas, no representa sin embargo el final para la argumentación agustiniana. Su propuesta de sentido se abre recién allí. Metodológicamente, entonces, el mismo seguimiento de la construcción de esta balanza que parecería no tener posibilidad de salir de su inmovilidad, refuerza el impacto de la apertura hacia otro horizonte de sentido, capaz de superar la equipolencia.

529- Cf. Ramasco, Ruth María, *La teoría del lenguaje de San Agustín. El tránsito del De Magistro al De Doctrina Christiana*, Tucumán, Universidad Nacional de Tucumán, 2010, 1ª ed., cap. 4, pp. 127-168, sobre la presencia de la refutación escéptica al signo en el diálogo *De Magistro*. Para la presencia del escepticismo en los análisis de las aporías del tiempo, Ramasco, Ruth María, “El ser del tiempo. Supuestos y dilemas de un horizonte problemático”, *Studium. Filosofía y Teología*, Tucumán, UNSTA, 2013, XVI, N° 32, pp. 315-324.

Confessiones, por su parte, al analizar el ser del tiempo y expresar la perplejidad de su conocimiento, asume la aporía escéptica de la negación del carácter de ser al tiempo, dada la ausencia de ser de cada una de sus partes. Pues no es posible afirmar el ser de una totalidad cuyas partes no son. Transferido este sentido al tiempo como totalidad sucesiva formada por tres instancias temporales, pasado, presente y futuro, debemos negar que el tiempo posea ser, pues está constituido por el pasado, que ya no es, el presente inasible, mezcla de pasado y futuro, y el futuro, que aún no es. Esta aporía, que resuena incluso en los ejemplos sobre la sucesión lingüística con los que trabaja San Agustín, es resuelta, en el carácter de ser del tiempo, al resignificarse su ser desde el ser de la memoria. Pero no podemos sino decir que la argumentación agustiniana ha desarrollado el misterioso rango del ser del tiempo para llegar, a través de él, a la *distentio animi*.

Agustín de Hipona ha combatido el escepticismo, se ha preguntado por la conveniencia histórica del escepticismo, ha jugado con sus estrategias argumentativas, ha pensado sus aporías. No solo aquellas que se realizaban como objeciones a la posibilidad de certeza, también aquellas que trataban la imposibilidad de pensar y conocer otros núcleos de sentido. No puedo sino decir que esta atención, presencia y memoria de las razones escépticas ha dejado en nuestras manos algunas de sus más espléndidas y agudas aperturas de sentido.

Conocer Nuestro Conocimiento

Elba Riera de Lucena

Universidad Nacional de Sgo. del Estero

En un momento de la historia como el actual, en el que hay una explosión de tecnologías de la información y del conocimiento, la filosofía debe asumir una reflexión nueva y sin prejuicios, acerca del problema del conocimiento, una reflexión sin condicionamientos de ideologías pasadas, sin cegueras, máxime cuando el conocimiento se ha convertido en un valor clave para nuestra sociedad actual.

Nuestras instituciones culturales se encuentran sometidas, todavía, a una vieja racionalidad, que surgió, en el siglo XVII, de la metodología de Descartes, Bacon y del determinismo newtoniano. El conocimiento se encuentra todavía, interpretado por el viejo paradigma, por lo que no resulta el instrumento adecuado para operar actualmente. La división, fragmentación, simplificación fue la regla general que aplicaron y que se impuso hasta nuestros días. La razón moderna se constituyó garantizando una supuesta objetividad bajo una visión reduccionista que signó la ciencia durante siglos. Se concibió una cosmovisión de un mundo predecible, lógico, ordenado, exacto, determinista, mecanicista totalmente previsible, regulado por leyes universales. Para ser válidos los conocimientos, debían poner en orden los fenómenos, rechazando el desorden, lo incierto, quitando las imprecisiones, distinguiendo, jerarquizando, descubriendo, detrás de la complejidad aparente, un orden perfecto, legislador de una máquina perfecta, hecha de micro elementos: los átomos. Excluyeron, de su bagaje conceptual, al desorden, el azar, la incertidumbre, la aleatoriedad, el caos, la inestabilidad, el indeterminismo, lo complejo. Se buscó como objetivo el ideal de simplicidad, desconociendo los nexos de interdependencia que se dan, entre los elementos constituyentes de la realidad. Se consagró el ideal de la “objetividad” como separación y escisión entre sujeto y objeto, excluyendo al sujeto del acto del conocimiento, que obstaculizaba, con su subjetividad, la apetecida objetividad. Se comprendió al conocimiento como espejo de la naturaleza y al mundo como independiente de quien lo conoce. Se instaló el reduccionismo, que asimila el conocimiento del todo al conocimiento de las partes, ignorando que el todo hace emerger cualidades nuevas cuando sus partes interactúan.

Con ello, se puso las bases del pensamiento disyuntor, analítico y fragmentario, que permitió, sin duda, grandes progresos en el conocimiento científico, como el descubrimiento de la molécula, el átomo, la ley del universo de Newton, pero que trajo también efectos nocivos, al provocar la fragmentación del conocimiento científico en imperios aislados entre sí, lo que condujo a la incomunicabilidad entre las disciplinas.

Se concibió el conocimiento como una representación exacta de la realidad, separada de la subjetividad y complejidad propias del sujeto humano. La ciencia, bajo este paradigma, se tornó incompetente para reflexionar sobre sí misma al separar el pensamiento en Ciencias y Humanidades, y con ello, “las dos culturas”, que crecieron ignorándose mutuamente.

Hoy somos conscientes de que cada época produce un particular modo de pensar, un paradigma diría T. Kuhn. Pero la ciencia de mediados del siglo XX, ha despertado permitiendo el retorno de la complejidad, con los nuevos paradigmas de la Física, al develar los principios del universo: orden-desorden, azar-necesidad, junto a la potencia creativa del tiempo irreversible, sosteniendo que, en condiciones alejadas del equilibrio, como nos lo dice la Termodinámica de Ilya Prigogine, la materia se vuelve especialmente creativa y sensible al mundo exterior y reacciona ante las fluctuaciones, adquiriendo propiedades que la llevan a procesos de creación de nuevos estados de la naturaleza: las estructuras disipativas que en lugar de evolucionar hacia el desorden, lejos del equilibrio, se convierten en fuentes de orden. Así, la materia se vuelve sensible al mundo exterior y adquiere nuevas propiedades.

Nuestro universo está constituido por sistemas no-lineales en todos sus niveles: físico, químico, biológico, psicológico, sociocultural; se trata de entidades complejas formadas por partes en interacción mutua cuya identidad resulta de una adecuada armonía entre sus constituyentes; la teoría cuántica demuestra que todas las partículas se componen dinámicamente unas de otras.

La ciencia actual es lúcida, pero al mismo tiempo, también es ciega, ya que todavía no es capaz de sobrepasar la fragmentación de lo real, que imponen las disciplinas cerradas. Nuestra incapacidad para comprender la globalización hoy, se debe, en parte, al hecho epistemológico de que no sabemos explicar y comprender más que parcelando y simplificando fenómenos, que por el contrario, necesitan una explicación que haga de la articulación e integración, un nuevo modo de pensar. Tener datos, hacer los necesarios análisis, distinciones, separaciones es fundamental para conocer, pero si no logramos luego interrelacionar, intercomunicar, integrar, todavía no hemos conocido.

Hoy, el paradigma de la ciencia clásica está siendo cuestionado dando paso a las Ciencias de la Complejidad, desde las que Edgar Morin se pregunta ¿no será que la tarea del conocimiento consiste, no en expulsar y rechazar lo incierto, lo aleatorio, el desorden, lo impredecible sino en buscar el diálogo con ellos? Resulta así, una transformación de nuestro modo de pensar, percibir y valorar la realidad, hacia una forma que interconecta pensamientos y fenómenos, y donde los contextos físicos, biológicos, psicológicos, sociales, económicos, ambientales son interdependientes. Se hace inminente, entonces, la necesidad de superar la parcelación y fragmentación del conocimiento, por su incapacidad para comprender las complejas realidades del mundo actual, que conllevan multiplicidad de nexos, relaciones, interconexiones.

El nuevo paradigma descubre que el desorden es creador de nuevos órdenes, que los determinismos lineales son limitados a casos muy circunscriptos, multiplicándose, en cambio lo azaroso, lo incierto, lo complejo. El dogma del determinismo universal, se ha derrumbado y da lugar a un juego entre eventos, acciones, interacciones y organización.

La educación debe ser la protectora del conocimiento; debe mostrar las falencias en que puede incurrir y enseñar que el conocimiento no está asegurado y que corre el riesgo de contener errores e ilusiones. En las instituciones educativas preparamos separando las Ciencias de las Humanidades y damos paso a la incomunicación de cada disciplina con los otros saberes, porque ello es una exigencia del apogeo de las profesiones que exige la dinámica económica. La reforma, a través de la educación, debe ser muy profunda para que pueda ayudar a las mentes a evolucionar.

Solo tomando conciencia de los riesgos de error e ilusión que conlleva este modo de comprender el conocimiento, sólo siendo conscientes de la presencia de paradigmas heredados, que deben ser actualizados, podremos aspirar a obtener un conocimiento más genuino y enriquecedor.

Para ello Morin propone elaborar un conocimiento del conocimiento, que consiste en poner como objeto de estudio al conocimiento mismo y a su relación con el mundo desde la cosmovisión de la complejidad.

Además, necesitamos identificar los errores en que cayó el viejo paradigma de la Modernidad: uno de ellos fue la concepción de un conocimiento encerrado en clausuras disciplinares, donde la fragmentación, la compartimentación de los saberes nos hace incapaces de abordar “lo que está tejido en conjunto”.

La mirada compleja exige métodos holísticos, sistémicos, estructurales, que superen la dualidad de todo partes, para ponerlas a dialogar, de modo que emerjan otras lecturas. La integración de varias ciencias para dar respuesta a los graves problemas de la realidad, es algo imprescindible en el mundo actual. El nuevo paradigma implica pluralismo, diversidad, incertidumbre, globalización, frente al reduccionismo disciplinario de la Modernidad.

La concepción clásica del conocimiento consistió en poner en orden los fenómenos, rechazar el desorden, lo incierto, lograr certidumbres, quitar las imprecisiones, distinguir y jerarquizar. Con el paradigma de la complejidad se logra una “ruptura epistémica”, como sostiene Gallegos, M. (2000). Se trata de una transformación fundamental en nuestra forma de pensar, percibir y valorar la realidad, conformada como un mundo global que interconecta pensamientos, sucesos y procesos, donde los contextos físicos, biológicos, psicológicos, antropológicos sociales, económicos, ambientales, son recíprocamente interdependientes.

Para el Pensamiento Complejo, el conocimiento es el resultado de traducciones de datos sensoriales, además de reconstrucciones mentales e interpretaciones subjetivas que producen una concepción del mundo. Conocer es producir una traducción de las realidades del mundo exterior. La incertidumbre del conocimiento no sólo procede de los caracteres aleatorios del mundo exterior, sino también de los caracteres propios de nuestro aparato neurocerebral, encerrado en su caja craneana, quien debe extraer y traducir los datos del mundo exterior en informaciones y representaciones.

Hoy sabemos que un conocimiento no es el espejo de la naturaleza; que el conocimiento humano necesita interrelacionarse, no solo entre los receptores sensoriales y el mundo exterior, sino, sobre todo, con el interior del aparato neurocerebral, como nos lo dicen los neurólogos, y esto comporta riesgos de error y deformación que se manifiestan en toda traducción.

Nuestro cerebro es hipercomplejo; son tres cerebros en uno: el reptiliano que se manifiesta como agresión, celo; el mamífero que representa la afectividad y el neocórtex que

representa la inteligencia lógica-conceptual. Nuestra máquina cerebral es hipercompleja, por ello, debemos tener en cuenta la clausura del aparato cognitivo, allí se almacenan imágenes, fantasías, sueños, necesidades, interpretaciones, temores que influyen en el modo como vemos el mundo exterior. Nuestra memoria también, es una fecunda fuente de errores; cada recuerdo la puede degradar y seleccionar aquello que nos conviene, rechazando lo que nos desmerece y además debemos tener en cuenta las limitaciones de nuestros sentidos. Morin nos alerta sobre la traducción y retraducción que sufren nuestros estímulos sensoriales al conocer, los cuales son relacionados con mensajes interneuronales, los que a su vez, son traducidos a palabras, ideas, discursos. El dispositivo cognoscitivo no conoce la realidad directamente, sino por la mediación de signos y símbolos, que constituyen las realidades inmediatas con las que accedemos al mundo. Pero además necesitamos del lenguaje, de los componentes biológicos, físicos, culturales, es decir, necesitamos de nuestro mundo, todo lo cual complejiza nuestro conocimiento.

Ver, oír, escuchar no son operaciones pasivas, sino exploraciones activas, a través de las cuales extraemos las informaciones que nos interesan. Diferentes conocimientos, significados, interpretaciones y experiencias, pueden encajar en una misma realidad, lo que supone un acto de selección, de construcción, de interpretación, que hace un sujeto, en un contexto, por lo que el conocimiento es selectivo, o sea, una específica manera de entender la realidad y actuar sobre ella. Morin sostiene:

El pensamiento mutilado no es inofensivo, desemboca, tarde o temprano en acciones ciegas que ignoran aquello que ellas ignoran, actúa y retroactúa en la realidad social y conduce a acciones mutilantes que despedazan, cortan y suprimen en vivo el tejido social” E. M. “El Método: El conocimiento del conocimiento”, Madrid, Cátedra, 1988, p. 18

Podemos establecer correspondencia y buenas traducciones entre los principios que organizan nuestro conocimientos y el mundo fenoménico, sin embargo, esta correspondencia puede ser cierta o incierta, lo que nos alerta sobre la posibilidad de verdad, pero también sobre el riesgo de error. Las investigaciones sobre neurofisiología del cerebro, realizadas en los últimos tiempos, aportan contribuciones para una mejor comprensión de los procesos cerebrales.

Las vías de los órganos receptores que van al cerebro nunca son directas, sino que siempre hay conexiones sinápticas de una neurona a otra. Una neurona sólo lleva el “mensaje” de un extremo al otro de su axón. Por lo tanto, cada uno de estos estadios da cierta oportunidad de modificar la codificación del “mensaje” procedente de los receptores sensoriales. M. Martínez Miguelez: “El Paradigma Emergente. Gedisa 1993, p.26.

También Morin nos pone en guardia sobre los errores intelectuales: las palabras, las ideas, las teorías, son el resultado de una traducción y reconstrucción a través del lenguaje y del pensamiento de un sujeto humano, lo que supone una interpretación, una cosmovisión del mundo, un “imprinting cultural” que conlleva nuestros deseos, intereses, anhelos, la educación que hemos recibido, y también nuestros temores, miedos, frustraciones, emociones.

La neurociencia hoy, nos dice que ante una sensación visual, auditiva, olfativa, antes de que podamos decir “es tal cosa” se da un ir y venir entre el estímulo físico y el centro cerebral, que tiene por finalidad, ubicar la imagen en contextos de nuestra memoria, buscándole un significado, el que será muy diferente de acuerdo a nuestro mundo personal.

El egocentrismo, la necesidad de autojustificación, la tendencia a proyectar sobre el otro la causa de nuestros males, todo ello abre la posibilidad de que cada uno se mienta a sí mismo, sin ser conscientes de ello.

Sin embargo, no queremos decir que el conocimiento no pueda llegar a muchísimas certezas, aunque ello implique la imposibilidad de eliminar la incertidumbre que conlleva. Por ello es necesario incorporar en la educación un principio de incertidumbre racional, ya que si no se hace permanente autocrítica, la racionalidad corre el riesgo de convertirse en racionalización. Por eso, la incertidumbre se convierte en acicate para seguir reflexionando, comunicando, verificando, investigando; se convierte en el motor del conocimiento, como dice Morin.

Nuestro espíritu debe saber que es capaz de formar las más audaces concepciones y resolver los problemas aparentemente insolubles; pero debe saber, al mismo tiempo, que no existe una solución a priori del problema de lo verdadero, que no hay conocimiento absoluto, y que lo inconcebible se halla en el horizonte de todo conocimiento. E. Morin, El Método III. 1988. p. 26

Y Bateson nos habla del contexto: ampliar contextos es más y mejor información. No situarse en un solo punto de vista, dos descripciones son mejor que una, relativizar las certezas. De todos modos, lo globalizante, la comprensión de los procesos, la mirada macroscópica, holística, ecológica, siguen ausentes en nuestras instituciones educacionales. Distintas disciplinas apoyan esta interpretación: desde la Teoría cuántica de la Física contemporánea se nos advierte que las partículas se componen, se definen y contienen dinámicamente unas de otras; desde la Biología, que el genoma actúa como una orquesta, desde la Lingüística, que las palabras están íntimamente relacionadas; que cada elemento es necesario para definir al otro, y no puede ser entendido en sí mismo, sino por la función que desempeña en la totalidad de la estructura.

La integración de varias ciencias es hoy una exigencia del mundo actual; necesitamos pluralismo, diversidad, cambio, incertidumbre, globalización. Debemos ser capaces de concebir, sin oposiciones, la integración de las realidades que conforman al ser humano; para ello, escuchar a los demás, comprender sus puntos de vista, superar las visiones unilaterales. Necesitamos un nuevo modelo de ciencia, que ponga el énfasis en las relaciones entre todos los fenómenos: físicos, biológicos, psicológicos, sociales y culturales. Debemos enfatizar la red de relaciones entre personas, ideas, realidades, instituciones, saberes, y para lograrlo, debemos utilizar estrategias adecuadas para captar los aspectos sistémicos y estructurales de la realidad.

La ciencia clásica se ha edificado sobre dos grandes eliminaciones: el tiempo y el sujeto en el acto del conocimiento. Hoy sabemos que el sujeto no está excluido del acto del conocer, forma parte de él. El conocimiento no es un reflejo de lo que está afuera, sino un elaborado proceso de interacción entre un estímulo sensorial o un contenido de la memoria y nuestro mundo interno de valores, intereses, creencias, sentimientos, temores. Ya lo decía Popper: no hay datos sensoriales sino el resultado de un elaboradísimo proceso entre los estímulos externos y la actividad del cerebro. Se pone así, en tela de juicio el supuesto más arraigado de nuestra tradición científica: que el mundo, tal como lo experimentamos, es independiente de quien lo conoce.

Estamos al final de cierto tiempo y al comienzo de tiempos nuevos, que exigen una nueva racionalidad que es compleja,

- porque sin dejar de considerar las determinaciones, se guía, sobre todo por las indeterminaciones;
- porque opta por la ínter y transdisciplinariedad de los conocimientos;
- porque no se concentra solo en los análisis, en el fraccionamiento de los hechos, sino en su integración
- porque investiga lo potencial, las heterogeneidades, las virtualidades en cualquier campo, la construcción de realidades nuevas.
- porque es integradora.
- porque sostiene que las ciencias están en constante evolución

La reforma del pensamiento es un problema antropológico e histórico clave. Nunca en la historia de la humanidad la responsabilidad del pensamiento y de la cultura han sido tan abrumadoras. Morin (1994) p. 118

Y, sobre todo porque en el tema del conocimiento se toma conciencia del peligro que conlleva la tentación de la certeza: es decir, que este saber, conlleva una ética:

Si sabemos que nuestro mundo es siempre el mundo que traemos a la mano con nosotros, cada vez que nos encontremos en contradicción u oposición con otro ser humano, con el cual quisiésemos convivir, nuestra actitud no podrá ser la de reafirmar lo que vemos desde nuestro propio punto de vista, sino la de apreciar que nuestro punto de vista es el resultado de un acoplamiento estructural, en un dominio experiencial tan válido como el de nuestro oponente, aunque el suyo nos parezca menos deseable. Lo que cabrá, entonces, será la búsqueda de una perspectiva más abarcadora, de un dominio experiencial donde el otro también tenga lugar y en el cual podamos construir un mundo con él.

La aceptación del otro junto a uno en la convivencia, es el fundamento biológico del fenómeno social; sin amor, sin aceptación del otro junto a uno, no hay socialización, y sin socialización no hay humanidad. Maturana y Varela (2003) p.162

BIBLIOGRAFÍA

1. Morin, Edgar: “Epistemología de la Complejidad” en Nuevos Paradigmas, Cultura y Subjetividad, Paidós, Bs. As. 1994.
2. Morin, Edgar: “El método III. El Conocimiento del Conocimiento. Cátedra, Madrid, 1988.
3. Morin, Edgar: “Introducción al pensamiento Complejo” Gedisa, Barcelona, 1994.
4. Morin, Edgar: “Los siete saberes necesarios para la educación del futuro”, Nueva Visión, Bs. As. Paidós. Barcelona. 2001.
5. Morin, Edgar: “¿Hacia el abismo? Globalización en el siglo XXI. Paidós, Ibérica. 2010
6. Gallegos, Miguel: “La epistemología de la complejidad como recurso para la educación”. Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario. 2000
7. Varela, Francisco J.: “Conocer” Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales.” Gedisa, 1990
8. Maturana, Humberto: “La objetividad. Un argumento para obligar” Dolmen Ediciones, 1997.
9. Maturana H. y Varela F.: “El árbol del conocimiento”. Editorial Lumen, Bs. As. 2003.

Perspectiva dusseliana acerca del valor y el principio material de la moral

Héctor Federico Roda

FHyCS- UNJu

En el pensamiento de Enrique Dussel la ética conforma uno de los capítulos centrales, a tal punto que considera que la filosofía de la liberación, antes que nada, tiene el carácter de ser ético-política. En el conjunto de sus obras, ha publicado numerosos artículos y libros en los que aborda el tema desde diferentes perspectivas. Entre los más destacados se pueden mencionar: *Para una ética de la liberación Latinoamericana (1973)*, *Ética de la Liberación (1989)*, *Ética de la liberación en la Edad de la Globalización y la Exclusión (1998)* y el recientemente publicado: *14 Tesis de Ética (2015)*.

El presente trabajo plantea la problemática en torno a los valores y el principio material de la moral, en el marco de la crítica dusseliana a la “moral vigente” como justificación de la dominación y el ocultamiento del Otro oprimido.

Latinoamérica, desde el período colonial, abrazó a través de las instituciones civiles y eclesiales, una fuerte tradición escolástica, imprimiendo en ella huellas que persisten hasta hoy. A partir del siglo XIX, el positivismo logra imponerse, sobre todo en la conformación de las principales instituciones “civilizadoras”, entre las cuales se encuentran las universidades. La intelectualidad criolla y burguesa abraza el modernismo irradiando, entre otros campos, la ética y la moral, siempre bajo el mismo propósito de alcanzar el orden y el progreso.

Esta impronta modernista consagró, en lo que respecta específicamente a la Ética, la visión naturalista y dualista de la moral y del sistema de valores. Contra tal visión, a la que Dussel considera una “falacia”, propone recuperar la concepción del “valor” como mediación de la vida y el “principio material de la moral”.

Antes de iniciar el tratamiento del tema se impone la necesidad de precisar la terminología usada por Dussel, puesto que, en lo que respecta a la diferencia entre ética y moral, encontraremos un sentido novedoso en relación a sus obras anteriores.

Como en otras obras distinguiremos a los fines de mayor claridad, y no con pretensión alguna etimológica, la *moral* (del latín *mors*) de la *ética* (del griego *ethos*). Por *moral* entenderemos en esta obra el sistema categorial teórico y las prácticas fundados

en la totalidad ontológica vigente (véase la Tesis 2). Por ello se situará en el ámbito de la ingenuidad propia de la cotidianidad existencial que no pone en cuestión al sistema en vigor dentro del cual se vive. Por *ético*, en cambio indicamos el sentido *crítico* de lo que se presenta ante lo ontológico con pretensión de superación (*Ueberbindung* diría Heidegger sin poder lograrlo) de lo dado.⁵³⁰

En las 14 Tesis de *Ética*, Dussel entiende por moral al *sistema categorial teórico y las prácticas fundados en la totalidad ontológica vigente*.⁵³¹ Esto implica que, las construcciones en torno a la moralidad, son manifestaciones y reproducciones acrílicas de dicha totalidad. En contraposición, “lo ético” es *el sentido crítico de lo que se presenta ante lo ontológico con pretensión de superación de lo dado*.⁵³² De modo tal que la ética se sitúa desde la exterioridad al sistema de la totalidad vigente. En síntesis, en la perspectiva dusseliana, si la ética no es crítica y “externa” es una “moral”.

También expone las principales categorías de una *Ética crítica*, que se corre del centro de interés de la ética griega y moderna, las cuales han priorizado la relación *psykhe-physis, sujeto-objeto*, denominada “proxemia”; mientras que la experiencia de relación de una persona con otro, denominada por Dussel *proximidad del cara-a-cara*, es inexistente como categoría de pensamiento occidental. La ética de la Liberación parte de esta “proximidad originaria” de un ser humano ante otro ser humano y con ello es capaz poner en crisis al sistema, dado que va contra la raíz de toda alienación: la despersonalización del Otro, en la que su cosificación no es más que su expresión histórica. De modo tal que el punto de partida de la ética crítica es la vida humana, pues entiende que ella es el fundamento de toda acción. Por acto humano se entiende la *actualidad del ser humano en el mundo*; la objetivación de la subjetividad, en tanto es la mediación que hace posible que el fin se cumpla. Así es como el ser humano, *valora* todos los entes del mundo que son el contenido del acto. En tal sentido, el valor no está en las cosas - ideología fetichista-, sino en el ser-humano quien determina en ellas, la capacidad de medicación para su poder-ser. Esto conduce a negar la existencia de un mundo de valores como entidades metafísicas que se encarnan en la acción.

En el proceso de argumentación dusseliana, se presenta la crítica a Max Scheler, quien construye una “ética material de los valores”, logrando una importante recepción en el campo de filosófico. A partir de Scheler, se hará común referirse a la axiología, a la jerarquía de valores, o a la educación de los valores. Asimismo entiende que es el sujeto quien constituye el sentido ético-práctico, alejándose de la concepción de la constitución del mero objeto kantiano. El acto que constituye el sentido de algo no es la cosa sino la “intención valorativa”. De modo tal que el valor no es la cosa sino una cualidad de la cosa, distinguiendo las “cosas valiosas” de los “puros valores”. Esto permite jerarquizarlos en función de sus contenidos y entender que la acción humana encarna dichos valores.

Aunque Scheler postula un fundamento material de los valores, en contraposición al formalismo kantiano, sin embargo, termina contemplando al valor como una entidad autónoma, en un mundo metafísico.

Por su parte, Dussel entiende, a diferencia de aquel, que los valores son *mediación para la vida humana*. El valor no es el fundamento de la moral, sino que está fundado en el fin, pero no cualquiera, sino en el fin último que es la vida humana.

530- Dussel, E., 14 tesis de *Ética*, Buenos Aires, Edit Docencia, 2015, 1ª Edic, cap 1, p 31.

531- *Ibid*

532- *Ibid*.

El vivir es el presupuesto *absoluto* (no es una mera condición) de todos los actos humanos, y, al mismo tiempo, es la finalidad última (en el sentido de un fin de fines, es decir, de un horizonte ontológico) de todo acto humano. Todo *deber ser*, o simplemente todo *deber* se funda en el vivir, y en vivir cualitativamente mejor, [...] Mal puede el ser humano, como ya hemos indicado, obrar si ha perdido la vida. Bartolomé de las Casas acostumbraba a exclamar: “prefiero un indígena pagano y vivo (sin la presencia de españoles), que un indígena cristiano y muerto (fruto de una pretendida evangelización).⁵³³

Dussel entiende que existe un primer nivel de constitución de los valores a partir de la vida humana: el nivel neurológico. Los valores existen física e intencionadamente en el cerebro humano que memoriza los aciertos y los errores en el cumplimiento de acciones como posibilidades de afirmación de la vida. Así, el criterio de constituir el valor, es la afirmación de la vida humana, ésta constituye su materialidad acabada. De modo que los valores nunca pueden ser el fundamento de la moral ni de la ética.

El utilitarismo como una de las corrientes morales más destacadas, ha dado a las pasiones humanas un papel fundamental en la constitución de los valores. Claramente la argumentación utilitarista se sitúa en el marco de la justificación del sistema del capitalismo industrial inglés, y por eso mismo no llega a tratar la explotación del obrero como una injusticia o una perversidad.

La moral tiene un primer momento neurológico, y lo neurológico constituye, de manera misteriosa nuestra subjetividad moral. El cerebro funciona, en este sentido bajo el criterio vida-muerte. Es necesario poder elegir entre lo que afirma la vida (comida, abrigo, etc) o lo que la niega. El sistema límbico basa su acción en el valor. El cerebro es un órgano moral en tanto nos obliga a cumplir las mediaciones necesarias para la afirmación de la vida humana. Hay un criterio de verdad práctica, dado que el sistema límbico opera desde él. Así, por ejemplo, ante la presencia de un virus en el organismo, éste produce anti-cuerpos desde aquel criterio vida-muerte. *No existe un mundo metafísico de los valores, sino un funcionamiento memorativo del cerebro humano*. Este es el principio realista que Dussel reclama rescatar –contra el idealismo axiológico de Scheler-

En su debate con K.-O. Apel, Dussel plantea que el criterio primero y último de la argumentación (como acto humano) es también la vida: “argumentamos para vivir”. *Una acción teórica... queda enmarcada en última instancia como una mediación práctica de afirmación de la vida*. Para K.-O. Apel, la ética material es particular, porque se refiere a los valores culturales determinados de los diversos pueblos que tienen diferentes concepciones valorativas. Mientras que para Dussel, los valores son momentos fundados y no fundantes de la ética. De modo tal que el fundamento de los valores está más allá de dichas particularidades. Existe una universalidad en el fundamento material. Esta universalidad material es precisamente el presupuesto absoluto: la vida humana. Ésta es el origen abismal de todos los principios. Es el momento último de fundamentación de la moral y de la ética.

A partir de esta exposición dusseliana, se puede repensar la crítica al sistema capitalista, el cual es una específica determinación histórica del sistema-mundo de la modernidad.

En primer lugar hay que decir, que la crisis del sistema del cual hace un par de años se habla, se discute y ensayan posibles medidas correctivas, es una crisis de carácter epidérmica: Se resienten los mercados, se ajustan las economías, se encrudecen las medidas proteccionistas de las economías más fuertes, dejando a la deriva a las economías más

533- *Ibíd*, p. 85.

débiles. Claro está que esto es absolutamente justificado dentro del horizonte de la totalidad vigente, ya que cualquiera, menos el mercado puede llegar a constituirse en protector de derechos, o de la vida.

Pero, ¿en qué sentido se puede afirmar que se trata de una “crisis epidérmica”? No en el sentido de las consecuencias sociales que deja la fuerza del golpe económico y financiero, sino en el sentido de que el interés del análisis se centra fundamentalmente en el campo de la economía, sin llegar a plantear que ésta pueda ser solo una manifestación de otras crisis de las cuales no se habla. El silenciamiento de esas “otras crisis” aún no es tema en agenda de debate.

Las principales instituciones multinacionales han planteado el centro de la discusión: la Macroeconomía y desde ella otros polos de interés contenidos en la totalidad vigente. Por ello todo análisis termina reproduciendo argumentos epidérmicos, y por eso se entiende que no pueden salir de un análisis desde la perspectiva del Mercado, que es el rostro “invisible” de la totalidad vigente. Así se interpreta el problema ecológico, como un problema de recurso para las industrias; el problema de las injusticias sociales como un problema de asimetrías, o efectos colaterales del mercado, o de distribución; entre otros.

Abordar el problema nuclear, -que ya el marxismo de Marx había planteado- es abordar el tema de la vida humana. Esto implica reconstruir un principio material enclavado en la vida humana.

Al respecto, las “otras” culturas permiten vislumbrar este nuevo principio absoluto. Los pueblos originarios de la América indígena, aún cuando hoy en día están inmersas dentro del complejo entramado de luchas y resistencias de la totalidad vigente –sobre todo en el campo del derecho-, ponen en relevancia algunos aspectos que dentro de la agenda del neoliberalismo es el ausente absoluto: la vida humana -que es más que la afirmación del sujeto como categoría de la modernidad-.

En este sentido, frente a la máxima objetivación del occidentalismo, la América indígena afirma la máxima subjetivación: la tierra no es un objeto (de producción, de mercado, un bien inmueble, etc) sino es Pacha-mama, es decir “allius vivere” otro con vida. La luz, el agua, lo que nosotros denominamos “naturaleza”, es sujeto; persona-no humana, en quienes la vida humana se afirma a sí misma.

La ética crítica es liberadora en tanto devuelve la centralidad que el Mercado usurpó: la vida. Este es el principio material absoluto, fundamento de la moralidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Dussel, E., *Ética de la Liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Madrid, Trotta, 1998, 2ª edic.

-----, *Filosofía de la Liberación*, Méjico DF, FCE, 1992, 1ª edic.

-----, *Filosofías del Sur y Descolonización*, Buenos Aires, Edit Docencia, 2014, 1ª Edic,

-----, *14 tesis de Ética*, Buenos Aires, Edit Docencia, 2015, 1ª Edic,

-----, *Introducción a la Filosofía de la Liberación Latinoamericana*, Bogotá, Edit. Nueva América, 1995, 5ª edic.

-----, *Praxis Latinoamericana y filosofía de la liberación*, Bogotá, Edit. Nueva América, 1983.

Lander, E. (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Edit Clacso, 2000.

El humanismo historicista en el joven Marx

Juan Manuel Rodríguez Buscia

Introducción

Para construir el comunismo, simultáneamente con la base material hay que hacer al hombre nuevo.

Ernesto “Che” Guevara
El Socialismo y el Hombre en Cuba.

Desarrollamos este trabajo teniendo como objetivo central el humanismo historicista en el joven Marx concibiendo a su filosofía como transformadora de la realidad a través de nociones tales como las de sujeto e historia, las cuales se articulan a lo largo del desarrollo de las obras del pensador alemán.

Elegimos como campo de estudio el período de juventud de Karl Marx, porque es el terreno donde el joven pensador comenzará a desarrollar el cuerpo de su filosofía, y estudiará la organización de las sociedades, sus orígenes, y la posibilidad de pensar una sociedad nueva sin antagonismos de clases, teniendo como punto de referencia la constitución de un hombre nuevo.

Es el período en donde ensayará el materialismo histórico, en su forma más primitiva y que luego tomará forma en su período de madurez. Esta etapa desarrollada por el pensador es rica en contenido e insoslayable a la hora de enfrentar las lecturas de sus obras maduras. Señalamos esto ya que desde distintas tradiciones interpretativas, según Ritzer (1996) pusieron el acento de la discusión que el período de juventud de Marx en donde aborda cuestiones tales como el humanismo, la historia, la capacidad de libertad de los pueblos, no guarda ninguna relación con el Marx maduro, plegado de tecnicismos económicos (168), asimismo -en el marco de estas acusaciones- los repetitivos estudios de los institutos de investigación marxistas-leninistas de la URSS resaltan que las obras juveniles de Marx carecían de validez por estar plegadas de tintes hegelianos, premisa que a su vez no estaba tan alejada para el

círculo althusseriano.⁵³⁴ Por otro lado siguiendo con la dimensión que llevará el trabajo, nuestra investigación propone abordar los siguientes apartados: (1) desarrollar los contenidos teóricos que configuran el humanismo historicista en el joven Marx, siguiendo el horizonte interpretativo desarrollado por Néstor Kohan; (2) analizar las nociones de sujeto e historia como caracteres fundamentales de un marxismo en clave humanista historicista, en contraposición a las interpretaciones de Althusser y la de sus seguidores posteriores.

1. Humanismo, praxis e historia en Marx

En *La Ideología alemana*, el joven Marx (1974) nos describe el clima de su tiempo estableciendo que todos los problemas que se plantean en los círculos académicos crecen en el suelo del sistema hegeliano (16-17). A partir de este momento, Marx criticará tanto a los viejos hegelianos (autoproclamados como conservadores del pensamiento de Hegel) y a los neohegelianos (autoclasificados como superadores del sistema hegeliano), como corrientes incapaces de desarrollar una crítica comprensiva del sistema de Hegel. Tal incapacidad, bajo la influencia parcial de Feuerbach, se limita a la crítica de las ideas religiosas dando paso a una visión deformadora al englobar las ideas metafísicas, políticas, jurídicas, morales y de otro tipo supuestamente imperantes, bajo la esfera de las ideas religiosas o teológicas.

Asimismo el joven Marx caracteriza que esta crítica tiene como supuesto un enfoque idealista de la historia y pese a su fraseología supuestamente “revolucionaria”, los ideólogos neohegelianos son, en realidad, los perfectos conservadores, debido precisamente al error metodológico inicial: “a ninguno de estos filósofos se le ha ocurrido preguntarse por el enlace de la filosofía alemana (sic) con la realidad alemana (sic); por el enlace de su crítica con su propio medio material” (Marx-Engels, 1974:19-20).

Es en este cuadro donde el joven Marx rompe con la tradición imperante de su tiempo:

Nuestro punto de partida son los individuos reales; su acción y condiciones de vida materiales, tanto las que encuentran realizadas como las que se realizan merced a aquélla (...) lo primero que se requiere para que haya historia es que existan individuos humanos vivos. Por tanto, lo primero que se impone comprobar, es cómo está organizado el cuerpo de tales individuos, y las relaciones en que se hallan con el resto de la naturaleza. Todo el que escriba historia ha de arrancar del estudio de la constitución física del hombre y del medio en el que le ha tocado nacer, para ver cómo se ha modificado con el andar del tiempo, gracias a la acción humana (Marx-Engels, 1974:19-20)⁵³⁵.

Sin embargo a pesar de romper con la tradición de pensamiento vigente; el humanismo de Marx y su concepción de la praxis como categoría teórica que rastreamos en el pasaje anterior de *La Ideología Alemana*, se nutren de figuras tales como Goethe, Hegel y Feuerbach “las cuales se funden en un solo trazo que otorga la centralidad social al ser humano por sobre el conjunto variado y multicolor de sus productos enajenados, reificados y fetichizados” (Kohan, 2011:268).

Este humanismo marxiano que le otorga a la dimensión humana una prioridad de alcance ontológico frente a esas múltiples constelaciones de productos enajenados y codificados, nos dice Kohan (2011) que concibe al sujeto de manera irremediamente

534- Para un mayor estudio sobre las rupturas y continuidades en los estudios de los períodos de Marx, se puede consultar Kohan, N. (1998) *Marx en su (Tercer) Mundo. Hacia un socialismo no colonizado*. Buenos Aires. Biblos.

535-Podemos sostener que esta crítica será uno de los antecedentes de las Tesis sobre Feuerbach.

histórica, dejando fuera de su radio cualquier tentación que pueda asimilarse o aunque sea acercarse a las riberas de la metafísica⁵³⁶ (268-269).

Desglosando así el pensamiento de Karl Marx en clave humanista pero al mismo tiempo siguiendo una línea historicista y antimetafísica, podemos sumar a esta interpretación la categoría de inmanencia. Esta condición está íntimamente asociada con el humanismo y el historicismo, “es entendida como el sentido del conjunto de la vida social que refiere en primer lugar, al sujeto; en segundo lugar a su praxis; y en tercer lugar, a la historia que de este modo pierde toda apariencia de construir un sujeto autónomo y se concibe como la historia de su praxis” (Kohan, 2011:269).⁵³⁷

Siguiendo esta caracterización podemos establecer que todo lo que existe es inmanente al mundo intersubjetivo, histórico y social de la praxis humana y sus relaciones. “Sólo a partir del ser humano histórico y de su práctica histórica, la realidad adquiere o puede llegar a adquirir sentido, de donde se infiere que el marxismo constituye, en consecuencia, un humanismo” (Kohan, 2011:270). El humanismo de Marx no remite al sentido tradicional de una filosofía centrada en una esencia humana fija, ajena a la historia y netamente metafísica, sino que constituye el conjunto de las relaciones sociales en su devenir y en su historia.

El marxismo sostiene que las relaciones sociales cambian, la historia deviene y que cada acción que se desprenda de los seres humanos estará ligada a su contexto histórico-social. “El elemento que define es la historia, el resultado contingente de la praxis humana. No hay esencias fijas o predeterminadas. Ni buenas, ni malas” (Kohan, 2011:271). Si en la concepción del joven Marx la noción de ser humano remite a la historia, podemos establecer que siguiendo las distintas tradiciones hermenéuticas, se pueden entender tres conceptos básicos de historia:

El primero alude al proceso histórico como el ámbito en el cual la esencia que define al hombre pugna por realizarse. La historia en esta concepción es pensada como la realización teleológica de una norma. El segundo remite a una historia entendida como un proceso natural –objetivo, originado, dependiente y conforme a leyes, absolutamente independientes tanto de la voluntad de los seres humanos como de su conciencia y actividad social. Desde este registro la historia responde como un proceso histórico-natural. El tercero concibe a la historia como proceso que no tiene fines ni normas preestablecidas y que constituye un resultado abierto y contingente como producto de la praxis humana. (Kohan, 2011: 271)

Según Kohan (2011) se pueden encontrar en la obra Marx distintos pasajes que sostengan cada una de las tres posturas anteriormente mencionadas, pero aquella que da cuenta con mayor fidelidad de la perspectiva historicista radical de su método y concepción de la vida es la tercera (271). A partir de estas aclaraciones previas, siguiendo a nuestro intérprete, podemos criticar los dos conceptos de historia sosteniendo que son ajenos a las relaciones sociales e hipostasian a la historia al punto de convertirla en un proceso necesario y fatal que tendría una direccionalidad preestablecida o una existencia objetiva.⁵³⁸

536- Aquí Kohan le otorga el sentido que le daba Gramsci: la metafísica como un universal abstracto fuera del tiempo y del espacio, por lo tanto al margen de la historia.

537- El concepto de inmanencia es una categoría desarrollada por Gramsci en sus *Cuadernos de la Cárcel*, que luego será utilizada por Néstor Kohan para interpretar el humanismo historicista de Marx con su concepción teórica de la praxis.

538- Estos dos conceptos de historia son sostenidos por una lado, por las corrientes del llamado socialismo ético o humanismo liberal, lideradas por Mondolfo y Fromm y por otro, por Louis Althusser y la filosofía de cuño soviético, el DIAMAT.

En cambio el tercer concepto de historia, es entendido como “el resultado del actuar humano y de su método dialéctico que concibe absolutamente toda realidad bajo su ángulo perecedero, enfatizando siempre su devenir y su negatividad inmanente” (Kohan, 2011: 271). Lejos de toda metafísica, la noción de subjetividad, entonces, remite en Marx a la historia de la lucha de clases. A partir de ella adopta su sentido, su significado, sus alcances y sus limitaciones. El humanismo se vuelve de este modo inseparable del historicismo metodológico.

2. Sujeto e historia: Categorías fundamentales para el humanismo marxista

En el último cuarto de siglo han primado tanto en las ciencias sociales como en la filosofía, en primer lugar, los aportes del giro lingüístico como teoría que convierte toda disputa ideológica y política en formaciones discursivas. En segundo y en tercer lugar circularon las nociones de quiebre de una visión unitaria de la sociedad, como también la pretendida crisis de los grandes relatos de la historia, el antihumanismo teórico como a su vez el antihistoricismo metodológico englobados a su vez en el predominio de los juegos del lenguaje.

Siguiendo una observación de Néstor Kohan, estos tres discursos académicos poseen como antecedente principal al proyecto promovido por Althusser. La intención del pensador francés, como la de sus seguidores, es la de reinterpretar a Marx desde otros cánones distintos a los de la filosofía oficial de la URSS e imperantes en el mundo académico de ese tiempo, pero a su vez también afianzándose a dichas interpretaciones por sostener una explicación de la realidad social distanciada de los sujetos y de la historia.

Es así como el proyecto llevado a cabo por el pensador francés como la de sus discípulos impugna toda lectura humanista del marxismo, elaborándola bajo un registro antihistoricista en el cual la historia asume un proceso sin sujeto. La pretensión por consiguiente del althusserianismo es el abandono lapidario del sujeto, “para dar lugar así a una filosofía que se abre hacia una visión que restituye una especie de contingencia trascendental del mundo” (Althusser, 1988: 32). Esto quiere decir que los sujetos son meros portadores y soportes de las determinaciones sociales, no se elabora nada de ellos.

Estas coordenadas como dice Kohan (2011) se convertirán en los tópicos de las “metafísicas post”, posmarxismo, posestructuralismo, posmodernismo (247) y tendrán como antecedente los presupuestos althusserianos tanto de los desarrollos teóricos de los sesenta donde deslinda una interpretación estrictamente determinista y antihumanista sobre el marxismo en sus conocidos seminarios sobre *El Capital*, como del Althusser maduro de los setenta y ochenta donde se presenta como el mayor representante de un marxismo antihumanista y antihistoricista, que lleva como rúbricas las caracterizaciones de un desarrollo social donde la historia se desliza como un azar, por medio de categorías como el vacío, el límite, la ausencia de centro, lejos de toda explicación que remita a la subjetividad.

Sostener la postura de Louis Althusser es alejarse por completo de una teoría social y una filosofía que tiene por antonomasia un programa de transformación humana en la sociedad. Nociones tales como materialismo aleatorio y aludir a un marxismo sin sujeto es recaer en una explicación metafísica y no alcanzar una lectura científica, sobre el orden social como el pensador francés pretendía.

Frente a los planteos de Althusser, como de las corrientes posteriores e impugnadoras del sujeto como de la historia, reivindicamos el carácter de la praxis social de los hombres,

sujetos de toda actividad económica-social, y creadores de su propia historia. Asimismo sostenemos que un marxismo sin estas características sería, como dice Kohan (2011) aquél que no puede dar cuenta del conflicto social en la esfera más íntima e incluso individual, permaneciendo, por lo tanto, mudo y maniatado frente a la batalla socialista por la hegemonía y por la emancipación de la subjetividad de las redes del capitalismo (250).

Es así, como desde sus obras de juventud, Karl Marx establece la unidad entre el sujeto y la historia; ni existe el sujeto al margen de la historia, ni existe la historia como potencia aparte del sujeto⁵³⁹. “La historia no hace nada, no posee ninguna inmensa riqueza, no libra ninguna clase de luchas. El que hace todo esto, el que posee y lucha, es más bien el hombre, el hombre real y viviente; no es, digamos, la historia quien utiliza al hombre como medio para laborar por sus fines, pues la historia no es sino la actividad del hombre que persigue sus objetivos” (Marx-Engels, 1958:159).

Por consiguiente, teniendo presente estas nociones es posible repensar un marxismo que analice y cuestione la realidad social para lograr revolucionarla en torno al desarrollo de la conciencia de clase y la organización coherente de un programa y una estrategia política a llevar a cabo. Desentenderse de estas caracterizaciones es olvidar el objetivo principal de la filosofía de Marx, la transformación del mundo social en una sociedad sin clases.

Conclusión

Siguiendo la propuesta de la introducción, determinamos la concreción de los objetivos puestos a desarrollar. En una primera instancia investigamos los conceptos de humanismo, historia y praxis presentes en *La Ideología Alemana* del joven Marx e interpretados bajo el ángulo del investigador marxista argentino Néstor Kohan, quien recurre a dichas nociones para sostener así una teoría social y una filosofía que pueda explicar los cambios sociales sin recaer en una explicación metafísica. Para ello recurre a las distintas tradiciones hermenéuticas ya sea tomando aspectos de la filosofía de Antonio Gramsci sobre el pensamiento marxiano, o criticando los aportes teóricos de Fromm, Mondolfo, Althusser, y de la filosofía de cuño soviético por tener como negación principal el desarrollo dialéctico de la historia y la ausencia de la intervención de la praxis social del sujeto en la misma.

En un segundo momento retomamos los conceptos de sujeto e historia como necesarios y fundamentales en el pensamiento del joven Marx, en contraposición al proyecto de Althusser y de las corrientes que en cierta parte son herederas del pensador francés y proponen la impugnación del humanismo como de la historia. De esta forma, reivindicamos la presencia de estos conceptos ya que sin ellos hacemos una lectura del marxismo que no aspira a ningún tipo de cambio o de transformación en lo social. Destacamos por otro lado el carácter clave de estas nociones, sosteniendo que el joven Marx en *La Sagrada Familia* las considera como herramientas indispensables para pensar lo social como para revolucionar el marco de todas las sociedades. Asimismo resaltamos que la “supuesta crisis de los grandes relatos de la historia”, entran a tener un rol fundamental para dar respuesta a los interrogantes que interpelan en la vida político-social. El trabajo del marxismo no es volver a interpretaciones ortodoxas, o remontarse a las fuentes como pretenden sectores conservadores sino es una teoría que renueva su praxis social, ya que no concibe a la realidad como algo estático y sin cambios, sino como un proceso en continuo devenir e indeterminado como producto de la acción humana. Los objetivos de una relectura del marxismo, como de su programa político, es superar el lastre de la modernidad y de la posmodernidad.

539- Véase, Sánchez Vázquez, A. (1973) *Filosofía de la Praxis*, México, Grijalbo.

BIBLIOGRAFÍA

Althusser, Louis (1988) *Filosofía y Marxismo*, entrevista Fernanda Navarro, México, Ed. Siglo XXI.

Kohan, Néstor (2011) *Nuestro Marx*, Venezuela, Ed. Misión Conciencia.

Marx, K.-Engels, F. (1974) *La Ideología Alemana*, Uruguay-coedición; Barcelona, Ed. Pueblos Unidos-Grijalbo.

----- (1958) *La sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época*, México, Ed. Grijalbo.

Ritzer, G. (1996). *Teoría sociológica clásica*. México: Mcgraw Hill.

Sánchez Vázquez, Adolfo (1973) *Filosofía de la Praxis*, México, Ed. Grijalbo.

Voces y silencios, para una historia de las ideas en Jujuy.

María Luisa Rubinelli

Facultad de Humanidades y Cs. Sociales- UNJu

Comenzamos refiriéndonos a algunos relatos andinos tradicionales sobre *mulánimas*, metamorfosis sufridas por mujeres transgresoras de normas del grupo comunitario referidas a prácticas sexuales. Las transgresiones que determinan la transformación de la mujer en mulánima son, según las versiones recogidas, no haber querido tener hijos pudiendo hacerlo, haber mantenido relaciones incestuosas con hermanos, padres, compadres, hijos, o con un sacerdote.

Quien se condena de esta manera es siempre la mujer, que adquiere una apariencia monstruosa y temible que aterroriza. La transformación puede ocurrir antes o después de la muerte de la transgresora. En el primer caso, tiene la oportunidad de pedir perdón por el adulterio cometido y de continuar su vida matrimonial, quedando convertida en mujer normal, si es perdonada por el afectado. Si se trata de alguien ya fallecida y condenada, al ser liberada puede -a partir de ese momento- reintegrarse en paz -como difunta-, a la vida de su comunidad. Es la contraparte femenina del personaje masculino condenado por haber mantenido relaciones incestuosas, caso menos frecuente.

Rebuznos y llantos son los únicos sonidos que parece poder emitir la mulánima. No hay otro lenguaje que pueda emplear para comunicarse con los demás, lo que confirma su carácter no humano. En ella aparece un rasgo presente en otros tipos de condenados: la antropofagia.

Pero la relación incestuosa no es la única transgresión causante de transformación de la mujer en mula, ya que también le ocurre a aquella que – pudiendo hacerlo- no ha tenido descendencia. Su infertilidad quedará reforzada, en tanto será un híbrido incapaz de reproducirse. Teniendo en cuenta que la unidad de producción en el mundo andino es la familia, podría interpretarse como una conducta contraria a la reproducción de la vida.

Como indicios de la condena, freno y cadenas son la reproducción invertida de aquello cuya importancia ha sido concientemente desconocida y negada: las normas sociales que reglamentan la sexualidad permitida. Luego de la muerte son la expresión de la prohibición de la partida, en tanto la transgresión cometida ha generado una deuda con el mundo de los

vivos que se hace explícita, y que no puede ser ignorada sino saldada en el mundo de los vivientes, antes de poder abandonarlo.

Como en otros relatos, se destaca el personaje del sacerdote. Aquí – en general- participe de la fechoría. Morote Best aclara que en algunas regiones del Perú también el cura se transforma.

En relación con la participación de sacerdotes en acciones reñidas con las normas sociales, registramos relatos de quebrantamiento de sus votos, ya que mantienen relaciones sexuales con feligresas, roban, mienten, profanan tumbas, acumulan riquezas, atentan contra la vida de supuestos protegidos.

La figura del sacerdote como personaje de relatos reconoce gran antigüedad en la región andina.

Silverblatt, acudiendo al testimonio de Guaman Poma, sostiene que “los curas eran los más viciosos perpetradores de la deshumanización de la mujer... las obligaban a servir como trabajadoras, amantes y prostitutas... Al depender de los españoles y de sus colaboradores, la mayor parte...no tuvo otra opción que participar en su propia degradación” (Silverblatt, 1990: 103, 107).

Los relatos sobre mulánimas que consultamos son más recientes, algunos de las primeras décadas del siglo XX y otros de nuestros días. A principios del siglo XX nuestro país se encuentra en pleno proceso de organización nacional, en que los principios de orden y progreso se asientan en la necesidad de construcción de una sociedad fuertemente jerarquizada y sometida a la hegemonía de sectores oligárquicos que instrumentarán un sistema de aprovechamiento de mano de obra de bajo costo, sea proveniente de poblaciones indígenas sometidas o de migrantes, y proyectarán un sistema de control centralizado sobre los sectores populares, ya que la constitución de la nación estará ligada a la necesidad de control social y de disciplinamiento de la fuerza de trabajo.

B. Villafañe, quien desempeña cargos públicos en Provincia y Nación en esa época, considera demostrado por la ciencia y la observación que la mujer, por naturaleza, está especialmente dotada para el sentimiento, para ejercer la maternidad y la función de esposa. Por ello entiende que debe abstenerse de incursionar en el conocimiento científico, el comercio, la industria, la política. Éstos son campos en que prevé su fracaso. Las mujeres que intentan incursionar en los dominios reservados al varón quieren “masculinizarse”, por lo que son seres descentrados, condenados a sufrir las consecuencias de una labor para la que no las preparó la naturaleza, desatendiendo el destino que Dios les asignó: ser esposas, madres, ejes del hogar sano. Según el autor, la mujer en el pasado argentino ha sido el sostén del “viejo hogar castellano, síntesis de todas las virtudes” (Villafañe, 1936: 84) al que caracteriza como salvaguarda de la identidad nacional (Villafañe, 1937: 37), refugio de argentinidad que localiza en el interior del País, en que la educación y conducta austeras de sus pobladores se oponen a la frivolidad y confort de las grandes ciudades, entonces en franco y desordenado crecimiento por la llegada de contingentes de migrantes. Como sostienen Ansaldi y Giordano “el matrimonio cumplía la “función de protección de la propiedad privada, con el predominio de hombres (padres) sobre las mujeres (solteras o casadas) y los hijos legítimos (Ansaldi y Giordano, 2012: 377).

Villafañe rechaza, amparándose en fundamentos éticos y religiosos, la legitimidad de movimientos que reivindican – en esa época- la participación de la mujer en el desempeño de

distintos roles sociales y políticos, diferenciándose de, por ejemplo A. Álvarez, quien apoya el advenimiento de la mujer a la esfera pública, en defensa de sus derechos.

Según Arturo Roig, el pensamiento de Vergara se ubica en la corriente krausopositivista. El pedagogo argumenta fuertemente a favor de la educación conjunta de ambos sexos, colocando a la mujer en igualdad de condiciones con el hombre.

Villafañe – a pesar de sus ideas positivistas y en consonancia con las características conservadoras de la elite jujeña- adhiere a la religión católica tradicional, a la que considera salvaguarda de la moralidad pública⁵⁴⁰. Roig destaca que el positivismo argentino fue optimista. “Tenían fe (...) nuestros positivistas en la patria, en la humanidad, en la ciencia y en la educación (...) Lucharon contra el descreimiento y la inmoralidad dando cuerpo a un eticismo tan fuerte como el (...) krausista, si bien con diverso signo” (Roig, 2006:63). La concepción de educación que expresa Villafañe tiende, en cambio, a la “domesticación”, a la adaptación a las “buenas costumbres”, entendidas como orden social correcto.

En los circuitos de control establecidos por los sectores dominantes desde el Estado, hay instituciones que, en Jujuy, ejercieron destacado papel de disciplinamiento. Una de ellas es la escuela. Otras: la Policía, que controlaba la circulación de las personas pobres y su carácter dependiente de un empleador, a través de la exigencia de presentación de la “papeleta de conchavo”; el sistema de salud con la exclusión social o la internación de enfermos, según los casos, y el enclaustramiento de menores indigentes, así como el desarrollo de mecanismos de control para la prevención de epidemias; las sociedades de “beneficencia pública” ocupadas de diseñar e instrumentar estrategias de control de las costumbres de los sectores marginados así como de la implementación de acciones asistenciales; la cárcel pública; y específicamente para el tratamiento del “problema” de la mujer pobre, menores abandonadas, delincuentes y prostitutas, el Instituto del Buen Pastor, que basaba su estrategia de “rehabilitación” de la mujer en el castigo, la educación cristiana y la capacitación para el servicio doméstico. El Asilo Maternal acogía a niños de familias pobres. El sistema judicial contaba con la figura de la *tutela dativa* que, mediante intervención del Ministerio de Menores, permitía la colocación de niños y niñas (“chinitas”, “criaditas”) bajo tutela de familias “decentes” (categoría proveniente del orden colonial, en que designaba a quienes eran situados en el vértice social superior (Ansaldi y Giordano, 2012:401) que aprovechaban los beneficios de la mano de obra (barata o gratuita) para servicios domésticos, como contraparte de la protección, formación cristiana, comida y vivienda brindadas, compromisos en numerosos casos incumplidos. En todas estas instituciones subyace el propósito de formación de mano de obra disciplinada.

Entendiendo que “la mujer (...) está constantemente expuesta a crisis que comprometen (...) sus facultades intelectuales” (Piñeiro, 1888. cit. por Mallagray, 2009: 151), se concebía que podría salvaguardar su decencia y honestidad solo sometida a la autoridad masculina. En el caso de la mujer indígena el problema se agrava, dado que carecen de “noción alguna de moral (...) [En ellas] el pudor, dignidad y honor son inexistentes” (Archivo de Tribunales de Jujuy, Leg. Nº 190, 1898. cit. por Mallagray, 2009: 155).

El discurso oficial, reiterado, ya sea desde la autoridad del Estado o de la Iglesia católica, enfatiza la función maternal de la mujer que, validada por la ciencia como hecho biológico, legitima un ideal de hogar en que la mujer debe ser eje de la formación moral de los niños.

540- Se entiende por moral pública el conjunto de “obligaciones que regulan ciertos vínculos sociales, sin sanción jurídica (...) Todas las acciones relacionadas con la ética, en función (...) de la convivencia (...) Pretende establecer relaciones de respeto y armonía en una sociedad” (Mallagray, 2009: 36).

Teniendo en cuenta lo dicho, podríamos sostener que la narrativa con la que comenzamos esta ponencia sería expresión de la influencia ejercida por la ideología de las elites sobre los sectores populares que, de esa manera, la reproducirían acríticamente, internalizando las normas reguladoras de la sexualidad femenina conforme a las “buenas costumbres” pregonadas por las familias burguesas.

Sin embargo, en la concepción popular andina, la condena sufrida por la mujer incestuosa es transitoria, ya que la mulánima puede liberarse si alguien, en general un hombre, quiere, intenta y logra quitarle el freno. No hemos hallado ninguna versión que considere la idea de un castigo eterno, que impida a la mulánima – bajo las condiciones mencionadas- liberarse. La reciprocidad ejercida por quien, sea o no miembro de la comunidad, arriesga su vida para salvarla, posibilita la reinserción social de la mujer.

Las lógicas puestas en juego en ambas concepciones son diferentes. Mientras la que se hace presente en los relatos sobre mulánimas es de liberación y de inclusión, y es procurada activamente por la condenada, que sufre hasta lograrla; la de rehabilitación planteada desde la visión de las elites es de castigo y reclusión de una mujer que, concebida como un ser pasivo, debe sujetarse al dominio masculino, no para liberarse sino para someterse a su rol en una sociedad encorsetada en la lógica del poder, que la encierra o la excluye al considerarla peligrosa para su subsistencia.

Las ideas de Villafañe acerca de la educación requerida por el país en ese momento de su historia, se explicitan a través de sus críticas a la educación secundaria, que entiende forma para desempeñar funciones burocráticas, no productivas, únicas capaces de fomentar el progreso del País. Así, la juventud prefiere cursar carreras universitarias como consecuencia de la errónea creencia de la igualdad entre los hombres. Pero el cultivo de las ciencias está destinado solo a los cerebros mejor dotados. Esto es dicho luego de haber acontecido la Reforma Universitaria, que irradió su influencia en toda Latinoamérica.

La mujer, no siendo dotada para el conocimiento científico, siendo un ser sensible y sublime, no apta para la lucha por la vida, como diría Félix Frías, evitando “las excentricidades de la imaginación y (...) [respetando] la naturaleza y simplicidad femenina” (cit. por Mallagray, 2009: 47).

Así, “la mujer es considerada una amenaza real, mientras en el plano ideal es encumbrada como madre de la patria (Ansaldi y Giordano, 2012: 478). La figura de la mujer-madre emerge en la representación de la patria como “madre que nos nutre, que nos fortalece, sonrisa de Dios en pupilas de mujer” (Villafañe, 1936: 54).

Si se trata de mujeres humildes, de hogares obreros o campesinos, a fin de que no caigan en el vicio y cuiden su dignidad, Villafañe sostiene la necesidad de que se eduquen en escuelas profesionales, las que serían así útiles instrumentos para afrontar el problema de la cultura de los bajos fondos (Villafañe, 1922: 351, 352).

Reclama una formación en oficios, que capacite mano de obra para la industria, el comercio y la explotación agrícola- ganadera.

La escuela primaria, destinada al pueblo, debería formar ciudadanos conscientes y libres, sentando las bases de una sabia concepción moral, unida a la enseñanza de la higiene y de conocimientos prácticos. Los maestros deben enseñar sobre todo el dominio de las pasiones. La negación de valor a la Patria, Dios, la familia y la propiedad, siendo bandera de la prédica comunista, busca destruir la sociedad, atentando contra las bases de la misma.

Como las universidades de Capital, Córdoba (y otras), la Escuela Normal de Paraná y la de Tucumán son consideradas fábricas de profesores ateos, justifica su cierre. En uno de sus escritos sostiene que la mala educación se agrava aún más dando a elegir a los alumnos la dirección de su educación, lo que puede entenderse como una crítica que- sin identificarlo explícitamente - dirige contra el pensamiento de Carlos Vergara y de quienes adherían al ideario de la Escuela Nueva. Vergara participa de las ideas krausistas.

Villafañe, coherente con el pensamiento evolucionista, considera a los sectores sociales “humildes” (y entre ellos a los indígenas) como seres que no poseen un nivel de entendimiento superior al de un niño, por lo que sería desatinado pretender alimentar sus cerebros con conocimientos destinados a seres desarrollados, ya que sobrecargarlos con acumulación de conocimientos para los que no son aptos, contribuye a producir anormalidades. Es necesario formarlos para el trabajo productivo y asalariado.

En la propuesta de una educación para la vida práctica, que forme seres con habilidad para desempeñarse en oficios y profesiones tendientes al progreso propio y de la sociedad nacional, coincide con Vergara, pero no en el espíritu de la pedagogía de este último que, lejos de considerar al niño como ser poco evolucionado, lo entiende como capaz de tomar decisiones y de desarrollar un aprendizaje en libertad que, con escasa intervención del docente, le permita ir logrando creciente autonomía como persona y como ciudadano de una república, para cuyo logro, es necesario desterrar las prácticas políticas corruptas y opresivas de los sectores dominantes. La autonomía va unida a la solidaridad y el respeto de “las diversas y múltiples energías naturales y humanas” (Vergara, 1916: 448).

Habiendo sido abolida la enseñanza religiosa, que Villafañe concibe directamente relacionada con el crecimiento de la moral, los maestros deben educar en el sentimiento de lo bello a través del arte, para por su intermedio lograr el desarrollo del amor a la ciencia, la justicia y el bien. Los verdaderos maestros son seres excepcionales, capaces de sacrificio y abnegación. Aunque no suficientemente valorados, “de ellos depende la solución de todos los problemas nacionales. La vida es milicia” (Villafañe, 1937: 221).

La posición de Villafañe se cruza con las teorías pedagógicas de Vergara, a quien Puiggrós y Roig, entre otros, estudian como representante de la corriente pedagógica innovadora imbuida de ideas krausistas, que comparte la preocupación por temas de gran significatividad en la época, tales como la importancia de la formación moral del individuo y de la sociedad, lo que cimentaría el progreso de la nación; y la analogía del proceso natural, biológico, con el social. Los seres de la naturaleza como los seres humanos y las sociedades lograrán concretar sus mejores potencialidades, en beneficio del conjunto, si desde las instituciones –en especial las educativas- se fomenta el libre desarrollo de sus iniciativas. Lejos del ideal de educación de Villafañe, quien invocando a Pitágoras, propone como primera medida educativa enseñar al niño a callar (Villafañe, 1922: 162).

Vergara afirma que “cada ser organizado encarna un plan divino preparado desde millones de años por la mano de Dios mismo” (Vergara, 1916: 433). Con ello presenta una concepción profundamente religiosa de la vida y nos muestra la impronta decisiva en su pensamiento de la idea de evolución universal. Sin embargo, desde su posicionamiento liberal considera que la formación moral se sustentará en una enseñanza que acreciente la libertad y las posibilidades de acción solidaria para el bien. El liberalismo personalista argentino proclama la solidaridad como fundamento de la política, por lo que este principio adquiere sentido “a la vez jurídico, sociológico y religioso” (Roig, 2006:70).

Otra cuestión que, en época de organización de la nación y de su sistema educativo, concita interés, es la tensión entre centralización/ descentralización, en un país que se proclama republicano y federal. Para Villafañe, aunque la ciencia es una sola, no es deseable una enseñanza uniforme en todo el País, ya que las necesidades de los niños son diferentes según la región, en tanto el medio ejerce decisiva influencia sobre el ser humano.

En el pensamiento de Vergara, en tanto el proceso educativo trasciende a la institución escolar hacia la sociedad misma y la vida cotidiana, el docente tendrá como misión brindar un ambiente adecuado para que el estudiante aprenda por sí solo, haciendo, trabajando, consultando libros de su interés. Las instituciones deben poder tomar decisiones, fomentando la amplia participación del pueblo en su interior. Promueve entonces el respeto de la diversidad de iniciativas que surjan como respuesta a las necesidades de cada localidad. Así, “la escuela tendrá como misión...alcanzar una referencia a la unidad, pero desde un complejo heterogéneo siempre diferente” (Roig, 2006:159).

En Jujuy, Pablo Arroyo aparece como un referente de ideas pedagógicas krausistas. Aunque no hemos encontrado escritos suyos, Ortiz de Montoya afirma que “presentía que hay saberes que... no se enseñan con palabras, ni se aprenden en los libros” (cit. por Puiggrós, 1996: 8). A. Puiggrós sostiene que “educadores inspirados en ideas democráticas y antinormalizadoras, con mayor o menor apoyo teórico, más o menos influidos por el krausismo o por el pragmatismo, [han] surgido la mayor parte de las veces de la lucha pedagógica en escuelas del interior del país” (Puiggrós, 1996:8). Pensamos que Lucía Rueda, maestra fundadora de la escuela de El Angosto, en Santa Catalina, que aprendiera el quechua para poder comunicarse con sus alumnos, muy probablemente haya puesto en práctica ideas acordes al ideal krausista, teniendo en cuenta la advertencia de Roig, quien sostiene que el krausismo no constituyó una escuela, sino que fue obra de pedagogos y políticos que actuaron en forma...individual y aislada, si bien ejercieron...influencia” (Roig, 2006:18).

En cuanto a la cuestión de las poblaciones indígenas, Villafañe explicita concepciones racistas que pregonan que aquéllas estarían situadas en los escalones inferiores de la evolución, necesitando orientación y formación para el trabajo, eficaz instrumento de disciplinamiento social y civilizatorio. La civilización aparece siempre en contraste con su opuesto, según la tradición sarmientina: la barbarie, atribuida a los indígenas en general, adoptando como estereotipo de los mismos a los pueblos originarios de las pampas, amalgamados con el desierto, en las antípodas del ideal de productividad del modelo liberal. Los indígenas de las tierras altas (Quebrada y Puna) de Jujuy, son románticamente evocados como luchadores en pos de la independencia de la Patria. Siendo sedentarios y productores, en calidad de arrendatarios, generan riquezas en zonas que, por sus rigurosas condiciones, imposibilitan la radicación de mano de obra extraña a ella.

En general, los positivistas comparten la convicción de que los indígenas presentan un grado de evolución superado con el advenimiento la modernidad liberal y el consiguiente desarrollo del conocimiento científico.

Ese discurso fue exitoso en imponer la primacía de las ciencias naturales y la clasificación y jerarquización de los hombres. Las élites políticas e intelectuales, asumidas como blancas, definieron al otro como problema: “problema indígena”, negro, inmigrante. (Ansaldi y Giordano, 2012: 544). Desde allí se construyó una ideología racista oligárquica, que proyectó su discurso sobre la sociedad y se hizo sentido común. El conocimiento médico se impone como matriz científica de comprensión de la sociedad, y disciplinador de la misma,

asegurando su salud, por cuanto quienes actúen contra ese orden serán vistos como agentes patológicos a los que es preciso neutralizar.

En tanto valora la capacidad de Argentina para posicionarse en el mercado mundial como agro productora, el representante de la oligarquía jujeña sostiene la necesidad de la industrialización y diversificación productiva de la provincia y el País. Promueve la conjunción de esfuerzos de las provincias del Noroeste argentino, en pos del desarrollo de sus intereses económico- políticos por el progreso de la región, poniendo freno a lo que caracteriza como la macrocefalia padecida por el País, en beneficio de la pampa y el litoral.

De lo dicho surge la diversidad de perspectivas convivientes en las sociedades jujeña y nacional de la época. Nos interesa especialmente la diversidad jujeña, fuertemente marcada por las desigualdades, y el conservadurismo de los sectores oligárquicos dominantes que sentían peligrar su futuro ante el avance de concepciones republicanas más democráticas, surgidas de su propia fragmentación interna. Pero también nos interesa destacar las estrategias desarrolladas por sectores descalificados por aquéllos, que a través de la narrativa logran expresar concepciones alternativas en que aparecen valorados principios que aportan al desarrollo de concepciones ético- políticas más inclusivas, y su proyección en la sociedad actual.

BIBLIOGRAFÍA

- Ansaldi, W. y Giordano, V. (2012) *América Latina. La construcción del orden*. T. I. Bs.As. Ariel.
- Biagini, H. (comp.). (1985). *El movimiento positivista argentino*. Bs.As. Editorial de Belgrano.
- Duviols, P. (1977). *La destrucción de las religiones andinas*. México. UNAM.
- Madrazo G. B. (1982). *Hacienda y encomienda en los Andes*. Buenos Aires. Fondo Editorial.
- Mallagray, L. (2009). *Heridas por la vida. Huérfanas, prostitutas y delincuente. Control, disciplinamiento e integración social en Jujuy (1880-1920)*. SSJ. EdiUnju.
- Piñeiro, E. (2014). *Creyentes, herejes y arribistas. El radicalismo en la encrucijada 1924-1943*. Rosario. Prohistoria.
- Puiggrós, A. (1996). *Historia de la educación en la Argentina. I*. Bs.As. Galerna. 3° edic.
- Ramaglia, D. (1998). *El pasado y el presente. Antología de Agustín Álvarez*. Mendoza. Ed. Culturales de Mendoza.
- Roig, A. A. (2006). *Los krausistas argentinos*. Bs. As. Ed. El Andariego. 2° ed.
- Silverblatt, I. (1990). *Luna, sol y brujas*. Cusco. Centro de Estudios Regionales Andinos.
- Terigi, F. y Arata, N. (2011) *Vergara, C.N. Pedagogía y revolución. Escritos escogidos*. La Plata. UNIPE.
- Vergara, C.N. (1916). *Filosofía de la educación*. Bs. As. Cía Sudamericana de Billetes de Banco.
- Villafañe, B. (1922). *Irigoyen, el último dictador*. Jujuy. Moro Tello & Cía.
- (1936). *La Ley suicida*. Bs.As. Impr. Mercatali.
- (1937). *Chusmocracia*. Bs.As. Impr. Mercatali.
- (1953). *Las mujeres de antaño*. En el Norte argentino. Bs.As. Talleres Gráficos de Domingo E. Taladriz.
- Yepez, D.E. (2005) “Confrontación entre Estado e Iglesia. Sanción de la Ley 1420 y la rebelión antilaicista” en Santamaría, D. (comp.). *Jujuy: arqueología, historia, economía, sociedad*. Jujuy. Cuadernos del duende.

La eutanasia como debate actual

Juan Augusto Rubio

Pertenencia Institucional: Universidad Nacional de Salta

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo problematizar en particular sobre el debate acerca de la eutanasia. La eutanasia es un caso típico de conflicto entre el interés colectivo y el individual. Es un caso complicado porque, mientras transcurre, no se pueden mantener a la vez valores importantes como lo son el de la vida y de la autonomía de la voluntad.

La muerte ha sido siempre el esperado y temido resultado de una grave enfermedad o de una lesión severa, así como el anticipado final de una larga vida. Los esfuerzos realizados para detenerla han resultado frágiles y fútiles. El modo en que las personas encuentran la muerte ha sido objeto constante de meditación y literatura a lo largo de la historia humana, desde los estoicos romanos hasta nuestros días.

Para tratar dicha temática, comenzaré por dar una aproximación a la definición de eutanasia en relación con la ética aplicada y la bioética que son los campos de la ética que se encargan de trabajar este caso, una vez planteado este será necesario para comprender debidamente este problema, una distinción entre eutanasia voluntaria e involuntaria esto servirá para dar entrada al tema del debate, para concluir daré mi postura acerca del tema.

Una aproximación a la definición de eutanasia

A lo largo de la historia el debate de la eutanasia ha estado presente, aunque el término es prácticamente actual, diversos filósofos han escrito sobre el mismo y también se lo ve presente en algunas culturas del mundo, algunos ejemplos de esto son: Aristóteles dijo “*la valentía no se demuestra matándose para escapar del amor, la pobreza o la angustia.*” (Humphry y Wickett 1989)

“*En los siglos II y III, la Iglesia modificó completamente su legislación: cualquiera que atente contra su propia vida no recibirá cristiana sepultura.*” (Humphry y Wickett 1989)

“En el renacimiento surge nuevamente el concepto de “muerte fácil” como ideal”.

(Humphry y Wickett 1989)

David Hume planteaba que *“cuando la vida se ha transformado en una carga, el valor y la prudencia deben prevalecer para librarnos inmediatamente de nuestra existencia”.* (Humphry y Wickett 1989)

Marx en una tesis oral expresó: *“No se espera de los médicos que dispongan de remedios contra la muerte, sino que tengan el saber necesario para aliviar los sufrimientos, y que sepan aplicarlo cuando ya no haya esperanza”.* (Humphry y Wickett 1989)

Schopenhauer explicaba: *“el derecho irrefutable del hombre a disponer de su propia vida y persona... Cuando el terror de vivir es más espantoso que el de morir, es normal que el hombre ponga fin a su vida”.* (Humphry y Wickett 1989)

“El indio aymará de Solivia, cuando ya está en fase terminal de una enfermedad la familia y los amigos acude a la casa para acompañarle en su muerte, pero si la muerte tarda en llegar, el moribundo solicita ayuda, entonces la familia no le da agua ni alimentos hasta que pierde el conocimiento y muere”. (Humphry y Wickett 1989)

La eutanasia se define como la inducción de la muerte sin infringir dolor por interés del destinatario y supone la reducción de la duración de la vida de un enfermo terminal, solo es eutanasia si el enfermo es terminal. Ante estos casos el Estado no puede avanzar sobre la autonomía de las personas que piden morir. La vida humana es *in* valor *prima facie*. Pero eso no significa que la vida es siempre un valor supremo.

El derecho a la vida plantea la protección de la vida no solo ante la muerte, sino ante toda forma de maltrato, que haga la vida indigna o que haga de su vida un martirio. *“Todo individuo tiene derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad de su persona”.* (Declaración Universal de los Derechos Humanos, artículo 3°)

Existe además el paradigma que sostiene que la vida le pertenece solo a Dios y los hombres no pueden disponer de la vida, porque él es el único ser que tiene el derecho a disponer de la vida humana. Aunque el individuo desee suicidarse, el suicidio es erróneo porque la vida tiene valor independiente del interés del individuo. Aunque el individuo sufra una enfermedad mortal y quiera ahorrarse el sufrimiento de una agonía lenta, deberá continuar con su vida porque no puede disponer de ella.

Conceptos de eutanasia, asesinato y suicidio

Debemos ahora separar la eutanasia de otros límites que tienen que ver con la vida humana para poder trabajar con un concepto un poco más concreto.

La eutanasia y el asesinato

Es necesario diferenciar los conceptos de eutanasia y asesinato debido a que en ambos está en juego la vida humana. Sin embargo es erróneo considerar a la eutanasia como un asesinato, a modo de explicación de esto, se dará una serie de diferencias importantes:

- En la eutanasia siempre existe una razón humanitaria, se da en relación con la dignidad del destinatario, mientras que en el asesinato no.
- La eutanasia tiene como objetivo disminuir el daño del destinatario que va a morir de todas formas. En el asesinato no se pretende disminuir el daño de nadie; se pretende matar, no importa el interés del asesinado.

- En el caso de la eutanasia, el destinatario, directa o indirectamente, desea la muerte. En cambio, en el asesinato, la víctima no. En todo caso se podría sugerir que el homicidio consentido sería semejante a la eutanasia, pero no es considerado como tal ya que el individuo no es un enfermo terminal.

Incluso en el ámbito legal, las leyes tratan de forma diferente la eutanasia y el asesinato.

En el caso de la eutanasia en los lugares donde está prohibida los jueces suavizan las sanciones, no así con el asesinato. En el ámbito cultural existen personas que creen que la eutanasia debe ser permitida bajo ciertas condiciones, pero existe un consenso generalizado sobre la prohibición del asesinato.

La eutanasia y el suicidio

Estos dos conceptos son comparables al igual que los anteriores, no solo porque está en juego la vida humana sino que ambos casos dependen de una decisión de muerte. Incluso los argumentos de ambas son similares y pueden aplicarse sin problema alguno.

En el caso del suicidio el sujeto y el destinatario coinciden, y el Estado solo puede castigar el intento de suicidio si sostiene su concepción de lo bueno es superior a la concepción del ciudadano.

En el caso de la eutanasia otros deben practicarla, como se da en el auxilio al suicidio, y los procedimientos y cuidados son muy importantes porque se busca acabar con el sufrimiento, no producirle más dolor.

A nivel cultural, resulta difícil elegir el modo de morir de una persona ya que influenciados por la religión, a todos nos importa cómo será nuestra muerte y nuestra vida después de ella.

El 22 de septiembre de 1996 Bob Dent de 66 años, quien sufría de cáncer de próstata infructuosamente tratado desde 1991, fríe el primer australiano que se acogió a la Ley de los Derechos de los Enfermos Terminales del Territorio del Norte de Australia, que entró en vigor el 1 de julio de 1996, y que mientras estuvo vigente, se constituyó como la primera ley en aprobar el suicidio asistido y la eutanasia. Satisfechos los requisitos exigidos por la ley, el médico Philip Nitschke diseñó a Dent un programa que controlaba la autoadministración de una inyección letal.

La eutanasia y la eugenesia

Durante el nazismo, se argumentaba que se debía permitir la eutanasia, porque no se pone como principio principal moral, la vida. Esto fue totalmente erróneo, ya que los nazis no pretendían ayudar a morir mejor a los enfermos terminales, sino eliminar a la gente que ellos consideraban inútiles o enemigos de la sociedad, convirtiendo esta práctica en una eugenesia, es decir, que buscaban eliminar a quienes ellos consideraban inferiores o impuros, como solían llamar a los judíos y gitanos.

Eutanasia Voluntaria e Involuntaria

Ahora que ya hemos aclarado un poco más el concepto de eutanasia, distinguiéndolo de otros, se puede diferenciar los dos tipos de eutanasia: Eutanasia Voluntaria e Involuntaria.

En el caso de la Eutanasia Voluntaria, esta se da solo cuando el destinatario la solicita, existe un tipo de eutanasia que es pasiva, cuando no se realiza la acción de matar, sino que

se deja morir al enfermo. Se considera que la eutanasia voluntaria pasiva está justificada, ya que cumple con el deseo del destinatario y no involucra demasiado a los demás.

La Eutanasia Involuntaria, se da en casos en los que el destinatario no puede expresar su voluntad por diversas razones, entonces para que esta se realice los argumentos deben ser muy fuertes, y no pueden pasarse por alto ningún error, ya que se está produciendo un daño irreparable. En estos casos se puede practicar la eutanasia bajo las siguientes condiciones:

- enfermedad en estado terminal sin expectativas de curación.
- el paciente no es capaz de expresar su voluntad.
- existe un procedimiento fiable que prueba que el paciente estaría de acuerdo en la práctica de la eutanasia.
- el valor de la vida, en esta situación precisa, debe evaluarse en relación con el daño y la indignidad de su situación.

Esta propuesta presenta problemas, como el diseño de un procedimiento fiable, ya que no hay manera posible de saber si lo que se está haciendo es realmente lo que el destinatario quiere, solo se puede contar con testimonios de amigos, familiares, etc. para concluir en lo que “el realmente quería”.

El debate

Ya con la definición de eutanasia más amplia y mejor entendida, pasaremos a hablar sobre el debate que existe en torno a esta. La creencia de que la vida es algo sobre lo que la gente no puede decidir porque es sagrada tiene mucho peso en la sociedad actual, creencias como estas se fundamentan en ideas religiosas y quienes las siguen no las negocian. Desde este punto de vista no solo se condena esta práctica, desde lo religioso y lo moral, sino que se busca castigarlo desde lo jurídico.

Aunque la eutanasia puede ser legalizada, cada médico debe tomar decisiones en conciencia sobre si asistir a los pacientes para acabar con sus vidas. La práctica de la eutanasia requerirá decisiones difíciles sobre lo que constituye la capacidad dirimente, la enfermedad terminal, y sobre si han sido agotados todos los medios para tratar el dolor. En particular, la limitada autorización legal a los pacientes terminales capaces dejará cuestiones abiertas en torno a los que no lo son, pero soportan iguales condiciones de tensión, y sobre pacientes no terminales pero conocedores de lo que será su lenta agonía a causa de una enfermedad degenerativa.

Conclusión

A modo de conclusión, diremos que el debate acerca de la eutanasia, no verá su fin en un largo tiempo (si es que algún día lo ve), ya que existen argumentos para negarla, en especial desde el ámbito de lo religioso. El derecho a la vida es realmente importante en estos casos, pero quizás esta tomado muy rigurosamente, siendo cada caso particular, la aplicación de este debería variar. La pregunta es, ¿ante esta situación que haríamos nosotros? Un utilitarista nos diría que correspondería acabar con nuestra vida ya que una situación así, no solo afecta al individuo, sino a su círculo familiar, no solo en cuestiones anímicas o sentimentales, sino también en cuestiones económicas, debido al costo de los tratamientos, y siendo la mayor felicidad para el mayor número el ideal que rige al utilitarismo junto con la eliminación del dolor en su mayor medida, está claro que aceptar la eutanasia sería lo correcto.

BIBLIOGRAFÍA

Colegio de Bioética y Foro Consultivo Científico y Tecnológico, *Eutanasia: hacia una muerte digna*, 2008

Vázquez, Rodolfo, *Bioética y derecho, fundamentos y problemas actuales*, Fondo de Cultura Económica, 1999

Rodríguez, Pepe, *Morir es nada*, Editorial S. A., 2002

Humphry Derek y Wickett Ann, *El derecho a morir*, España, Editorial Tusquets, 1989

Edgar Morin o la racionalidad caótica

Hernando Salcedo Gutiérrez

Universidad Autónoma Latinoamericana

1- LA RACIONALIDAD CIENTÍFICA CLÁSICA O LA BÚSQUEDA DEL ORDEN

El orden, Palabra-Maestra de la ciencia clásica ha reinado desde el átomo a la vía láctea. Se ha desplegado tanto más majestuosamente en cuanto que la tierra se ha convertido en un pequeño planeta (Galileo, 1610) y el sol ha ingresado en el regazo de la galaxia. Morin, 1977, 49-50.

La cultura occidental ha pasado parte de su historia tratando de encontrar unos criterios que sirvan para fundamentar y legitimar las afirmaciones hechas. Desde el surgimiento de la filosofía con sus distintas escuelas, se elaboraron propuestas que veían en la razón el fundamento de las proposiciones emitidas por los sujetos, razón que estaba guiada por una lógica. Así, se supuso, el pensamiento racional lograba develar cómo era la realidad. Pensamiento, razón, lógica y realidad eran por tanto elementos imprescindibles para hablar del mundo en términos verdaderos.

Con la emergencia de la ciencia y su estrategia metodológica, se concluyó rápidamente que el modelo filosófico era incompleto y, en esa medida, pobre para fundamentar nuestras afirmaciones de la realidad. La propuesta galileana de darle prioridad a la observación exhaustiva de los fenómenos estudiados, experimentar una y mil veces con ello, y matematizar los resultados obtenidos, le dio un giro radical a la propuesta de fundamentación de nuestras teorías. A su vez, Descartes, en su intento por legitimar un tipo de pensamiento puro, objetivo, eleva a dogma la división mente-materia, asegurando que era factible referirse al mundo material sin necesidad de la inclusión del sujeto que observa; y como punto fundamental, argumenta la necesidad de dividir los objetos de estudio en tantas partes como sea posible, para poder entenderlos. El círculo de la emergencia de la concepción clásica de la ciencia se cierra con Newton, quien logra hacer realidad el propósito de matematizar en una sola fórmula un problema tan complejo como la gravitación universal.

A partir de estas bases, se impone en Occidente un tipo de racionalidad que intenta dar cuenta de la realidad y llegar a afirmaciones verdaderas sobre ella, llevando en su seno tres afirmaciones básicas (Salcedo, 2012):

- a). Sin lugar a dudas, podemos conocer la realidad;
- b). la realidad está cruzada por una serie de regularidades o leyes, es decir, *es ordenada*;
- c). el objetivo de la ciencia es buscar una representación adecuada de la realidad, proponer una teoría de la realidad, un cuadro de la realidad.

Para este tipo de propuestas, la actividad científica no hace más que revelar el *orden del mundo*, sacar a relucir las casi mágicas leyes que componen al orbe. El mundo es ordenado, sin importar mucho de dónde proviene esa cualidad, y lo que hace un científico es mostrar tal característica. El mundo tiene cualidades propias, la realidad es *así*, y lo que hace el científico es develar esas reglas. Por ello, una buena teoría científica no es más que una representación que se adecúa al mundo objetivo, que no se contradice con la realidad. Por tanto, cuando se construyen teorías científicas puede constatarse que parte de la explicación que damos del mundo es producto de nuestra mente, de nuestra cultura; solo puede analizarse y explicarse un fenómeno desde todo el legado cultural que tiene el científico. Pero, y es lo más importante para esta perspectiva, el descubrimiento de las leyes del fenómeno u objeto estudiado muestra que existe una parte, la más importante para la ciencia, que no se comporta así. Es lo que Pagels (1990, p.160-161) llama la estructura invariante de la teoría: “La estructura invariante corresponde a esas características de una teoría que son independientes de nuestra descripción específica del territorio de la naturaleza y las reglas que obedece...Si bien está claro que nosotros, en parte, creamos la teoría, ocurre que el territorio y sus reglas, que no son creados por nosotros, deben, por el contrario, ser descubiertos”.

Característica fundamental de esta racionalidad científica clásica, es la exigencia de objetividad a la hora de pensar el mundo, por lo que, como bien lo recuerda (Ursua, 1993), un conocimiento puede considerarse objetivo si (p.150):

Es independiente del sistema del observador (independiente de la conciencia del observador, de su cambio de posición y de su perspectiva, de su tendencia emocional y de sus elementos subjetivos);

- Es independiente del sistema de referencia;
- Es independiente del método para su obtención;
- Es independiente de las convenciones;
- Es accesible, comprensible y criticable intersubjetivamente (la ciencia y el conocimiento no pueden ser un asunto privado y, por ello, han de ser transmitidos, para lo cual se necesita un lenguaje común y preciso);
- Es comprobable, aceptable y reconocible intersubjetivamente (cada uno ha de estar en condiciones de poder comprobar el enunciado) (intersubjetividad significa aquí, de momento, igual para varios o todos los observadores);
- Se refiere al mundo real (objetos) y además es “verdadero” de acuerdo a los hechos.

Esta perspectiva de entender la actividad científica y la creación de teorías está enmarcada en la escuela empirista, de vieja raigambre filosófica, y sin duda se convirtió en el paradigma por excelencia para pensar la ciencia. Por tanto, puede afirmarse que gran parte

de la discusión contemporánea aún está enmarcada dentro del pensamiento más clásico de la historia de la filosofía y la ciencia, desconociendo que el advenimiento del siglo XX estuvo acompañado de una serie de teorías científicas que impactarían notoriamente las reflexiones epistemológicas y que las conducirían por caminos poco clásicos, sobre todo después de la primera mitad de dicho siglo. Veamos.

2- RACIONALIDAD EN CLAVE MORINIANA

Se debe concebir el conocimiento científico en su inscripción cultural, social e histórica. Para comenzar, porque la observación misma, desde que ya no consiste solamente en observar a simple vista, es tributaria de los instrumentos de una sociedad y de una época. E. Morin.

Si partimos de la perspectiva que la ciencia lo que intenta es hacer teorías de los contextos, situaciones y problemas que vivimos los humanos, explicarlos y comprenderlos para que podamos a partir de tales teorías tomar decisiones más confiables, entonces debemos acordar que es la ciencia un producto histórico, pues las situaciones que vamos viviendo son cambiantes. El mismo adelanto científico-técnico ha incidido notoriamente en la forma de hacer la ciencia, cambiando, puliendo, perfeccionando muchos instrumentos para lograr mediciones, o para observar los objetos más profundamente. Nosotros los humanos hacemos la sociedad, hacemos la ciencia en esta vida social, ese hacer nos transforma y nosotros transformamos ese hacer.

Partiendo de esa reflexión, es necesario reconocer que los problemas que enfrenta hoy la humanidad, no son los mismos que enfrentamos en el siglo XIX. Los mismos cambios que hemos ido introduciendo en esta sociedad, han ido produciendo una serie de problemáticas que no pensó jamás el hombre de los siglos XVII o XVIII. Así, los problemas acaecidos por la exagerada contaminación que hemos venido produciendo desde la revolución industrial, no tienen antecedentes en la historia de la humanidad; el temor universal a un desastre nuclear no es infundado: el número de armas nucleares podrían hacer saltar el planeta entero. La enorme generación de información y la manipulación de la misma por parte de empresas nos hacen dudar de qué producto comercial es confiable para comprar, así como evidenciar la manipulación de los deseos por parte de los medios de comunicación.

Como podrá notarse, son problemas nuevos, que exigen de nuevos recursos reflexivos si queremos comprenderlos. No podemos seguir pensando que los vamos a resolver con el mismo tipo de reflexiones que los creó. Nótese por ejemplo, que todos los problemas enunciados son problemas universales, a todos nos competen, son enormes y no los podemos reducir. Pero además, se interconectan con otra serie de asuntos y entre ellos mismos, por lo que no podemos estudiarlos como clásicamente lo postulaba la ciencia: dividirlos en porciones. Por ello se afirma que son problemas complejos (Morin, 1990). No se dejan reducir a porciones de la realidad, y si se hace, termina empeorándose la situación. De allí que por *complejidad* pueda entenderse, siguiendo la raíz latina del término, enlazar, trenzar, unir. Como bien lo anota Morin (1990, p.48), lo complejo “a primera vista es un fenómeno cuantitativo, una cantidad extrema de interacciones e interferencias entre un número muy grande de unidades. Pero no es sólo eso: Comprende también incertidumbres, indeterminaciones, fenómenos aleatorios. En otras palabras, comprende siempre el azar. Pero la complejidad no es sólo azar ni incertidumbre: es la incertidumbre en el seno mismo de los sistemas ricamente organizados”.

La racionalidad clásica tiene, a juicio de Morin (1994), cuatro problemas que hacen que el mismo pensamiento científico sea ciego a muchas de las características de los fenómenos estudiados: a) Tendencia a la disyunción, lo que implica que el investigador separa, aísla el fenómeno estudiado, le huye a las relaciones entre las múltiples partes que tiene el fenómeno, frecuentemente lo estudia independiente de su entorno, no busca conectar sus partes, perdiéndose la posibilidad de resaltar las cualidades emergentes, esas que brotan de las distintas relaciones que establecen las partes del fenómeno, y que no serían posibles sin mirar las relaciones, las conexiones. Como lo anota Morin (1994), los componentes de un fenómeno, no son ladrillos unos al lado de los otros: están en interacción.

b). Tendencia a la reducción, derivada de la anterior tendencia, estos científicos se proponen dar cuenta de la realidad a través de una sola de sus partes constitutivas. Al no mirar sistémicamente, fácilmente el objeto es reducido a sus partes simples o unidades que lo componen. Es frecuente, en este sentido, reducir el ser humano a lo biológico, o hacer el énfasis solo en lo psicológico, lo social o lo espiritual. O reducir las relaciones sociales solo al elemento económico.

c). Tendencia a ver el fenómeno como producido por un efecto: lo que se denominó la relación causa-efecto. Todos los fenómenos son producidos por algo, la realidad se manifiesta como un resultado, como un efecto de un algo anterior. Si se encuentra ese algo, se ha explicado el fenómeno. Olvida esta perspectiva que es más frecuente de lo que se quiere que son los entramados de circunstancias, las interconexiones, las retroacciones, las que producen los fenómenos, de modo que el fenómeno causado afecta también su causa, transformándola, haciendo que emerjan otras cualidades que debemos entender para explicar el fenómeno. Y d). Tendencia a la abstracción, manifestada en la simplificación del establecimiento de leyes generales.

Estas debilidades de la racionalidad clásica se hicieron evidentes cuando las mismas ciencias duras, sobre todo la física, empiezan a mostrar una serie de resultados desconcertantes cuando se analizaba la realidad del mundo sub-atómico. Así, la física cuántica y su idea de la probabilidad, de la incertidumbre, del caos, mostró que esta condición no es patológica sino que es conexas al mundo de las micro-partículas, por tanto, era necesario replantear la idea de orden que llevaba aneja la perspectiva clásica de la ciencia. Lo mismo podríamos decir de la teoría de sistemas, que mostró lo inapropiado de mirar el objeto de estudio de manera aislada, y aplicó el ejercicio de reconocer conexiones entre las entidades observadas, destreza que solo se alcanzaba si la mirada del científico estaba cruzada por la confluencia de diferentes saberes; con ello dio inicio a una nueva perspectiva que privilegia la mirada holística y que pregonaba el postulado de que *el todo es más que la suma de sus partes*.

En el mismo sentido, la cibernética, ciencia que se interesa por el problema de la organización y los procesos de control, transmisión y retroalimentación de información en las máquinas y en los organismos vivos, mostró que es tarea de la ciencia no solo buscar constantes, aquello que se repite, sino que es tan importante como eso buscar la diferencia, pues a través ella establecemos lo que cambia, asunto que nos da la posibilidad de encontrar un control del cambio. A su vez, la nueva teoría de la información y comunicación (Shannon y Weaver, 1949), concluye que la información es información, es decir, que no es ni materia ni energía; en el humano es un proceso social que integra elementos que no es pertinente separar, como son la palabra, el gesto, la mirada, la mímica, el espacio interindividual, etc., todos ellos cruzados por ruidos que pueden entorpecer el intercambio de información.

Las nuevas lógicas borrosas o difusas, (Zadeh, 1994), las nuevas álgebras y cálculos, la biología del conocimiento, la biología cultural (Maturana, 1984, 1997), y un largo etcétera de disciplinas, presentaron una imagen del mundo diferente a la perspectiva tradicional. Tanto, que Prigogine (1996) se atrevió a afirmar que habíamos llegado al final de la ciencia clásica, aquella que solo piensa desde la certeza.

Todas estas nuevas posibilidades teóricas, son solo para ejemplificar la imposibilidad de seguir reflexionando epistemológicamente, por los caminos clásicos. La racionalidad científica de hoy trasciende el pensamiento simplificador que ha inundado a occidente, pero el filósofo y el científico clásico no han hecho eco de ello. Caso contrario es Morin, quien retomando todo este legado del siglo XX, y aunándolo a la perspectiva clásica, en un entramado epistemológico sin antecedentes, logra presentar una imagen nueva del mundo y de la ciencia. El giro epistemológico introducido por esta perspectiva implica asumir la existencia y prevalencia de lo incierto, del caos, del no determinismo, y por tanto desarrollar una nueva arquitectura mental, con una nueva lógica, que no asuma la racionalidad clásica cómo la única manera de analizar, explicar y comprender el mundo.

Cómo él mismo lo anota, en la perspectiva clásica, el mundo

Era una máquina mecánica absolutamente ordenada. El desorden no podía ser más que una ilusión o una apariencia. Ese mundo estaba constituido por pequeños ladrillos elementales indivisibles, los átomos. ¡Ese es el mundo que se ha derrumbado! Se derrumbó por los dos lados, por la base, a nivel del Átomo, cuando se vio que este no era un ladrillo sino un sistema sumamente complejo constituido por partículas, y que las partículas mismas eran entidades altamente complejas, en el límite entre lo material y lo no-material, dotadas de la extraña cualidad de poder ser tanto onda, tanto corpúsculo, sin ser ni lo uno ni lo otro. Y en cuanto al mundo microfísico, vemos un bullir de indeterminaciones que no nos permite registrar más que un orden estadístico (Morin, 1994, 425-6).

Pero yendo aún más lejos, su perspectiva le permite tener en cuenta al sujeto observador, al momento de hacer ciencia. Morin no concibe la acción científica ni el juicio del científico como algo aislado del mismo productor de ciencia. No hay una mirada omnisciente, un punto de vista supremo desde el cual mirar el objeto con la objetividad de la cosa. El humano es producto de su cultura, la ciencia es un producto cultural; nuestro órgano de conocimiento, el cerebro, se alimenta precisamente del lenguaje de la cultura donde se desarrolla. Por tanto, el científico no plantea teorías que estén por fuera de él, ni del mundo humano; y el método estricto que puede usar la ciencia, no nos inmuniza contra la subjetividad, pues ese método es humano. Pero ello no implica que se tenga que ser relativista por aceptar esto. “Lo que se puede hacer para evitar el relativismo o el etnocentrismo total es edificar meta-puntos de vista. Podemos construir miradores y desde lo alto de esos miradores podemos contemplar lo que ocurre. Podemos establecer meta-puntos de vista limitados y frágiles.” (Morin, 1994, 433).

Edgar Morin, no solo se acoge a los postulados de estas nuevas perspectivas, sin desconocer las reflexiones clásicas, sino que además hace un aporte fundamental a la reflexión epistemológica: nos aproxima a una idea compleja de la ciencia. Su llamado por una concepción de ciencia que en vez de mirar los fenómenos de una manera reduccionista y disyuntiva, lo haga de manera sistémica, le permite una concepción tan particular de la ciencia, que es difícil ubicarlo en los modelos epistemológicos clásicos. A su vez, su concepción de un conocimiento científico capaz de abordar y respetar lo complejo, es decir,

aquello que no se deja atrapar por la lógica clásica, la que tienen aquellos fenómenos que no siguen las reglas, que no se dejan poner el rótulo de “leyes” de la naturaleza o de la sociedad, lo hace un pensador que no puede ser comprendido por sus coetáneos, que solo ven en la racionalidad científica la intención de llegar a la Ley. Como él lo mismo lo afirma en *Ciencia con Conciencia* (Morin, 1984, p.23): “Parto de la necesidad de un principio de conocimiento que reconozca y respete lo no idealizable, lo no racionalizable, lo fuera de norma, lo enorme. Necesitamos un principio de conocimiento que no solo respete, sino que revele el misterio de las cosas”. Así, su llamado al reconocimiento y respeto por lo incierto, al azar, no puede ser comprendido por una mente educada en la concepción de orden; como no pueden ser comprendidos sus alegatos en favor de una tercera opción: el principio del tercero incluido; o su franca afirmación de que sin sujeto no hay objeto de investigación.

Sin embargo, a nuestro juicio, es la mirada compleja a la noción de *caos*, la que hace que Edgar Morin tenga un lugar asegurado en el giro epistemológico que estamos viviendo en el siglo XXI. Veamos.

3-EL CAOS ORGANIZADOR.

Mi búsqueda del método no parte del suelo firme, sino de un suelo que se hunde.
El fundamento de este trabajo es la pérdida del fundamento científico, la ausencia
de todo otro fundamento, pero no la nada. E. Morin

Como puede notarse, el pensamiento complejo tiene su razón en que el pensamiento disgregador no da cuenta de los complejos procesos que vivimos como humanos en esta sociedad, no es más que nuestra respuesta como humanos insatisfechos frente a la fragmentación y dispersión de los conocimientos que no pueden enfrentar la emergencia de los fenómenos complejos. Como bien lo dice el profesor Ciurana (2001), “El pensamiento complejo es un pensamiento que relaciona, un artempensar y una estrategia del espíritu frente a la paradoja que anima el actual contexto que globaliza y al mismo tiempo fragmenta.” En esa medida, tejer la noción de caos, hacerla partícipe de nuestra racionalidad, es un trabajo para el pensamiento complejo en clave moriniana.

Como es de dominio público, la palabra *caos* ha estado ligada a los conceptos de confusión y desorden. El mismo Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua le da sus primeras dos acepciones así: “1.m. Estado amorfo e indefinido que se supone anterior a la ordenación del cosmos. 2. m. Confusión, desorden”. En el mundo de la ciencia tenemos las primeras aproximaciones al caos a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, en los trabajos de H. Poincaré (Sobre el problema de los tres cuerpos y las ecuaciones de la dinámica), en donde cuestiona la idea de que el comportamiento de un fenómeno dependiera sensiblemente de las condiciones iniciales, es decir, está dudando del determinismo causal.

Sin embargo, aunque siguieron luego innumerables trabajos desde los años 20, en donde los físicos mostraban un efecto de no-linealidad de los sistemas dinámicos, es decir, que donde se esperaba orden aparecen una serie de efectos extraños, no deseados; no será sino hasta los sesenta cuando el atmosférico Edward Lorenz hace evidente la necesidad de estudiar el porqué de estos sucesos, inaugurándose formalmente las ciencias del caos. En general, de lo que se trata es de entender por qué en sistemas que son determinísticos, si se introducen las más mínimas variaciones en las condiciones iniciales, pueden suceder grandes diferencias en el comportamiento futuro, haciéndose imposible la predicción a largo plazo. De allí que el caos siempre estará referido a la ausencia de determinismo.

El caos puede notarse en aquellos sistemas que siguen procesos que no son azarosos pero en donde se manifiesta algo no esperado; procesos que se observan en el mundo sub-atómico como en el mundo de lo macro. En primera instancia, es posible pensar que ello sucede porque no tenemos las herramientas tecnológicas para medir exactamente lo que sucede en el fenómeno, como pensó la primera generación de los estudiosos del caos, Lorenz entre ellos. Sin embargo, los estudios matemáticos le mostraron que el error no es de cálculos, sino precisamente de la imposibilidad de matematizar siempre a la naturaleza. Siguiendo la lógica de los matemáticos: hay algo de irracionalidad en la naturaleza, que no se deja atrapar por la matemática, no se deja imponer el orden. El fenómeno está allí, puede ser determinado, pero una pequeña variación en las condiciones iniciales, lo puede hacer caótico, es decir, que escapa a la ley física que lo esperaba normalizar.

Como podrá notarse, el caos revela los límites de la ciencia clásica y su afán por el orden y las leyes. La observación y la medición pueden quedarse cortas ante ciertos procesos de la realidad humana, y eso no nos hace torpes ni puede llevarnos a soñar con tecnologías que en el futuro permitan hacer esas correcciones. La naturaleza no se agota en la medición; la explicación racional es un intento de comprensión de tal naturaleza, pero no el “sentido” de la misma. Es más, en buena hora las manifestaciones caóticas le dieron este duro golpe a la racionalidad clásica, pues ello nos obligó a repensar la actividad científica. Como lo anota Gleik (1994)

El caos salva las fronteras de las disciplinas científicas [...] plantea cuestiones que desafían los usuales métodos científicos de trabajo. Defiende con vigor el comportamiento universal de lo complicado [...] los defensores más entendidos de la nueva ciencia, llegan al extremo de declarar que el siglo XX se recordará sólo por tres cosas: la relatividad, la mecánica cuántica y el caos. Éste último, se ha transformado en sostén de la tercera gran revolución de la ciencia física en esta centuria” (1994: 13-14)

Partiendo del reconocimiento del caos, y en una cierta manera influenciado por él, Morin (1994) reflexiona sobre la Complejidad casi que en los mismos términos que definen al caos: desorden, ambigüedad, incertidumbre. Pero acorde con su modelo de pensamiento, debe conectar caos con su aparente término opositor: orden. El no reconocimiento de esta dialógica orden/desorden nos sumerge en lo que él llama una “inteligencia ciega”, que no ve más allá de sus propios límites y ni siquiera reconoce esos límites. Debemos combinar el orden y el desorden, lo que lleva consigo una presunción ontológica “...que el mundo no siendo ni verdaderamente coherente ni verdaderamente incoherente, es caos” ...“el Cosmos es Caos y el Caos es Cosmos [...] El caos es esto, sin duda: orden inacabado, desorden controlado, agitación y constreñimiento, entropía de donde nace la neguentropía, caminar simultáneo hacia la organización y el desorden. El cosmos es caos porque al mismo tiempo es desorganizador y organizador, destructor y creador. [...] El cosmos es caos, en fin, porque no es reductible a la inteligibilidad y a la racionalidad” (Morín, 1984, 194).

El desorden está presente en todas las cosas, fenómenos, sistemas, sean estos últimos cerrados o abiertos. Como lo afirma Morin (1981), este *nuevo desorden*, nuevo en la medida que es diferente al que brota del segundo principio de la termodinámica, que aparece por degradación o desorganización, “es un desorden constitucional, que necesariamente forma parte de *physis* de todo ser físico. Forma parte -¿pero cómo?- del orden y de la organización, ¡no siendo en absoluto ni orden ni organización! (1981, 56). Pero aún más: las evidencias de un universo en expansión hacen pensar que los distintos procesos que se dan en ese crecimiento, cruzados sin lugar a dudas por el desorden, hacen que surjan nuevos fenómenos estelares, nuevas

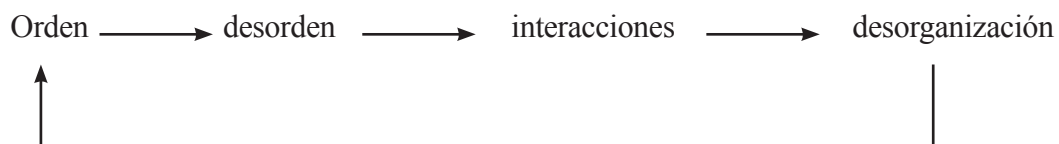
estrellas, que desaparezcan otras, que exploten planetas, etc., como si este *nuevo desorden* fuera un desorden de génesis y de creación. Es como, si, piensa Morin, el “cosmos se organizara al desintegrarse” (1981, 63).

El aporte de la teoría de Prigogine consistió precisamente en hacer evidente que la naturaleza tiene la capacidad de generar nuevas estructuras, y que ello no es simplemente sumatoria de componentes. “Es posible, pues, explorar la idea de un universo que forme su orden y su organización en la turbulencia, la inestabilidad, la desviación, la improbabilidad, la disipación energética” (Morin, 1981, 59). Y yendo hasta lo vivo: podría pensarse con von Neumann (1966) que la gran originalidad de estos sistemas es la de funcionar con desorden; y con von Foerster (1959), que los procesos de auto-organización de los seres vivos tienen su base en el desorden.

Por tanto, las condiciones de inicio, como ya lo afirmamos, son determinantes para el surgimiento del orden en el sistema, pero al materializarse, se multiplicarán, interactuarán con otras partículas, y empiezan a surgir procesos de organización. Morin (1981) es de la idea que a partir de esas interacciones, surge el nuevo juego de las interrelaciones orden-desorden-organización. Es precisamente aquí, en el percatarse que toda interacción provoca modificaciones en los elementos iniciales y hacen que surjan nuevos elementos, en donde Morin introduce la organización y le da un vuelco a la teoría del caos. En sus términos: “para que haya organización, es preciso que haya interacciones: para que haya interacciones es preciso que haya encuentros, para que haya encuentros es preciso que haya desorden, (agitación, turbulencia)” (Morin, 1981, p.69).

Así, el proceso se va complejizando si el número de interacciones crece, y el nivel de ellas aumenta. Las interacciones entre partículas son menos complejas que entre sistemas; y las interacciones entre sistemas como seres vivos-sociedades se complejizan aún más. Puede que las interrelaciones entre elementos y sistemas sean aleatorios, al azar, pero los efectos pueden empezar a producir orden si las mismas condiciones se repiten. Las leyes de la naturaleza son precisamente eso.

Orden, desorden, organización, se coproducen simultánea y recíprocamente. Bajo el efecto de los encuentros aleatorios, los constreñimientos originales han producido orden organizacional, las interacciones han producido interrelaciones organizacionales”. Pero igual, las mismas condiciones iniciales constantemente producen movimientos desorganizados que luego producen orden y organización. De allí que Morin (1981, p.71) postule el bucle de coproducción mutua:



La conclusión de ello es tajante: el orden y la organización, que han brotado a través de la conjugación con el desorden, “son capaces de ganarle terreno al desorden” (Morin, 1977, p.73). Asunto que conduce a complejizar ahora las relaciones entre ellos, surgiendo así el bucle tetralógico (tomado de Morin, 1981, p.74):



Este nuevo tipo de relaciones ahora significan que: a) Toda interacción provoca desorden; b) No hay orden ni organización sin interacción, c). Orden y organización crecen si el uno está en función del otro: “el orden no se expande más que cuando la organización crea su propio determinismo y lo hace reinar en su entorno... La organización necesita principios de orden que intervengan a través de las interacciones que la constituyen” (Morin, 1981, p.75). d) Entre más se expanden, crecen, desarrollan, orden y organización, más complejos se tornan, más inter-dependientes se vuelven; por tanto, e). No podemos separarlos, “Es preciso verlos en conjunto, es decir, como términos complementarios, concurrentes y antagónicos” (Morin, 1981, p.75). Y por último, f). Esta relación tetralógica está en el centro de la *physis*, revela toda su complejidad.

Como habrá podido notarse, el caos resurge en el siglo XX y se convierte en parte activa de la discusión científica en la segunda parte de tal siglo. Pero sin lugar a dudas, con Morin es una idea en movimiento, mayéutica en el más claro sentido griego; genésica, y energética como prefiere decir él. En sus términos,

El caos es una idea de antes de la distinción, la separación y la oposición, una idea, pues, de indistinción, de confusión entre potencia destructora y potencia creadora, entre orden y desorden, entre desintegración y organización...Caos es exactamente aquello que es inseparable en el fenómeno de doble faz por el que el universo a la vez se desintegra y se organiza, se dispersa y se polinuclea. (Morin, 1981, p.76).

REFERENCIAS.

- BERTALANFFY, Ludwig Von. (1968). *General System Theory; Foundations, Development, Applications*. Published by George Braziller, New York.
- CIURANA, Emilio. (2001). *Qué es la complejidad*. En: pensamientocomplejo.com.ar
- FOERSTER, Heinz Von. (1997). *Sistémica Elemental desde un punto de vista superior*. Eafit, Medellín.
- FOERSTER, Heinz. (1994). *Visión y conocimiento: disfunciones de segundo orden*. En: *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Dora Fried Schnitman. Paidós. Buenos Aires.
- FOERSTER, Heinz. (1998). *Por una nueva epistemología*. Revista Metapolítica. N° 8. México.
- GLEICK, J. (1994): *Caos. La creación de una ciencia*. Barcelona: Seix Barral. (Edición original 1988).
- MATURANA, H y Varela, F. (1984). *El árbol del conocimiento: Las bases biológicas del conocimiento humano*. Lumen, editorial universitaria. Santiago, Chile.
- MATURANA, Humberto y Nisis, Sima. (1997). *El origen de lo humano*. En: *Formación humana y capacitación*. Ediciones: UNICEF y Dolmen. Santiago de Chile.
- MORIN, E. (1974). *El Paradigma Perdido. Ensayo de Bioantropología*. Editorial Kairós. Barcelona.
- _____. (1981). *El método I. La naturaleza de la naturaleza*. Cátedra. Madrid.
- _____. (1984). *Ciencia con Conciencia*. Anthropos, Barcelona.
- _____. (1988). *El método III. El conocimiento del conocimiento*. Cátedra. Madrid.
- _____. (1990). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona. Gedisa.
- _____. (1994). *Epistemología de la complejidad*. En: Fried Schnitman, Dora. *nuevos paradigmas: cultura y subjetividad*. Paidós. Buenos Aires.
- _____. (1995). *Mis demonios*. Kairós, Barcelona.
- NAJMANOVICH, D. (2001). *Pensar la subjetividad. Complejidad, vínculos y emergencia*. <http://www.denisenajmanovich.com.ar>
- PAGELS, H. (1990). *Los sueños de la Razón*. Gedisa, Barcelona.
- PRIGOGINE, I. (1996). *El fin de las certidumbres*. Andrés Bello ed., Santiago de Chile.
- PRIGOGINE, I. (1983). *La nueva alianza*. Alianza, Madrid.
- SALCEDO Gutiérrez, Hernando. (2004). *Breves apuntes para desordenar ideas. O la mirada autobiográfica para comprender la realidad*. En *Revista del Círculo de Humanidades de UNAULA*. N° 25.
- SALCEDO Gutiérrez, Hernando. (2012). *Epistemología o filosofar sobre la ciencia*. Ediciones unaula, Medellín.
- SHANNON, C. y Weaver, W. (1949). *Teoría matemática de la comunicación*. Ediciones Forja, Madrid, 1981.

URSUA, N. (1993). *Cerebro y Conocimiento: Un Enfoque Evolucionista*. Ed. Anthropos, Barcelona.

WATZLAWICK, Paul y KRIEG, Peter (comps.). (1998). *El ojo del observador*. Gedisa. Barcelona.

ZADEH, L. A. Fuzzy (1994). Logic, neural networks and soft computing. *Communications of the ACM*, 3, 3, pp.77-84.

Utopía: la fraternidad como espacio de apropiación de la realidad

Ezequiel Salum Arquez

UNT

“Vivir como hermanos bajo el imperio de las leyes”⁵⁴¹

Este trabajo toma como punto de partida el análisis del principio de la fraternidad, para intentar comprender el alcance que tiene desde su uso en la modernidad. Nos parece interesante desarrollar cuáles son las resonancias que tiene la fraternidad en la filosofía de la Ilustración siguiendo a Kant. Luego tomaremos este aporte, para señalar los espacios de apropiación que nuestra realidad actual nos exige como ciudadanos: la política, la educación, las cuestiones humanas, sociales y económicas. Como planteo inicial, estudiamos la fraternidad mirada desde la utopía en el período de la Ilustración y a través de una breve reseña de su contenido histórico podremos ir aclarando algunas características que serán relevantes para entender la importancia de retomar la idea fraterna en nuestro contexto actual. Planteamos la siguiente pregunta como aproximación: ¿Cuál es la situación de la fraternidad que proclamaba la Revolución Francesa?

La ambición fundamental de la Revolución de 1789 fue la de formar la idea de un hombre nuevo, situación que ya se venía reflexionando desde Kant en su respuesta a ¿Qué es la Ilustración? Los pensamientos de la época fueron diseñando el lema constituido por la tríada: *Libertad, Igualdad y Fraternidad*. Este lema que definía la Revolución comprendía en un primer momento a la fraternidad como uno de los principios que acompañó los movimientos políticos de una promesa utópica. Que estaba marcada por el triunfo de la razón como modelo del progreso de la ciencia y el conocimiento, este pensamiento aseguraba la conquista de la plena igualdad de derechos entre los hombres y las mujeres tanto entre sí mismos como bajo la imposición de la ley y resguardaba la libertad bajo los yugos impuestos del antiguo régimen.⁵⁴² Sin embargo el desarrollo posterior de los sueños de la modernidad, siguiendo los mandatos de la razón, optaron por revalorizar la libertad junto con la igualdad para movilizar sus luchas políticas y sociales, dejando apartada por otro lado la cuestión de la fraternidad, pues la misma sería tan solo un sentimiento que carece de sentido práctico

541- Lema de la bandera del distrito de Val-de-Grâce, que hacía referencia a la fraternidad.

542- Ramírez Rivas, Pablo. “De la utopía hacia la eutopía. Apuntes críticos para pensar y actuar la fraternidad hoy.” En: Barreneche, Osvaldo. (Comp.) Estudios recientes sobre la fraternidad. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2010. Pág. 64

para su uso en circunstancias concretas. En comparación con los primeros la fraternidad solo ha conseguido un interés académico como la figura del *principio olvidado*⁵⁴³, hecho por el cual nos parece necesario indagar, si es así: ¿Qué papel cumple la fraternidad en la tríada revolucionaria?

La necesidad de buscar un lugar para el sujeto posibilitó, en el período de la Ilustración, la configuración de espacios para el uso público de la razón con el grito de atreverse a pensar por sí mismos. Estos espacios dieron lugar a la construcción de ideales que marcaron nuevos caminos para la época y plantearon a los individuos consensuar una construcción desde lo colectivo. La responsabilidad de los individuos fue la de alcanzar una “conciencia pública” que diera unidad y forma de grupo a las cuestiones separables y únicas que cada individuo había logrado obtener.⁵⁴⁴ En el marco de liberarse de las imposiciones y de generar propios pensamientos, Kant nos introduce al siguiente planteo: por un lado que la libertad es condición de todos los hombres para conducirse por su propia voluntad, llamamos voluntad a la que se da a través de la razón. Y por otro se resguarda la igualdad, ya que no debemos consolidar espacios restrictivos de la voluntad solo podemos propiciar ir en contra de visiones no igualitarias que imposibilitan y ocultan la condición de libertad natural. La dificultad surge al querer establecer de manera universal un sujeto pleno de libertad que a la vez pertenece a un orden desigualitario de la sociedad.

La vinculación primordial entre estas ideas deja otra vez excluida a la fraternidad, ya que la libertad e igualdad se ven tomadas de la mano porque un individuo es libre solamente cuando su voluntad está necesariamente vinculada a una ley legítima que uno mismo se ha prescrito, y a la que consiente libremente en acuerdo con los demás.⁵⁴⁵ A través de esta ley moral que el hombre toma de su propia voluntad puede descubrir su conciencia de libertad y de mismo modo determinar las pautas de convivencia e imposición a las que está de acuerdo obedecer en situaciones de igualdad. Sin embargo, nuestra propuesta ahora no se reduce a este primer vínculo que aparenta por lo dicho inalienable; tomamos ahora como interés re significar al tercer principio el cual abraza a los primeros desde su comprensión social y humanitaria.

En un sentido claro la libertad y la igualdad se amparan a la luz de la autonomía, la verdad y la universalidad de los proyectos modernos. No obstante la cuestión que sigue sin responder es cómo la fraternidad se emparenta con las promesas de la modernidad. Es ineludible identificar que la presencia de las utopías forjaron los sueños más grandes de la humanidad, que mirados hoy desde lo lejos aún se desean conquistar. Es en este contexto, como continuo proceso de descubrimiento en el que es importante la fraternidad. El principio olvidado en realidad nos recuerda su relación con el par libertad-igualdad y nos propone obtener a través de su comprensión la respuesta a la hermandad entre los ideales.

Por lo tanto, no podremos entenderlo separado de ellos: la fraternidad viene a darnos la pauta de una apertura inédita para generar infinitas convivencias entre distintos.⁵⁴⁶ Constituye en otras palabras una original categoría de universal que no excluye a la diferencia y defiende la pluralidad para conformar, a través del acuerdo, nuevos principios de ciudadanía. La idea de pueblo se formula pensada desde la fraternidad para el bien de todos, sin inhabilitar a

543- Baggio, María Antonio. (Comp.) “La idea de la fraternidad entre dos Revoluciones: París 1789 - Haití 1791.” En: *El principio olvidado: la fraternidad*. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2007.

544- *Ibid.*, pág. 51.

545- Cf. Villar Ezcurra, Alicia. *El futuro de la libertad*. España: 2004. Cuenta y Razón. ISSN 1889-1489, N° 133, Págs. 21-26.

546- Cf. Baggio, *op. cit.*, p. 46

nadie de sus derechos fundamentales y respaldar a cada uno con sus realidades personales. El sujeto moderno es portador de derechos y obligaciones constituido desde la oposición, es decir, igual y libre visto desde el otro que por más distinto a mi individualidad sea, me importa y preocupa por contener lo humano en sí mismo. La fraternidad agrega a la libertad e igualdad un vínculo desde lo dinámico que va dibujando relaciones en la conformación del espacio social y ciudadano, no solo es sentimiento como solía identificarse sino principio de racionalidad práctica.⁵⁴⁷

Estableciendo una conexión entre el pasado ilustrado y nuestro presente aportaremos la reflexión, siguiendo el pensamiento de Kant en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*⁵⁴⁸. Esto nos conduce a interpretar la fraternidad como práctica, en relación con la moralidad de la acción e interrogar a su filosofía desde la universalidad. Con su filosofía nos suceden las siguientes preguntas: ¿Puede entenderse la fraternidad como la máxima de la acción? ¿El hombre *debe* ser fraterno? ¿Es un deber para conmigo mismo o para con los demás?

Con la filosofía de Kant entramos a la máxima exposición del pensamiento ilustrado, que no solo se destacó principalmente por la crítica sino que reforzó los principios de autonomía y universalidad que el sujeto moderno obtuvo en su proceso de transfiguración. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* podemos leer y contrastar la mirada sobre el deber. Este se presenta en los hombres como consecuencia de poseer dos naturalezas, la sensible y racional, y se presenta a la voluntad como la acción racional que constriñe a la voluntad como principio de su acción capaz de gobernarse a sí misma. Distingue así entre todas las que se conducen por inclinación, a la buena voluntad ya que esta “no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto, es buena solo por el querer, es decir buena por sí misma”⁵⁴⁹. La razón debe conducir, como facultad práctica de nuestra acción, a definir una buena voluntad y, a través de esta buena voluntad quizás encontremos una actitud fraterna.

El concepto de deber demarca el fin al que conduce esta voluntad buena e intenta con sus propias limitaciones subjetivas favorecer a esta condición humana, en otras palabras decimos que las acciones por deber son verdaderamente morales cuando no las impulsa ninguna inclinación y se dan gracias a la representación de una ley moral. El deber surge como condición de una acción por respeto a la ley y por consiguiente “solo puede ser objeto de respeto aquello que se relacione con mi voluntad sólo como fundamento y nunca como efecto”⁵⁵⁰. Para determinar el valor moral de una acción no debe buscarse el efecto de nuestra acción ya que la misma pudo haberse impuesto por otros medios distintos a la ley moral, por el contrario la moralidad reside en el fundamento de la voluntad que tomado como fin constituye el bien supremo y absoluto. La representación de la ley misma se formula como mandato, y es la tercera formulación del imperativo categórico la que nos brinda pistas para entrar a su concepción de universal más amplia:

“*Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*”⁵⁵¹

547- Podría tomarse como definición de fraternidad al conjunto de valores y creencias por el cual la persona siente y percibe el compromiso y la obligación de preocuparse por el conjunto de la sociedad.

548- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. (1785) Buenos Aires: Eudeba, 1998.

549- Kant, *op. cit.*, Pág. 26.

550- Kant, *op. cit.*, Pág. 35.

551- Kant, *op. cit.*, Pág. 74.

Este principio de humanidad nos permite reflexionar sobre los aportes que brinda la fraternidad, sobre todo para ser reconsiderados como máximas de *buenos lugares* para la legislación de la voluntad misma. Al entender este imperativo desde el sentido universal, solicita a los hombres nunca tomar en cuenta los motivos subjetivos que movilizan sus acciones antes de pensarlos en relación con la máxima: todo ser racional existe siempre como fin en sí mismo. Tener en cuenta al otro en nuestra máxima hace que nuestra voluntad se regule a sí misma y comprenda su papel universal, la voluntad de todo ser racional se vuelve una voluntad universalmente legisladora. “La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo (...) De este modo la moralidad y la humanidad es lo único que posee dignidad.”⁵⁵² Por esto se desacredita todos los intereses particulares en el deber para conmigo y para con los otros pues al atenernos a la ley nos damos en igual movimiento la legislación que surge de nuestra propia voluntad, principio al cual Kant denomina autonomía de la voluntad.

La invitación práctica de la filosofía, nos autoriza a una pregunta para interpelar la fraternidad ¿es posible legitimar el deber de amar? Kant nos responde en *La Metafísica de las Costumbres*, que el deber de amar se expresa como máxima de la benevolencia y lo sitúa como deber de todos los hombres para con los demás. Este amor práctico entre los hombres toma carácter de ley universal cuando atiende a tomar el bienestar de los demás como fin propio. En consecuencia:

“Yo quiero que los demás tengan conmigo benevolencia; por tanto, yo debo ser también benevolente con los demás. Pero dado que todos los demás sin mí no serían todos y por consiguiente, la máxima no tendría en sí la universalidad de una ley, la ley del deber de benevolencia me incluirá a mí también como objeto suyo en el mandato de la razón práctica (...) como legislador universal”⁵⁵³

Las existencias individuales constituyen el todo social, por lo tanto el legislador universal debe cumplir prestando atención a la máxima. Situación en la que entrometemos la fraternidad porque su colaboración en formación de espacios nos señala como pauta el deber de benevolencia para con los demás que, a la vez nos incluye a nosotros mismos.

A modo de conclusión tomaremos el sentido de la fraternidad como principio, experiencia y origen de entender la realidad. Planteamos ahora cuáles pueden ser las cuestiones y los espacios de apropiación en donde la fraternidad puede dar respuesta sobre todo para la resolución de problemas. Tres grandes lugares servirán para presentar nuestras preocupaciones:⁵⁵⁴

a) Mirada del oprimido.

Tales son los efectos de la economía y las políticas de segregación que han llevado a la polarización de la sociedad en dos o más de dos niveles, pero identificando claramente dos, uno que domina y es superior frente a otro que acepta. En este sentido explicamos la exclusión y la marginación a la que se someten grandes poblaciones no solo por falta de recursos materiales y sanitarios sino también ideológicos, educativos y culturales. Esta mirada de concebir la realidad determina irrevocablemente la participación ciudadana de las

552- Kant, *op. cit.*, Pág. 81

553- Kant, I. *Metafísica de las Costumbres*. (1797) Buenos Aires: Ed. Altaya, 1997. Pág. 320.

554- Los tópicos de referencia fueron tomados de la clasificación que se realiza en: Tello, César. “Política educativa y fraternidad en América Latina. Notas epistemológicas.” En: Barreneche, Osvaldo. (Comp.) Estudios recientes sobre la fraternidad. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2010. Pág. 187 – 199.

personas excluidas, que para beneficio de quien domina determina y regula su situación en conveniencia propia.

La distinción está marcada por los procesos dominantes de poder, riqueza, información y recursos tecnológicos, que exige la represión a los espacios públicos. Los intentos para resguardar estos espacios se dan en la formación de una fuerza simbólica en la interacción y el intercambio. A pesar de ello, la referencia que tienen de experiencia la mayoría de los ámbitos marginados es tan pobre que termina edificando su contenido en la formación de no-lugares. Esto se debe como gran consecuencia, por la transformación de los espacios públicos tradicionales en donde la interacción no cobra igual fuerza para negociar y debatir la significación social dejando estas cuestiones a debatirse solo en los espacios tecnológicos desarrollados, creando así, usos difusos de una ciudadanía activa. Esta segregación se caracteriza por alterar los vínculos entre las personas y los espacios, que intervenidos por la tecnología, imposibilitan el contacto entre los diferentes grupos sociales que beneficiaría al intercambio cultural y afectivo en la construcción de una identificación social más igualitaria.

b) Realidad e interdisciplina.

Las cuestiones humanas cada vez se complejizan y establecen relaciones variadas tanto en los contextos de la situación personal como grupal. Para responder a estos nuevos interrogantes que se presentan de manera confusa, se debe abrir paso a la solidaridad entre las disciplinas para abarcar con mayor presencia las cuestiones de hecho. De esta forma se amplía el análisis tanto académico como cultural hacia las nuevas miradas y el reconocimiento de otro, o un nosotros, que necesita de mi atención.

Con el propósito de asumir las causas del otro, la solidaridad asume los principios fraternos con una actitud de convergencia entre diferentes ámbitos que aseguran generar una diferencia a la desigualdad impuesta en su espacio. La adhesión a esta actitud se encuadra en la defensa de la dignidad humana, que nos constituye como sujetos plenos de derechos y obligaciones. La educación toma puntapié inicial para colaborar en los espacios más necesitados y de esta forma asegurar ciudadanos comprometidos por causas humanas.

c) Realidad extraña, el otro.

La identidad es uno de los más importantes trasfondos de los vínculos personales en una sociedad. Como toda identificación, se encuentra en continuo conflicto con los sucesos históricos y particulares de cada época pero que se reunifica en lo que solemos llamar Patria. Observamos en estos vínculos que se produce un extrañamiento, una mirada ajena desde el lugar que ocupamos como dueño de una tierra, no solo por descubrir que existen otras patrias y que constituyen una suerte de amenaza a mis conductas culturales. Si no también ocurre un extrañamiento hacia nuestras propias culturas originarias, ya que asimilamos la superioridad de nuestra civilización a diferencia de una primitiva y poco desarrollada.

La fraternidad nos reúne como hermanos dueños de un mismo espacio y nos orienta a ver en la Patria una figura concretada de la unión entre los ciudadanos. Estas relaciones se fundan en el interés de un bienestar y armonía recíproca, la cual nos impone conceder nuestro espacio individual en favor de la comunidad que será nuestro escenario político a la hora de administrar los recursos y bienes en favor de nuestra relación de libres e iguales. Pensamos que deben surgir en estos espacios la formulación de nuevas políticas que sean guiadas por la fraternidad, ya que la atenta observación de estos modelos de referencia, incentiva a los ciudadanos delimitar estructuras similares en cada uno de los espacios sociales en los que participan.

Para terminar, podemos afirmar que las cuestiones de la fraternidad nos interpelan ante situaciones cotidianas y nos exponen a la continua presencia de la violencia, desigualdad, inseguridad, opresión, incumplimiento de los derechos humanos, etc. En otras palabras nos invitan a pensar y repreguntarnos por nuestro propio sentido de vida, que las promesas utópicas de la modernidad no terminaron de resolver. Es necesario dejar de postergar la utopía para empezar a concretar espacios de realización verdaderos y significativos para la humanidad.

BIBLIOGRAFÍA

Baggio, María Antonio. (Comp.) “La idea de “fraternidad” entre dos Revoluciones: París 1789 - Haití 1791.” En: *El principio olvidado: la fraternidad*. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2007.

Domènech, Toni. “... y fraternidad”. Universidad de Barcelona: 1993.

Kant, Immanuel. *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres*. (1785) Buenos Aires: Eudeba, 1998. *Metafísica de las Costumbres*. (1797) Buenos Aires: Ed. Altaya, 1997.

Ramírez Rivas, Pablo. “De la utopía hacia la eutopía. Apuntes críticos para pensar y actuar la fraternidad hoy.” En: Barreneche, Osvaldo. (Comp.) *Estudios recientes sobre la fraternidad*. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2010. Pag.63-89.

Tello, César. “Política educativa y fraternidad en América Latina. Notas epistemológicas.” En: Barreneche, Osvaldo. (Comp.) *Estudios recientes sobre la fraternidad*. Buenos Aires: Ciudad Nueva, 2010. Pag.187-199.

Vidal Moranta, Tomeu. Urrútia, Enric Pol. *La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares*. Universidad de Barcelona: 2005. Anuario de Psicología, vol. 36, nº3, pág. 281-297.

Villar Ezcurra, Alicia. *El futuro de la libertad*. España: 2004. Cuenta y Razón. ISSN 1889-1489, Nº 133, Págs. 21-26.

Bioética, pobreza y salud rural

María Beatriz del Valle Taboada

Hospital de San Pedro de Guasayán- Santiago del Estero

Introducción

Históricamente la salud y la enfermedad fueron atendidas desde la mirada médica, principalmente biológica.

Es necesario mostrar que la salud - y su contracara dicotómica, la enfermedad- son un fenómeno físico, natural, cultural y objetivo pero también un hecho social y subjetivo que puede ser estudiado desde otras aristas, en especial la filosófica” (Pérez de Nucci, 1990: 350-368).

El abordaje bioético de la pobreza es necesario para poder hablar de salud rural. Entendiéndose esta como la salud que se brinda y se obtiene en la zona rural, contextualizada a la realidad de San Pedro de Guasayán, Provincia de Santiago del Estero, Argentina.

Desarrollo

El acto médico se ha visto transformado y conformado por el factor pobreza, constituyendo ya un problema de la dimensión, macro de la bioética” (Pérez de Nucci, 2008: 93-98).

Pero ¿a qué nos referimos cuando hablamos de pobreza? En la realidad de la comunidad, no alcanza con cifras monetarias \$ (pesos) que diga quién es pobre o quién no. Lo que se vive diariamente es lo que está mostrando la pobreza y como esta impacta directamente sobre la salud de las comunidades rurales, campesinas.

Desde el 2010, el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) considera que la pobreza es un fenómeno multidimensional. “El índice de pobreza humana multidimensional muestra la índole y la intensidad de la pobreza que se observa en torno a la educación, la salud y el nivel de vida. Esta se mide con 10 indicadores” (Neri Vela RA. 2011: 54-61).

Se explicita los indicadores fijados por el PNUD y se toma para contextualizar el análisis de la realidad de Guasayán, Provincia de Santiago del Estero.

1. Años de escolarización: Hay Parajes donde las Escuelas están alejadas y la mayoría de las Familias no tienen ningún grado de instrucción. Algunos adultos saben firmar pero no leer. Otros hay que colocarle una almohadilla con tinta para que firmen con la huella digital.
2. Niños escolarizados: Actualmente este indicador ha mejorado con la asignación universal por hijo, donde es una exigencia que los niños asistan a la escuela.
3. Mortalidad infantil: En la zona toma relevancia la morbilidad causada por la desnutrición (bajo peso), retraso en el crecimiento y desarrollo, niños que en la etapa escolar tienen dificultades en el aprendizaje.
4. Nutrición: En San Pedro de Guasayán hay un 4.1 % de desnutrición infantil (en canal 1)⁵⁵⁵. Se observa en los últimos años sobrepeso y obesidad en niños de segunda infancia, producto de una inadecuada nutrición (4,5%)¹. Puede haber un sub-registro y no se tiene datos de los Parajes del interior del Departamento.
5. Electricidad: En San Pedro hay electricidad y muchos Parajes del Departamento no cuentan con luz eléctrica.
6. Saneamiento: No hay cloacas en el Departamento, la mayoría de las viviendas cuenta con baños instalados y letrinas.
7. Agua potable: Hay red domiciliaria de agua en San Pedro y muchos Parajes del Departamento no cuenta con agua potable, se distribuye en camiones el agua.
8. Suelo: No se cuenta con datos ya que solo se considera en el relevamiento de saneamiento ambiental si las viviendas son ranchos o no. Muchas casas son material pero tienen piso de tierra.
9. Combustible del hogar: Algunas viviendas usan gas embasado, muchas leña.
10. Bienes: En su mayoría tienen radio y televisión.

Si ser pobre es no tener acceso al 30 % de estos indicadores, media población es pobre. “*La pobreza es uno de los problemas más importantes de la bioética del siglo XXI por las implicancias sociales de desempleo, subocupación, pauperismo de la población, se traducen en desnutrición, retardo físico e intelectual, etc.*” (Pérez de Nucci, 2008: 9-14).

“Las enfermedades de la pobreza, también llamadas olvidadas, desatendidas e incluso emergentes, pese a ser etiológicamente diferentes se definen por tener las características comunes (Storino R, 2008: 522-525). Entre ellas se nombran:

1. Afectan casi exclusivamente a comunidades que viven en la pobreza.
2. Afectan principalmente a los grupos vulnerables.
3. No son objeto de estudio.
4. No causan demasiada mortalidad, pero sí elevada morbilidad.
5. No causan epidemias,
6. No son percibidas como un problema de salud pública.
7. No son prioridad para los grupos de poder político ni económico.

555- Datos obtenidos del Resumen General de Ronda 4º. Atención Primaria de la Salud. Diciembre de 2011. Zona Sanitaria 10. San Pedro de Guasayán. Santiago del Estero. Argentina.

8. No atraen la atención de los medios.

9. No son lucrativas para el sector privado.

10. No presentan interés por parte de las industrias farmacéuticas para la investigación de medicamentos ⁶.

En las zonas rurales están presentes enfermedades endémicas, crónicas, sociales relacionadas directamente con la pobreza como ser la Tuberculosis y el Chagas. Que muestran como en las Comunidades más vulnerables están siendo avasallados los derechos humanos.

La postulación de una *Bioética de los Derechos Humanos* fue realizada por primera vez el 5 de octubre de 2001 en Buenos Aires, como apertura del Encuentro Regional Bioética y Derechos Humanos. Fue un modo de respuesta a la confusión que se hacía en nombre de la bioética.

Se desarrolló sosteniendo dos tesis básicas: una tesis histórico-sociológica que postula que desde su origen *la bioética* es un campo plural de reflexión ético-normativa y una tesis filosófico-normativa. Lo que esta bioética afirma es que los Derechos Humanos son el mínimo moral o la frontera demarcatoria entre los mundos de la moral y la inmoralidad, en modo tal que solo desde ellos es posible hoy –histórica y sociológicamente hablando– la construcción crítica y reflexiva de toda bioética (Tealdi, 2008: 177-180).

“Es imprescindible aplicar la perspectiva de los derechos humanos al análisis de la pobreza para poder entender mejor la interrelación entre ambos y en consecuencias elaborar programas y políticas más eficaces” (Neri Vela, 2011: 54-61).

Es la pobreza que lleva a las desigualdades en salud. *“El impacto que han tenido los procesos de globalización y transición socio-económica han provocado una profundización de las desigualdades en salud”*⁵⁵⁶.

Asimismo, *“Las reflexiones y los planteamientos sobre la justicia en Latinoamérica han surgido, como reivindicaciones de índole geopolíticas, a partir del reclamo ante la carencia estructural de justicia social en la mayoría de los países del Caribe, Centro y Sudamérica”* (Aranda Fraga, 2008: 375-377).

En Guasayán sigue siendo la principal barrera de accesibilidad al sistema de salud los caminos intransitables, que lleva a la falta de medios de transportes, que, sumado a la falta de trabajo, el empleo en negro, las carencias económicas profundizan las desigualdades sociales en la población. Hablar de justicia social va más allá de acceder a una asistencia médico- sanitaria, incluye los derechos de los ciudadanos, el respeto por su cultura, sus valores, el vivir plenamente en Santiago del Estero.

Y al hablar de vivir se debe diferenciar de sobrevivir, y pensar en que sería una vida buena, entendiendo al mima como:

La vida buena tiene que ver con la plenitud física, psicológica, social, política, religiosa, moral. Todas esas dimensiones de lo humano que permiten calificar de buena una vida en que son desarrolladas, crecen al amor de la vida en comunidad constituida en el diálogo solidario (Pfeiffer, 2008: 616-617).

556- Material bibliográfico del *Posgrado en Salud social y Comunitaria. Programa Médicos Comunitarios*. Módulo 1: Salud y Sociedad. Unidad 2: Equidad y ética en salud. Desigualdades e inequidades. Ministerio de Salud de la Nación. República Argentina 2007: 55-98.

Respetando la dignidad de todos y de cada uno de los seres humanos. “La dignidad humana es un indicador de la condición limitada al confrontarlo con otros iguales en valor, pero al mismo tiempo indica el carácter de valioso de lo humano” (Pfeiffer, 2010:19-24).

Frente al empobrecimiento de nuestro País, la propuesta del desarrollo de una ética para la erradicación de la pobreza (EPEP), considera que ésta debe estar guiada por reglas que se constituyan una especie de axiograma que permita discernir y elegir el camino a seguir en este sentido regio, reflexionar sobre la erradicación de la pobreza en nuestro País” (Pérez de Nucci, 2008: 99-147).

Conclusiones

La pobreza es un problema bioético, que debe ser abordado y reflexionado por todos los ciudadanos y desde diferentes disciplinas. Para poder desarrollar una bioética de los derechos humanos es necesario respetar la escala de valores de las comunidades, su cultura y respetar la dignidad humana (reconocerse como seres dignos libres e iguales) Una bioética de los derechos humanos reivindica los derechos principalmente de las minorías y de las poblaciones más vulnerables.

Si todos los ciudadanos tienen los mismos derechos, el ejercicio de la ciudadanía debe ser para todos igual sin diferencias y sin ningún tipo de discriminación (social, económica, de género, etc.). Donde el derecho a la salud esté al alcance de todos, sin barreras de accesibilidad geográficas, sanitarias, técnicas, de recursos humanas, ni políticas.

“En Guasayán la mayoría siente y cree que la salud es un derecho olvidado en los campesinos, encontraron una forma de expresión para reclamar sus necesidades y evidenciar la falta de compromiso del sistema político del lugar. Se necesita ampliar la cobertura de APS y permitir que el primer contacto de las Comunidades Campesinas con el Sistema de Salud sea accesible”⁵⁵⁷.

557- Conclusiones del trabajo: *La salud: ¿Un derecho olvidado en los campesinos?* realizado por la autora en Guasayán en el año 2005

Estrategias de investigación basadas en la borrosidad y en el análisis de redes sociales

Carmen M. Torrente y Lucía Rodríguez Montelongo

Facultad de Bioquímica, Química y Farmacia – UNT – Argentina

I. Investigación en el Instituto Técnico de la UNT

Según Requena Santos,

el rendimiento académico es fruto del esfuerzo y la capacidad de trabajo del estudiante de las horas de estudio, de la competencia y el entrenamiento para la concentración. Pero también hay otras variables, como el entorno relacional que puede proporcionar el ambiente para que una persona sea más o menos productiva, es decir que los amigos pueden influir tanto en el éxito como en el fracaso académico (Requena Santos, 1998: 234).

Esta investigación indaga sobre las relaciones de amistad entre compañeros de distintos cursos de una escuela media de la Universidad Nacional de Tucumán y su posible influencia en el rendimiento académico de los alumnos. Se empleó el Análisis de las Redes Sociales (ARS), herramienta que permite investigar las estructuras sociales que nacen de las diferentes relaciones que se establecen entre actores sociales, ya sea a nivel micro (familia, amigos, pares, colegas, etc.) o a nivel macro, (estado, organizaciones, etc.).

El ARS estudia las relaciones entre los actores sociales describiendo la manera en que éstos están insertos en una red relacional. La idea es mostrar que la forma de la red permite explicar los fenómenos analizados, cuya unidad básica de análisis son las relaciones entre actores o vínculos específicos existentes entre cada par de elementos. Se puede decir que el ARS recibió aportes de tres áreas distintas: la sociometría, los estudios de organizaciones y la antropología. La sociometría permitió tratar los sistemas sociales de manera matemática, utilizando conceptos tales como relaciones, grafo y matrices,

Los estudios de organizaciones y la antropología fueron desarrollados primeramente en Harvard y Chicago. En los años treinta el antropólogo W. Lloyd Warner y el psicólogo Eltton Mayo (1929) aportaron al ARS la identificación de subgrupos (cliques) en el sistema de relaciones. Posteriormente, apareció la escuela de Manchester donde se destacan, entre otros autores, John Barner (1954) el primero en introducir el término red (Network) y Elisabeth

Bott (1955), discípula de Warner, quien contribuyó con el concepto de conectividad de una red, (Molina, 2001).

II. Investigación en la Facultad de Medicina de la UNT

Por otra parte, la pasantía rural como objeto de estudio tiene límites poco precisos, borrosos. Dado que el propósito de esta investigación era realizar una evaluación de las pasantías rurales, considerando a la evaluación como un instrumento orientado a mejorar la situación de grupos humanos, su abordaje requería de un enfoque que fuera capaz de captar los matices que la configuraban.

Es sabido que, en el contexto de la ciencia tradicional, los esfuerzos apuntan a evitar o reducir la incertidumbre y establecer modelos inmutables, generalizables a cualquier tiempo y a cualquier lugar. Pero, las características del problema que se presentaba conducía no tanto a reducir la incertidumbre como a acotarla, limitarla. Por lo mismo, se siguió la línea de autores que rescatan lo cotidiano, complejo por definición, enmarcado en un contexto espacio-temporal. Así, el modelo de evaluación se construyó desde un enfoque basado en la teoría de los conjuntos borrosos no muy usual en nuestro medio para tratar este tipo de problemas sin características definidas de manera precisa sino contextual, tanto en lo que se refiere al momento de ser evaluado como al lugar geográfico en el que está situado. La estrategia propuesta parte de la identificación de las variables bajo estudio y de la adopción de una escala semántica. Con estos elementos se construyen matrices cuya lectura permite establecer la importancia de cada una de las variables y construir un perfil o modelo de pasantía rural.

En situaciones reales, la información con que se cuenta respecto al problema puede ser tanto incompleta como vaga, o bien cambiar rápidamente, lo que implica diferentes formas de incertidumbre. Existen maneras de tratar con cierto tipo de incertidumbre: una de ellas es la teoría de la probabilidad otra, la propuesta por Zadeh, en 1965, en su artículo titulado *Conjuntos Difusos*. En este artículo Zadeh describió, a través de la teoría matemática de conjuntos, cómo trabajar matemáticamente con expresiones imprecisas, como las que emplea el ser humano en su vida cotidiana. Introdujo el concepto de *conjunto borroso* como un “paso hacia un acercamiento entre la precisión de las matemáticas clásicas y la sutil imprecisión del mundo real”.

Con la lógica clásica la decisión respecto de la pertenencia de un elemento a un conjunto es a todo o nada, los elementos no pueden pertenecer parcialmente al conjunto. Con la introducción del concepto de conjunto borroso, se rompe la polaridad sí-no y la pertenencia pasa a ser gradual: el elemento puede pertenecer al conjunto en cierto grado entre el pertenecer totalmente y el no pertenecer en absoluto. Se trataba de dar lugar al principio tan negado en la ciencia occidental, el principio de contradicción: *A y no A*.

Por lo general, para estudiar un problema concreto se enfocan ciertos aspectos, dejando de lado otros, y se plantea un posible modelo que permitiría predecir –o retrodecir– resultados del fenómeno real y así poder efectuar algún tipo de intervención sobre dicho fenómeno.

En suma, ambos enfoques permitieron una evaluación tanto global como individual arrojando información adicional que capturaban los aspectos inciertos de la realidad bajo estudio y condujeron a otras posibles interpretaciones.

Desarrollo

Las investigaciones se desarrollaron en el ámbito de la educación, niveles medio y universitario. En términos generales, la educación es uno de los factores principales de integración social al momento que transmiten creencias, saberes y comportamientos aceptados por los miembros de la sociedad a la que pertenece el educando.

La educación, dicho en términos generales, fue estudiada por diferentes autores. Durkheim consideraba que la educación y la escuela eran espacios de poder, donde la función del maestro implicaba muchos más responsabilidades que la de solamente enseñar; para Parsons uno de los hechos claves de la modernización fue la revolución educativa caracterizada por la igualdad de oportunidades. Se sostenía que al ingresar a la escuela los alumnos empezaban desde un mismo punto de partida. Sin embargo, por distintas investigaciones posteriores, se sabe que la igualdad está condicionada por las características de cada individuo, su entorno, situación social y múltiples factores. Así, se introducen nuevas formas de desigualdad que desembocarían en las diferencias en los logros, de modo que la principal función del sistema educativo sería deslegitimar esas desigualdades a través del proceso de socialización.

Para Bourdieu el sistema escolar es absolutamente clave para comprender las sociedades modernas. Investigó que existe una asociación estadística muy fuerte entre el origen social de los alumnos y sus resultados académicos. Lo que heredamos de nuestras familias no sólo consiste en medios materiales, sino también, en instrumentos de conocimiento, de expresión, de “saber hacer”, términos, modos, maneras de trabajar, lo que él llama “capital cultural”. (Bourdieu citado en Ritzer, 1993). Y Morin apela a una educación que promueva un conocimiento que al tiempo de abordar problemas globales y fundamentales sea capaz de inscribir conocimientos parciales y locales, (Morin, 1999:1).

I. Investigación en el Instituto Técnico de la UNT

En esta investigación se siguió la conceptualización de rendimiento académico de Requena Santos El entorno relacional al que este autor alude puede ser considerado una red que, según Hanneman “se trata básicamente de un conjunto de actores entre los que existen vínculos (o relaciones). Para entender acertadamente una red social es necesario realizar una descripción completa y rigurosa de las estructuras de sus relaciones como punto de partida para el análisis” y éste análisis se realiza a través de técnicas matemáticas [Hanneman, 2001, Cap. II: 3].

Concretamente, a la muestra de alumnos se les suministró un cuestionario que contenía dieciséis preguntas relacionadas con la amistad entre compañeros, actividades de esparcimiento y desempeño escolar. Su finalidad fue la obtención de distintas redes sociales que permitieran estudiar la problemática planteada. A partir de las respuestas brindadas por los alumnos a las preguntas donde se establecían relaciones entre los estudiantes, se construyeron matrices de 0 (ausencia de relación) y 1 (presencia de relación). Una vez que se construyeron las matrices, se procesaron los datos con los software Ucinet 6 y Netdraw, obteniéndose las distintas redes sociales y los indicadores de las mismas. Estos indicadores, permitieron distinguir características de cada una de las redes tales como la cohesión, la centralidad y la formación de los subgrupos.

Para la cohesión de la red se estudiaron los indicadores densidad, alcanzabilidad y distancia geodésica. La densidad: mide la proporción existente entre los vínculos reales que

se establece entre los actores de la red y el total de relaciones posibles; la alcanzabilidad indica si un compañero es alcanzable por otro, es decir existe un camino que conecte a este compañero con otro, de manera directa o indirecta y la distancia geodésica es la longitud del camino más corto entre dos nodos.

Para la centralidad se estudiaron los indicadores de grado y de intermediación. El grado da el número de relaciones directas de cada nodo de la red con el resto; la intermediación indica la frecuencia con que aparece un nodo en el tramo más corto que conecta a otros dos. Muestra cuándo una persona es intermediaria entre otras dos del mismo grupo que no se contactan; se considera que el actor que ocupa la posición con mayor grado de intermediación tiene el mayor control en la red.

Para los subgrupos sólo se analizaron los cliques: conjunto de nodos que tienen todos los vínculos posibles entre ellos. Es un subconjunto de una red en el cual los actores están más cercanos y fuertemente conectados entre ellos. Los actores que conforman un clique deben ser más de dos. Al analizar los cliques de una red se puede también estudiar la cohesión de la misma.

Una manera de evaluar el rendimiento académico fue a través del atributo “desempeño escolar”. Para su valoración se emplearon las siguientes categorías:

- *Excelente (1)*: promoción del total de las materias no obligatorias y aprobación de las obligatorias en diciembre con notas mayores o iguales a 7
- *Muy bueno (2)*: promoción del total de las materias eximibles y aprobación de las obligatorias⁵⁵⁸ en diciembre algunas con notas menores a 7.
- *Bueno (3)*: una materia a marzo, obligatoria o no
- *Regular (4)*: dos o tres materias a marzo, obligatorias o no
- *Insuficiente (5)*: más de tres materias a marzo, obligatorias o no

En este estudio el desempeño escolar del alumno se analizó en dos instancias, al “inicio” y al “final” del año que cursa. De las respuestas a la Pregunta16 “*Como consideras tu desempeño en la escuela. Indica en que cursos tuviste un desempeño excelente, muy buen, bueno, regular o insuficiente* (con las valoraciones según las categorías enunciadas anteriormente) se desprendieron los datos del “inicio” que corresponde al desempeño escolar del año anterior al curso que se analiza y los correspondientes al “final” que fueron provistos por la institución.

*Análisis de redes*⁵⁵⁹

Se muestra, a modo de ejemplo, los resultados de las Pregunta3 que se realizó al curso 9° de la muestra.

Pregunta3: *¿Quiénes de tus compañeros de curso, forman parte del grupo de tus amigos?*

Se procesó la matriz de los datos y se obtuvo la red original *Red9°-3* que se muestra en la Figura1.

558- En el plan de estudios existen asignaturas *eximibles* y asignaturas *obligatorias*. Las eximibles son aquellas que el alumno puede aprobar cumpliendo ciertos requisitos con el cursado y las obligatorias son aquellas que, además de haber cumplimentado los requisitos para su eximición, incluyen un examen a fin de año.

559- En las redes se utilizará círculos de diferentes colores para identificar el atributo desempeño escolar

Como se observa, la red de la Figura 1 es no simétrica, por ejemplo, el alumno 4 eligió al alumno 17 pero éste no lo eligió a él. Esto se indica en la red con una línea que une a estos dos alumnos con el sentido de la flecha dirigida al alumno 17 ($4 \rightarrow 17$). Sin embargo, para el alumno 14 esta línea tiene una doble flecha, lo que indica una elección mutua ($4 \leftrightarrow 14$). Desde el punto de vista cualitativo se puede decir, en términos generales, que los alumnos más elegidos como amigos fueron: 7, 9, 13, 15, 16, 35 y los menos elegidos 4, 5, 17, 23. Estos últimos se consideran alumnos periféricos de la red.

Red 9°-3 con los atributos desempeño escolar

En las redes se utilizaron las siguientes abreviaturas

DEIA: Desempeño escolar al inicio del año

DEFA: Desempeño escolar al final del año

Si se considera la *Red 9°-3* junto al atributo desempeño escolar al inicio y al final del año, se obtienen las redes *Red9°-3-DEIA* y *Red9°-3-DEFA* (*Figuras 2A* y *2B*).

A partir de estas redes se puede observar que entre los más elegidos como amigos se encuentran alumnos de diferentes rendimientos, 7 excelente, 16 muy bueno, 15 bueno, 9 regular y 13 insuficiente. Los alumnos excelentes al inicio del año mantuvieron todos sus rendimientos al final. Por otra parte, algunos de los alumnos muy buenos al inicio, a fin de año lograron un desempeño excelente y alumnos con rendimiento bueno bajaron su desempeño. En general, el rendimiento a fin de año mejoró.

Análisis de los Indicadores de la Red9°-3

Una forma más precisa de medir cuáles son los compañeros del curso, que forman parte del grupo de amigos, es utilizando los indicadores de las redes sociales que se mencionan a continuación.

Medida de densidad, distancia geodésica y alcanzabilidad

El valor que arrojó el software para *la densidad* de esta red fue de aproximadamente 23%, este bajo valor habría estado influenciado por el hecho que los alumnos 5, 17, 23, 29 y 4 tienen muy poca relación con el resto de los compañeros.

Cuando se analizó la *distancia geodésica* de la *Red9°-3* se observó que la distancia promedio es aproximadamente 2. Es decir, que en promedio, hay que recorrer una distancia de longitud 2 para ir de un nodo a otro. Esto significa que un alumno es “amigo del amigo” de un compañero.

En este caso todos los elementos de la matriz obtenida para la *alcanzabilidad* fueron uno (1) lo que significa que todos los alumnos tienen algún amigo.

Medidas de Centralidad

Se analizaron dos medidas de centralidad: *el grado* y *la intermediación*.

La tabla que arroja el software Ucinet 6 muestra tanto el grado de salida como el de entrada. En la pregunta que se está analizando, el *grado de salida* indica el número de compañeros que cada alumno ha elegido como amigo y el *grado de entrada* el número de compañeros que lo han elegido a él como amigo. Estas medidas complementan la información y mejoran el análisis realizado de la observación de las redes, ver Tabla 1.

En esta tabla se observa que los alumnos más elegidos fueron los alumnos 13, 15, 7, 9, 16, 35, 24, y los menos elegidos 5, 17, 23, 29 y 4. En la siguiente tabla, Tabla 2, se resume esta información, indicando en orden decreciente, tanto los alumnos con mayor grado como los de menor grado de entrada sin incluir los alumnos con grado de elección comprendido entre 10 y 4.

La Tabla 2 permite ver concretamente que entre los alumnos más elegidos, los alumnos 11, 16 y 32 mejoraron su rendimiento; los alumnos 13, 24 y 10, mantuvieron su rendimiento y los alumnos 9, 15 y 35 lo disminuyeron. Los menos elegidos son, en general, de bajo rendimiento con excepción del alumno 5 que mejoró su rendimiento.

Si de la Tabla 1 se considera a los alumnos que más compañeros eligieron (35, 29, 2, 18 y 36) y los que menos (5, 9, 22, 3 y 17) y siguiendo el mismo procedimiento anterior, se resume ésta información en la Tabla 3.

Si se examina dicha tabla se puede decir que, en general, los alumnos con excepción del 22, que es muy buen alumno, son insuficientes y regulares.

La *intermediación*, otra medida de centralidad, mide la frecuencia con que aparece un alumno en el camino más corto que conecta a dos compañeros. La Tabla 4 muestra un rango grande de variación, desde 252,81 (alumnos 35), hasta 1,81 (alumnos 12). Como puede apreciarse el segundo valor más grande corresponde al alumno 18 que, si bien no está entre los alumnos más elegidos, ocupa ese lugar por ser nexo entre un grupo de alumnos que está muy poco conectado con el resto de sus compañeros.

Subgrupo de la red Red9º-3

Cliques

Como se ha definido, los cliques son subgrupos de tres o más alumnos de una red que tienen todos los vínculos posibles entre ellos. Para la pregunta que se está analizando (pregunta 3) es muy importante estudiar estos subgrupos, pues indicarían los subgrupos de amigos que hay entre compañeros. En general cuando se analizan los cliques se observa solapamiento. Se estudió el rendimiento de los alumnos al inicio y al final de año, como se muestra en la Tabla 5.

El hecho que en un curso de 36 alumnos se dieran veinticinco cliques estaría indicando la presencia de relaciones de amistad sólidas. Los cliques C8, C9, C10, C11, C12, C17, C18, C20 están constituidos, en su mayoría, por alumnos de bajo rendimiento en las dos instancias. Los cliques C1, C3, C14 y C25 están conformados por alumnos de buen rendimiento al inicio y al final del año. Los alumnos 13, 33, de bajo rendimiento, pertenecen simultáneamente a ocho y seis cliques respectivamente. El alumno 35, perteneciente a siete cliques, que está entre los alumnos más elegidos y entre los que más elige, pasó de muy buen alumno a regular. Por otra parte, los alumnos 4, 22 y 30 no integraron ningún clique y no variaron su desempeño.

A modo de cierre I

Hasta aquí se mostró un análisis descriptivo de una de las redes correspondiente a la pregunta 3 y los resultados de los indicadores de dicha red para el curso 9º. Para el estudio de los demás cursos se aplicó el mismo procedimiento, de los resultados parciales se arribaron a conclusiones por preguntas para finalmente llegar a una conclusión final.

La metodología empleada y los resultados obtenidos permiten diagnosticar y estudiar situaciones que se presentan en esta, u otra escuela similar, y diseñar estrategias de mejoramiento del desempeño escolar que incluye como uno de sus aspectos el rendimiento académico de los alumnos.

II. Las pasantías rurales y su comunidad de influencia

Un aspecto que hace al marco de nuestro problema es la educación médica en particular. La Facultad de Medicina de la Universidad Nacional de Tucumán fue la primera en instrumentar, en el año 1989, un nuevo plan de estudios en nuestro país que incluía lo expresado en la Declaración de Edimburgo de agosto de 1988 y los requerimientos de la Organización Panamericana de la Salud (OPS) respecto de la relevancia de la formación médica en cuanto vinculada a las necesidades concretas de la sociedad. Se apuntaba a revitalizar en las facultades de medicina la enseñanza en aras de la atención primaria, por cuanto “como instituciones de educación médica han de responder con eficacia a las necesidades de sus sociedades y formar egresados con la competencia técnica, social y ética que se requiere del médico del mañana”, como se subrayó con posterioridad en la Cumbre Mundial sobre Educación Médica de Edimburgo, (1993) consecuencia de la Declaración de Edimburgo.

Estas nuevas orientaciones se encuentran, a partir de la Asamblea Mundial de la Salud de 1977, plasmadas en sucesivos documentos. Además de los redactados en los encuentros de Edimburgo, pueden citarse, entre otros, a los de la “Declaración de Uruguay” (1994) y la “Declaración de Santa Fe de Bogotá (1995).

En ellos están los fundamentos para cambiar las características de la educación médica que insistía en la formación de médicos generalistas⁵⁶⁰ para lograr un equilibrio en la balanza de la atención que se inclina más hacia los médicos especialistas.

Las recomendaciones orientadas a la medicina general y su interés por obtener médicos que la practiquen han sido consideradas tanto desde la perspectiva de la educación médica como de la atención médica. En este sentido se incluyó en el plan de estudios lo que se denominó *pasantía rural*. La pasantía rural, como actividad que deben realizar los alumnos de séptimo año orienta la práctica médica hacia la comunidad de influencia al considerar la prevención y la promoción de la salud como sus principales estrategias.

En otro orden, para entrar en lo que aquí desarrollamos, diremos que la medicina fue uno de los campos que aplicó tempranamente la teoría de los conjuntos borrosos creada por Lofti Zadeh en 1965. Con las “Pasantías Rurales y su comunidad de influencia” se abordó el problema de la salud empleando un enfoque borroso que concuerda con las concepciones actuales del conocimiento en un entorno de incertidumbre y permite una evaluación integral de las pasantías rurales. Por ello se indagó sobre las acciones que llevan a cabo los pasantes y qué aspectos describirían a una pasantía rural óptima que contribuyera a la formación de un médico generalista.

Para Giddens la práctica médica, como toda práctica social, no puede aislarse del complejo de creencias y costumbres de donde se llevan a cabo ya que “los factores sociales tienen un efecto profundo sobre la experiencia y la aparición de las enfermedades, así como el modo en que reaccionamos a la enfermedad” (Giddens, 1996:42).

560- Los términos *generalista*, *general* serán empleados de manera indistinta.

Por otro lado, respecto al término “comunidad” se rescata lo que Maritza Montero escribió en su libro *Introducción a la psicología comunitaria, desarrollo, conceptos y procesos* donde expresa que: “la noción de conjunto borroso puede servirnos para comprender ese carácter móvil y en constante elaboración de la comunidad”, término polisémico y complejo, según la autora.

Los actuales cambios en la práctica médica se deben a la convergencia de distintas vertientes: los vertiginosos avances del conocimiento y la tecnología médica, los requerimientos de la población por una atención más humanizada, rebrotes de enfermedades ya pasadas y la aparición de nuevas con carácter de epidémicas en poblaciones cada vez más empobrecidas. Paralelamente se habla de la medicina *darwiniana* (Nesse y Williams, 2000), que podría implicar una marcada desvalorización de los aspectos sociales y psicológicos implicados en la enfermedad. Esta medicina ilustra el uso del pensamiento evolucionista anclado en el plano biológico para explicar el por qué de la presencia de una enfermedad. En tal caso la genética lo explicaría todo y, si se considera la salud como el bienestar bio - psico- social, es de suyo que se desestiman ciertos aspectos de esta definición.

Estas perspectivas contrapuestas dan cuenta de la dificultad de reconciliar el objetivo de una mejor salud para todos con las desigualdades cada vez más marcadas, en particular en nuestra provincia, consecuencias del modelo de desarrollo económico imperante. No es posible seguir ignorando el efecto que tienen ciertos factores sociales sobre la experiencia y la aparición de las enfermedades así como en el modo en que se reacciona ante ellas, al respecto son notables los aportes que hacen otras áreas de las ciencias sociales motivados por una explicación más aproximada a los disturbios de la salud.

En este escenario es donde el hombre realiza sus actividades y construye su vida. Allí “se pretende dar cuenta de algunos de los modos en que la historia sociocultural de la enfermedad está armando (arma) sus narraciones” (Armus, 2002:23). Y es en este mismo escenario donde se plantea y desarrolla la educación médica.

La pasantía rural evoca un medio de inserción diferente al de la ciudad. Los pasantes, futuros médicos, salen al encuentro de quien no concurre al centro de atención y sin embargo está, o se siente, enfermo. Se introducen en la comunidad, miran al individuo y al grupo al que pertenece; observan el medio en el que se mueven. Estos alumnos se convierten en investigadores y se forman enfrentándose a problemas reales. Considerado así, le exige al futuro médico mirar al enfermo en su totalidad, con su carga de creencias y expectativas, y mirarse a sí mismo para dar lo mejor de sí. Se palpan los cuerpos junto a las necesidades y se los ausculta para escuchar quejas silenciosas. Una fractura es más que un ‘hueso roto’, es una vida quebrada en medio de la soledad de la nada o de lo poco.

Sin embargo, el tiempo transcurre y en el “imaginario médico”, tanto desde el punto de vista docente como el de la profesión, aún no se instala la atención primaria de la salud como línea de acción posible para la práctica profesional, los egresados continúan aspirando a alguna especialización.

Se dijo ya que la aplicación de la metodología borrosa a situaciones concretas parte de la identificación de las *variables* bajo estudio, llamadas *atributos* (atención médica, realización de programas de salud e investigación epidemiológica llamadas) y *factores* (comunicación social, formación de 1º a 5º, formación de 6º, diagnóstico y tratamiento del paciente, diagnóstico y tratamiento de los problemas de salud del área de incumbencia, compromiso social, instructor del alumno, condiciones del servicio) y la adopción de una

escala semántica que estima la *incidencia* de los factores sobre los atributos que definen a la pasantía rural. Se trata de una noción subjetiva y su estimación tomará valores en una escala semántica verbal comprendida entre ser “nula” y ser “alta”. Esta escala endecadaria se hace corresponder con una escala numérica comprendida entre los valores 0 y 1 y, siguiendo a Gil Aluja (1996) habrá que aceptar que esta transferencia de la semántica verbal a la semántica numérica es subjetiva.

Los factores propuestos fueron agrupados en cuatro categorías. Se consideraron como factores de *proceso* a los relativos a la formación del alumno incluidos en el modelo educativo; como factores de *estructura* los que dependen del servicio, tanto el servicio mismo, como el instructor. Se identificaron como factores de *aptitudes* aquellos factores ligados a la “personalidad” de los alumnos: capacidad de comunicación y compromiso social y como factores de *capacidades*, las habilidades que el alumno adquiere o refuerza en el diagnóstico tanto individual como del área de incumbencia.

Lo anterior permitió diseñar un diagrama del problema que sintetizara las variables, que se consideraron para su configuración, agrupadas en niveles. En este diagrama pueden plantearse tanto las posibles relaciones causa–efecto como las *incidencias* y *retroalimentaciones* que ocurren dentro de un mismo nivel. La pasantía rural, es el nivel de análisis de mayor contenido conceptual y se refiere a la producción del nivel constituido por: la atención médica, los programas de salud y la investigación epidemiológica, que a su vez, es consecuencia de los factores, ver Figura 3.

A las posibles relaciones causa-efecto e incidencias entre los niveles se les asignaron valores, los llamados grados de incidencia, que, por lo general, son subjetivos y difícilmente mensurables.

Los expertos expresaron su opinión, respecto del grado de incidencia, con valores comprendidos entre 0 y 1, según la escala semántica adoptada. Al ser varios los expertos que proporcionaron su opinión relativa al problema bajo estudio, se evaluó el grado de concordancia entre las opiniones de los mismos. El bajo grado de esta hizo necesario resumir la información en un único indicador, el promedio de las valoraciones individuales, con el objeto de capturar la mayor variabilidad posible.

El diagrama que se presenta a modo de ejemplo, refleja la respuesta brindada por uno de los expertos ante las preguntas:

- *¿Con qué grado estima Ud. que inciden los factores sobre los atributos?*
- *¿En qué grado estima que inciden los factores entre sí y los atributos entre sí?*

En la Tabla 6 puede verse que la totalidad de los factores inciden con valores dentro de la gama de calificación “alta” sobre los atributos tomados en conjunto. Los factores diagnóstico y tratamiento de salud del área de incumbencia, compromiso social e instructor tienen una ponderación “casi alta”, formación de 1° a 5°, formación de 6° y diagnóstico y tratamiento del paciente reciben una calificación de “bastante cercana a alta”, mientras que el factor condiciones del servicio se pondera con “más cerca de alta que nula”.

En esta tabla se presentan las opiniones individuales de los expertos. Se observa en particular algunos casos de valoraciones extremas, como en la formación de 1° a 5° para los expertos E3 y E4. Esta situación refleja el carácter subjetivo de tales estimaciones y añade por sí misma cierta dificultad en la búsqueda de una síntesis de los diferentes criterios de los expertos que intervienen –lo ideal sería que hubiera más aproximación entre las estimaciones.

El promedio arroja un valor igual a 0,5. Consultados los expertos en un momento posterior aceptaron esta estimación como apropiada para la incidencia de este factor. Se puede apreciar, para el factor “formación de 1° a 5°” una suerte de polarización entre las valoraciones que admite una explicación tentativa: la perspectiva de quienes valoraron con ponderaciones altas es la de docentes que efectúan un seguimiento más minucioso del proceso enseñanza–aprendizaje del alumno, mientras que las valoraciones bajas corresponden a expertos que se relacionan con los alumnos en otras instancias del proceso, al final del mismo o cuando aún no han comenzado a transcurrirlo.

A modo de cierre II

Si bien el análisis de la red de incidencias refleja la opinión de los expertos cuyas estimaciones están cargadas de subjetividad y responden a un cierto contexto espacio-temporal proveen de un análisis válido a la hora de configurar un perfil adecuado de pasantía con respecto al cual comparar las pasantías rurales reales que funcionan en la región. Y, para terminar, puede decirse que la red de incidencias presentada refleja la contribución de los factores estructurales y de las capacidades, tanto propias como las desarrolladas por los alumnos, orientadas más allá de la atención individual, hacia la salud de la comunidad.

Conclusión

Los estudios presentados se inscriben en modelos cualitativos, por tanto no tienen la pretensión de generalizar sus resultados. Lo que muestran, más allá de su aparente desconexión, es la potencialidad de aplicar otras metodologías, que pueden complementar a, o complementarse con, metodologías cuantitativas. Uno de los aspectos de la educación es el proceso de enseñanza–aprendizaje en sí mismo y el ambiente en el que se desarrolla. Es por ello que, indagar sobre si en el rendimiento académico influyen de algún modo las relaciones de amistad que se establecen entre los compañeros y abordar las pasantías rurales, etapa de formación de un futuro médico, contribuyen al conocimiento y comprensión de las situaciones educativas estudiadas y abren la posibilidad de construir instrumentos que integren los diferentes aspectos en contexto.

BIBLIOGRAFÍA Y REFERENCIAS

- Armus, D (comp). (2002). *Entre médicos y curanderos. Cultura, historia y enfermedad en la América Latina moderna*. Buenos Aires: Norma.
- Corea Tórriz, N. (2001). *Régimen de vida de los escolares y rendimiento académico*. Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona. Departament de Pedagogia Aplicada.
[<http://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=2169945> con acceso el 25/11/2008, 10/08/2015]
- Durkheim, E. (1996) *Educación y sociología*. Barcelona: Ediciones Península
- Feito, R. (1999). *Teorías Sociológicas de la educación*. Univ. Complutense de Madrid.
[<http://biblioteca.unives.com.mx/archive/files/13f522e8c3f13dc31a180fd6df2d680b.pdf> con acceso el 18/07/2006, 12/03/2012]
- Giddens, A. *Sociología*. (1996). Madrid: Alianza.
- Gil Aluja, J. (1996). *La gestión interactiva de los recursos humanos en la incertidumbre*. Madrid: Centro de estudios Ramón Areces, S.A.
- Hanneman, R. (2001). *Introducción a los Métodos del Análisis de Redes Sociales*. Riverside, USA. [<http://revista-redes.rediris.es/webredes/text.htm> con acceso el 23/10/2008, 10/08/2015]
- Molina, J. (2001). *El análisis de redes sociales. Aplicaciones al estudio de la cultura en las organizaciones*. Barcelona: Ediciones Bellaterra. S.L.
- Montero, M. (2004). *Introducción a la psicología comunitaria., Desarrollo, conceptos y procesos*. Buenos Aires: Paidós
- Morin, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. Francia: Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.
- Nesse, R y Williams, G. (2000). *¿Por qué enfermamos?* Barcelona: Grijalbo Mondadori.
- Porras, J y Espinoza, V. (2005). *Redes, Enfoques y Aplicaciones del Análisis de Redes Sociales (ARS)*. Santiago de Chile: Ed. Universidad Bolivariana.
- Requena Santos, F. (1998). *Género, redes de amistad y rendimiento académico*. Santiago de Compostela. España: Universidad de Santiago de Compostela.
- Ritzer, G. (1993). *Teoría Sociológica Clásica*. Madrid: McGraw Hill España SA.
- - (1993). *Teoría Sociológica contemporánea*. Madrid: McGraw Hill España SA.
- Rodríguez Montelongo, L. (2013). *Redes Sociales de alumnos de una Escuela Experimental de Enseñanza Media dependiente de la Universidad Nacional de Tucumán*. Tesis para optar el grado de magister en Sociología Aplicada. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y Facultad de Ciencias Económicas, UNT.
- Taylor, S y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Buenos Aires: Paidós.
- Torrente, C. (2005). *Las pasantías rurales y su comunidad de influencia*. Tesis para optar el grado de magister en Sociología Aplicada. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales y Facultad de Ciencias Económicas, UNT.

- Trillas, E.; Alsina, C. y Terricabras, J. (1995). *Introducción a la lógica borrosa*. Barcelona: Ariel Matemática
- Valles, M. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.
- Van Dijk T. (s/f). *Ideología. Un enfoque multidisciplinario*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Zadeh, L.A. Fuzzy Sets. *Information and Control* 8, 1965

Spinoza: La libertad de expresión y el concepto de multitud como bases de la tolerancia

Guadalupe A. Valdez Fenik

Facultad de Filosofía y Letras UNT

1. El problema de la tolerancia en Spinoza.

Israel en su libro *La ilustración radical* postula la existencia de dos tipos de tolerancia en el siglo XVIII, acorde a los dos tipos de Ilustración que distingue el autor⁵⁶¹: la cara aceptable de la tolerancia, cuyo representante es Locke, defiende la libertad de culto y la coexistencia pacífica de las Iglesias disidentes; y una tolerancia más radical basada en la libertad de pensamiento y expresión, incluyendo la expresión de ideas incompatibles con los principios centrales de la religión revelada sostenidos por las Iglesias.⁵⁶² El segundo tipo de tolerancia encuentra su representante en Spinoza, para quien los aspectos centrales de la misma se fundan sobre la libertad de pensamiento y de expresión. Veremos cómo fundamenta la libertad de expresión en el TTP. En segundo lugar, tomaremos el concepto de multitud planteado en TP, como continuidad de las reflexiones en torno a la tolerancia.

En este trabajo seguiremos el esquema de Madanes, quien divide al TTP en dos secciones: una teológica y otra política. En ambas secciones se fundamenta la tolerancia, pero desde perspectivas distintas. En la sección teológica de acuerdo a “la teoría de la adaptación”; en la sección política de acuerdo a los derechos de libertad de expresión y de pensamiento, que debe favorecer el Estado, aunque como veremos luego, fijando algunos límites.

2. Fundamentación teológica de la tolerancia.

En el TTP el filósofo se dedica a minar las Sagradas Escrituras, puesto que, sostiene Villaverde, en nombre de las mismas, se perseguía a quienes pensaban con libertad. Las Sagradas Escrituras son consideradas por Spinoza como fábulas y ficciones para enseñar verdades morales sencillas a un pueblo inculto, al vulgo, que no puede seguir con facilidad el camino de la razón. Pero, en realidad, de acuerdo a Leiser Madanes, Spinoza tiene un propósito más profundo al criticar la Biblia, el objeto es fundamentar la tolerancia en algo que el intérprete denominará “la teoría de la adaptación”.

561- (la que pregona el poder monárquico y la que defiende el republicanismo democrático. P.334)

562- Israel, J., *La ilustración radical*, México DF, Fondo de Cultura, 2012, p.102.

Madanes sostiene (2002): “así como Dios concede libertad de culto a sus criaturas, así también el soberano deberá tolerar idéntica libertad.” (p.128). Esta analogía en opinión del intérprete, articula la totalidad del texto y adquiere distintas formulaciones. La primera formulación de la analogía alude a mostrar que Dios da libertad a sus criaturas para expresar libremente sus opiniones y honrarlo como mejor les parece. El objetivo es mostrar la distinción entre teología y filosofía, dedicándose la primera a la obediencia y la segunda a la verdad. Al ser distintas pueden concebirse una sin la otra.

La segunda formulación de la analogía sería según Madanes (2002): “así como los profetas no son filósofos, así tampoco deberá serlo el soberano.”(p.128) La distinción entre filosofía y teología, lleva a distinguir entre filosofía y política: ni los soberanos ni los políticos se ocupan de la verdad ni basan su autoridad en la misma. Dios no se ocupa de revelar verdades sino de asegurar obediencia.

La última formulación de la analogía sería según Madanes (2002): “así como Dios se limita a exigir obediencia, también el soberano debe limitarse a exigir obediencia”.

Concluye Madanes respecto de las formulaciones de las analogías:

“Las tres formulaciones de la analogía se relacionan entre sí. Dios permite expresar libremente nuestras opiniones porque nunca se ocupó de la verdad de nuestras opiniones sino de la obediencia de nuestras conductas.”⁵⁶³

Parece ser que para Spinoza, Dios es tolerante, y por tanto, fundamento de que soberanos y teólogos deben a su vez, ser tolerantes, no inmiscuirse en asuntos que versan en torno a la verdad, dando suma libertad en esto a los filósofos. En este sentido, Israel sostiene que la tolerancia spinoziana es filosófica y antiteológica. Sólo podemos acceder a la verdad mediante la filosofía, por ello la política no debe censurar jamás al filósofo, sino darle suma libertad, puesto que esto es sano para la República. Ahora bien, veremos que esa libertad de expresión tiene sus límites.

El segundo argumento de Madanes en favor de la defensa de la tolerancia por parte de Spinoza consiste en lo que el intérprete llama “teoría de la adaptación.” Para Madanes:

“Spinoza- según yo entiendo- intenta mostrar que existe un único y sencillo mensaje que se adapta de infinitas maneras diferentes. El autor del mensaje es Dios; los destinatarios son los hombres que viven en sociedad. Dios busca obtener determinadas respuestas prácticas por parte de los hombres. A fin de movilizar efectivamente a los hombres, Dios adapta su mensaje a las diversas creencias y pasiones.”⁵⁶⁴

De acuerdo con esta teoría, no interesa examinar la verdad o falsedad de los relatos bíblicos ni manifestar las contradicciones presentes en el mismo. Cualquier creencia es aceptable, sostiene Madanes, si sus resultados prácticos equivalen a amar a nuestro prójimo; y a la inversa, quien ama a su prójimo está dando muestras de fe.

La Biblia adapta las palabras y argumentos de acuerdo a la capacidad de la plebe, con el objetivo de que se cumpla el precepto básico de amar al prójimo y de que los hombres vivan en armonía y de la mejor manera. Spinoza considera que a los doctos, la Biblia puede serles indiferente, puesto que siguen el camino argumentativo de la razón, y esto no es un vicio, estas opiniones también son saludables y conllevan una vida honesta.

563- Madanes, L., *El árbitro arbitrario*, Buenos Aires, Eudeba, 2002, cap. I, p.129.

564- Madanes, L., op.cit., p.130.

Spinoza, según Madanes, sostiene que Dios acomodó o adaptó su mensaje al temperamento, imaginación y opiniones de cada profeta:

“Esto le permite concluir a Spinoza que la pluralidad y diversidad de opiniones es perfectamente compatible con la religión. Spinoza dice que los profetas mismos tuvieron opiniones muy distintas unos de otros. Es decir, Dios no se reveló exclusivamente a quienes sostenían una determinada teología.”⁵⁶⁵

Del mismo modo que Dios adaptó su revelación a las opiniones y temperamento de cada profeta, así también cada hombre podrá adaptar su vida religiosa a su propio temperamento y a sus opiniones sostiene Madanes.

3. Fundamentación política de la tolerancia:

El derecho natural de cada hombre en el estado de naturaleza está determinado por su poder. Sin embargo, dicho derecho es en cierto modo inexistente puesto que el hombre no cuenta con los medios necesarios para protegerlo. Por miedo a la muerte, el hombre se agrupa en un Estado civil, cede su derecho natural al poder soberano que encarna la voluntad y potencia de todos juntos.

Esto implica la siguiente paradoja: por un lado, el individuo cede todo su poder a la voluntad común, por lo tanto, el soberano goza de absoluto poder; pero al mismo tiempo, Spinoza sostiene que el individuo no debe renunciar jamás a su derecho de expresarse libremente. La pregunta es, ¿cómo conciliar la teoría absolutista del Estado con la importancia que atribuye el filósofo al derecho de libre expresión de los ciudadanos?

Tomaremos las preguntas que se realiza Madanes para intentar solucionar la paradoja de la libertad de expresión:

a) ¿Tiene el individuo derecho a la libertad de pensamiento?

Spinoza, nos dice Madanes, sostiene que ningún hombre puede transferir todo su derecho y poder a la potencia soberana al punto de dejar de ser hombre. Por otra parte, ningún poder soberano puede hacer cualquier cosa a su antojo. En el capítulo XVII argumenta que el individuo tiene soberanía absoluta sobre sus pensamientos, sostiene Madanes. La razón de esto es que puede hacerlo y ninguna fuerza puede impedirlo. El individuo también es soberano para Spinoza nos dice Madanes (2002): “La soberanía del individuo fija un límite natural infranqueable al poder y al derecho, es decir, a la soberanía del Estado.” (p.179)

La solución que aporta Spinoza a la concentración absoluta del poder por parte del Estado es la democracia puesto que esta forma de gobierno concilia al individuo con la totalidad sostiene Madanes.

b) ¿Tiene el individuo derecho a expresar libremente lo que piensa?

En primer lugar, de acuerdo a la primera pregunta, Spinoza nos dice que el soberano no puede impedir que cada súbdito piense, es decir, sostiene Madanes, se trata de un derecho inalienable. Pero, ¿puede el poder soberano impedir que el súbdito exprese libremente lo que piensa? Spinoza, según el intérprete, no resuelve esta paradoja con una argumentación sólida. El filósofo apela a la naturaleza del hombre y sostiene que es una tendencia natural al hombre manifestar sus opiniones y que si el soberano se lo impide esto provocará conflictos con sus súbditos. Nos dice Spinoza:

565- Madanes, L., op.cit., p.136

“Será, pues, un gobierno violentísimo aquel en que se niegue a cada uno la libertad de decir y de enseñar lo que se piensa, y será, por el contrario, un gobierno templado aquel en que se conceda esa libertad a cada uno.”⁵⁶⁶

Y Madanes nos dice al respecto:

“Creo que Spinoza no alcanza a demostrar, en sentido estricto, la existencia de un derecho a la libertad de expresión, porque no encuentra como contrapartida a ese derecho, un poder o capacidad de cada individuo para expresarse libremente sin que el soberano pueda impedirselo.”⁵⁶⁷

La libertad de expresión que defiende Spinoza, es en opinión de Israel fundamentalmente filosófica:

“Con su defensa de la libertad de filosofar, el pensador holandés no sólo trataba de protegerse a sí mismo de la persecución religiosa, sino de garantizar amparo a todos aquellos que quisieran dedicar su vida al conocimiento. Pero además, al tratar de convertir al mayor número de personas a la filosofía, buscaba convencer a sus lectores de que la razón no debe estar al servicio de la fe, y guiarles así más fácilmente por el espinoso camino del conocimiento superior, del conocimiento de la verdad.”⁵⁶⁸

c) ¿Cuál es el criterio para fijar límites a la libertad de expresión?

Madanes sostiene que Spinoza establece dicho criterio en el capítulo XX del TTP y cita:

“Vuelvo a mi propósito. Partiendo de los fundamentos del Estado hemos visto de qué modo cada uno puede hacer uso de su libertad de juicio sin afectar el derecho de los poderes soberanos. También partiendo de los fundamentos del Estado podemos determinar fácilmente, qué opiniones son sediciosas en un Estado: aquellas que, en el momento de ser expuestas, rompen el pacto por el cual cada uno cedió su derecho a obrar según su propio arbitrio. Por ejemplo, si alguno piensa que el soberano no actúa por derecho propio, o que nadie está obligado a lo prometido, o que conviene que cada uno viva según su propio arbitrio, y otras cosas semejantes que contradicen directamente el pacto antedicho, será sedicioso, no tanto por ese juicio y opinión, sino por los hechos que tales juicios envuelven; es decir porque por el hecho mismo de pensar así se rompe tácita o expresamente la fe dada al soberano. Respecto a las demás opiniones que no envuelven acto alguno, ni ruptura del pacto, ni venganza, ni ira, etc. no son sediciosas, a no ser en un Estado corrupto, donde hombres supersticiosos y ambiciosos, que no toleran a los espíritus libres, llegan a adquirir tanta fama que para la plebe valen más ellos que la autoridad del soberano.” (cap. XX, p.242)

Seguiremos de cerca el análisis que realiza Madanes del párrafo citado. Reflexionar sobre los límites de la libertad de expresión implica que hay algo que se quiere proteger y algo que se quiere evitar. En opinión del intérprete, Spinoza quiere proteger la soberanía del Estado y evitar la sedición, el desconocimiento de la autoridad del Estado. Y descubre como criterio el uso performativo del lenguaje, es decir, descubre que hay opiniones que al ser pronunciadas rompen el pacto con la soberanía. Estas expresiones equivalen a actos de sedición. Scalon, sostiene Madanes, plantea la siguiente paradoja:

566- Spinoza, *Tratado Teológico Político*, trad. Tierno Galván, tercera edición, Madrid, Tecnos, 1985, p.124

567- Madanes, *op.cit.*, p.181.

568- Villaverde, M.J, “Spinoza: persecución, ateísmo y alquimia”, en: Villaverde M.J, Laursen J.c, *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011, p.83.

I- La acción X causa el daño A.

II- La expresión Y también causa el daño A.

III- Sin embargo, es legítimo restringir X pero no es legítimo restringir Y.

Supongamos. dice Madanes, que el daño A sea el rompimiento del pacto de soberanía, y que la acción que cause dicho daño sea levantarse en armas. Ahora bien, consideremos como expresión Y: “A partir de este momento desconozco la autoridad del Presidente”. Puesto que la expresión Y también causa el daño A, dicha expresión implica la ruptura del pacto de soberanía del mismo modo que levantarse en armas. La expresión manifestada equivale al acto, por lo tanto no es correcto concluir que se debe restringir la acción X pero no la expresión Y. Spinoza sostiene que es preciso restringir ambas puesto que ambas son acciones.

Esto nos lleva a la última pregunta que se realiza Madanes:

d) ¿Tiene derecho el soberano a considerar enemigo al disidente, esto es, a quien expresa una opinión contraria a la del soberano?

El soberano tiene derecho puesto que puede hacerlo, sin embargo, y aquí apela Spinoza a un argumento consecuencialista sostiene Madanes, traería grandes perjuicios al Estado y a la figura del soberano que probablemente perdería su soberanía. El Estado no perseguirá al disidente, ya que esto implicaría su propia ruina. Por cuestiones de extensión no ahondaremos más en esta problemática a la cual Spinoza da otros argumentos, los mismos quedarán destinadas a un próximo trabajo.

El concepto de multitud

Tomaré el concepto de multitud desarrollado en el TP. El filósofo holandés, considera que el régimen democrático es el que mejor logra conciliar al individuo con la totalidad. La multitud transfiere su voluntad al poder soberano, es decir, es su fuente de legitimidad. Sin embargo, sostiene Chauí, esa multitud no pierde completamente su poder, en tanto, el soberano siempre va a temer un levantamiento de esa multitud y de alguna manera, esto lo mantendrá recto en su accionar.

Los hombres, sostiene el filósofo en TP, son enemigos por naturaleza. Poseen opiniones y temperamentos muy diferentes, sin embargo, esa multitud se constituye fuente de legitimidad, cuando esos hombres comprenden que son distintos, y sin embargo deciden vivir juntos, tolerándose a pesar de sus diferencias. Spinoza piensa que cuanto mayor sea el número de hombres que se agrupen, mayor fuerza tendrán en su unión. Sin embargo, y esto es lo interesante a mi modo de ver, esa unión no implica una renuncia a las diferencias individuales. Esa multitud es diversa, aunque Spinoza no emplea esta palabra tan propia de la actualidad, pone énfasis en las diferencias de los hombres y muestra que deben vivir juntos, en un contexto de tolerancia, para no renunciar al propio derecho de naturaleza.

Conclusiones

La libertad de pensamiento es un derecho inalienable puesto que ningún poder político puede impedir que los hombres piensen. La libertad de expresión es en cambio, un gran logro del Estado, y debe ser defendida porque si no el Estado corre el peligro de disolverse. Esta libertad de expresión es mayoritariamente filosófica, el estado debe facilitar al filósofo todos los medios para que se dedique a su tarea. Se deben censurar sólo aquellas opiniones que pongan el riesgo al Estado. Las mismas valen como actos de sedición.

La democracia es el mejor régimen de gobierno puesto que permite conciliar de manera óptima las diferencias del individuo con la totalidad o multitud. Esta multitud diversa es la fuente de legitimidad del poder político.

La defensa de la tolerancia realizada por Spinoza nos sirve para pensar el presente, para rescatar el valor del libre pensamiento, especialmente en nuestra actualidad cuyo paradigma es la diversidad. ¿Si esta diversidad no comporta ningún límite nos estamos desentendiendo del otro? Spinoza, como vimos, piensa que el criterio para limitar la libertad de expresión, son las opiniones sediciosas que puedan debilitar el Estado. Y piensa esto en el contexto de su época, donde los estados nación están recién configurándose y fortaleciéndose, y priman las guerras religiosas. En la actualidad, ¿cuál será el criterio que debemos adoptar para limitar la libertad de pensamiento? ¿Debemos adoptar un criterio? No pretendo dar respuesta a estos interrogantes en el presente trabajo que podrán ser motivo de otra investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Madanes, L., *El árbitro arbitrario*, Buenos Aires, Eudeba, 2002.

Israel, J., *La ilustración radical*, México DF, Fondo de Cultura, 2012.

Madanes, L., *El árbitro arbitrario*, Buenos Aires, Eudeba, 2002.

Villaverde, M.J., “Spinoza: persecución, ateísmo y alquimia”, en: Villaverde M.J, Laursen J.c, *Forjadores de la tolerancia*, Madrid, Tecnos, 2011.

Spinoza, *Tratado Teológico Político*, trad. Tierno Galván, 3º edición, Madrid, Tecnos, 1985.

Spinoza, *Tratado Político*, trad. Alfonso Di Severino, 1ª edición, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Quadrata, 2014.

Entre la objetividad y el relativismo: el etnocentrismo en la filosofía de Richard Rorty.

Ana Lucía Valle

Facultad de Filosofía y Letras. UNT

La búsqueda de objetividad se presenta para Rorty como el intento de alcanzar criterios a priori de racionalidad, criterios que no sean relacionales a nuestro contexto. La imposibilidad de apelar a tales criterios absolutos es lo que lleva al filósofo a sugerir que sería beneficioso reemplazar la idea de que debemos responder ante algo no humano por la creencia de que sólo tenemos que responder ante otros seres humanos, de que sólo importan las relaciones que mantenemos con otras personas. Esto significa para Rorty reemplazar la noción de “objetividad” por la de “acuerdo no forzado” o por la de “solidaridad”.

En relación a estas ideas defenderé que no se trata de sostener que la verdad es relativa, y que tampoco debemos comprender su filosofía como alguna clase de subjetivismo o idealismo lingüístico en el que el mundo no cumple un rol en el conocimiento. Defenderé la idea de que el concepto de etnocentrismo, del modo en que Rorty lo entiende, permite explicar por qué no se trata de un relativismo en el cual no podemos elegir entre descripciones alternativas.

Pragmatismo, léxicos y representación

En primer lugar es necesario señalar que Rorty se ubica en una perspectiva pragmatista, desde la cual nuestras creencias se conciben como hábitos de acción mediante los cuales somos guiados en la práctica, y por lo tanto serán juzgadas de acuerdo a su utilidad o eficacia para realizar esta tarea. La verdad se entrelaza con el concepto de utilidad. Junto a esta mirada pragmatista encontramos la influencia del giro lingüístico, y especialmente del segundo Wittgenstein, por lo que Rorty hará referencia a léxicos y descripciones, en lugar de teorías.

Pero quizás el rasgo fundamental de su filosofía se encuentra en su antirepresentacionalismo, es decir, el rechazo a la concepción del conocimiento como una representación de la realidad. El cuestionamiento al representacionalismo se basa en su poca utilidad para explicar nuestras teorías y creencias, en tanto Rorty sostiene la imposibilidad de ofrecer una prueba de la exactitud de la representación que sea independiente de las prácticas y el lenguaje determinado que utilizamos para formular la teoría. Es decir, no podemos

observar la relación entre nuestras creencias o nuestro lenguaje y la realidad como es en sí misma, de modo que Rorty postula la poca utilidad de las teorías representacionistas para dar cuenta de nuestro conocimiento.

Se concibe, por el contrario, al conocimiento como un instrumento útil, como una herramienta construida para hacer frente al entorno. Esta construcción se da mediante léxicos, que son dependientes de circunstancias históricas y contingentes. Desde la mirada antirepresentacionista ya no podemos decir que un léxico representa la realidad de manera más exacta que otro, pues no es posible comparar el lenguaje con la realidad como es en sí misma desde una posición no histórica o no contextual.

Es decir, el romper con la imagen tradicional del lenguaje como medio que representa el mundo nos permite abandonar la idea de que léxicos alternativos son verdaderos o falsos fuera de un contexto, la idea de que existe sólo una descripción correcta de la realidad, o de que todos los léxicos verdaderos pueden ser reducidos a un solo léxico fundamental. Así señala: “El mundo no habla. Sólo nosotros lo hacemos. El mundo, una vez que nos hemos ajustado al programa de un lenguaje, puede hacer que sostengamos determinadas creencias. Pero no puede proponernos un lenguaje para que nosotros lo hablemos. Sólo otros seres humanos pueden hacerlo.”⁵⁶⁹

Lo que Rorty está señalando es que mientras la verdad sea una propiedad de las proposiciones y no del mundo, y mientras las proposiciones se expresen en un lenguaje humano, y por lo tanto sean un producto de las contingencias históricas, no tiene sentido preguntarnos si la verdad está allí afuera. El mundo sí está allí afuera, y como señala acertadamente, no nos propone que léxico utilizar. Esta idea sugiere que la verdad está relacionada con el modo en que hablamos, y los cambios en el modo de hablar no responden al descubrimiento de lenguajes más exactos en su representación del mundo, sino a características particulares de la situación histórica en la que se desenvuelve. Así señala:

Considerar el lenguaje de este modo, darwinianamente; considerar que en lugar de brindarnos representaciones de los objetos, el lenguaje nos proporciona herramientas para hacerles frente, así como distintos juegos de herramientas para satisfacer diferentes fines, hace que sea difícil ser un esencialista. Porque entonces cuesta tomarse realmente en serio la idea de que una descripción de A pueda ser más <<objetiva>> o estar más <<más cerca de la naturaleza intrínseca de A>> que cualquier otra descripción.⁵⁷⁰

Lo que el filósofo está planteando es la relación indisoluble entre los criterios de validez de todo conocimiento y nuestras prácticas contextuales, lo cual implica que todo cambio en la conformación de nuestro conocimiento involucra elementos sociales, políticos, éticos, estéticos, y no meramente epistemológicos. Se trata de señalar no sólo la dependencia de nuestros criterios de justificación con las prácticas sociales concretas, sino la imposibilidad de escapar a este vínculo y observar de manera neutral la relación entre nuestras creencias y la realidad.

Objetividad y verdad

Como expresé en un comienzo, quisiera en este trabajo defender dos ideas: en primer lugar, señalar que no encontramos en la filosofía rortyana una teoría de la verdad, y por lo tanto no se trata de sostener que la verdad es relativa. En segundo lugar, constituye, a

569- Rorty, Richard, *Contingencia ironía y solidaridad*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, S. A., 1991, p. 26.

570- Rorty, Richard, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Ed. Ariel, S. A., 2000, p. 16.

mi juicio, un error considerar, como algunos críticos lo hacen, a esta posición como algún tipo de subjetivismo o de idealismo lingüístico en el que el mundo no posee un rol en la conformación del conocimiento.

Con respecto al primer punto, podemos observar que Rorty no hace referencia a la verdad, sino a la justificación. Son los criterios de justificación los que son relativos a prácticas históricas, los que no poseen un rango de validez absoluta. El filósofo pragmatista propone apelar a la búsqueda de mayor justificación, en lugar de la búsqueda de la verdad, lo cual no implica que ambos términos sean identificables. Reemplazar la verdad por la justificación se debe simplemente a que la primera noción no se presenta a sus ojos como un concepto susceptible de análisis, y el segundo sí.

Considera que no tiene sentido preguntarse si la justificación conduce a la verdad, dado que no podemos salir de los contextos de justificación, de lo condicionado, hacia un plano de incondicionalidad desde el cual analizar dicha relación. Esto no quiere decir que el filósofo esté negando la existencia de una relación entre verdad y justificación. Simplemente no se trata de una cuestión que pueda resolverse filosóficamente.

En relación al segundo punto, podemos señalar que efectivamente algunas frases del autor pragmatista dan lugar a una interpretación en la que el mundo o la realidad no poseen un papel relevante en la conformación de nuestras creencias. Así encontramos palabras como: "...el mundo no nos proporciona un criterio para elegir entre metáforas alternativas, que lo único que podemos hacer es comparar lenguajes o metáforas entre sí, y no con algo situado más allá del lenguaje llamado <<hecho>>".⁵⁷¹

Ahora bien, si analizamos esta frase debemos atender a qué es lo que quiere decir con comparar lenguajes entre sí y no con algo más allá del lenguaje llamado "hecho". Considero que filósofo estadounidense manifiesta con esta idea que los hechos no son algo prediscursivo, un dato bruto que se presenta al sujeto, sino que desde el momento en que utilizamos un lenguaje para describir ese hecho ya se encuentra entrelazado con nuestra construcción de sentidos, la cual no es de ningún modo neutral.

Creo que desde el momento en que Rorty concibe al proceso de conocimiento como la creación de herramientas para hacer frente al entorno y guiarnos en la práctica pierde sentido preguntar si el mundo cumple algún papel en este proceso. El conocimiento involucra una relación indisoluble con el mundo y con los otros que Rorty en ningún modo desconoce.

Señalar que nuestra aproximación a la realidad se da desde un lenguaje vinculado a prácticas históricas concretas no implica negar la existencia de criterios para elegir entre proposiciones ni tampoco negar el papel del mundo para decidir qué proposiciones utilizamos para describirlo. Lo que Rorty está señalando es que no podemos ubicar en un mismo plano la elección entre proposiciones dentro de un mismo léxico y la elección entre léxicos alternativos. El mundo puede hacer que sostengamos determinadas creencias en el interior de un juego del lenguaje, pero no nos proporciona criterios para elegir entre los léxicos tomados como un todo.

Esto significa que dentro del marco de un léxico específico existen criterios de verdad y justificación que determinan la validez de los razonamientos y de las creencias. Para algunos autores, como es el caso de Quintanilla Perez-Wicht, esto significa que son objetivos, en tanto no son arbitrarios ni subjetivos. Pero para Rorty llamarlos objetivos implica continuar en el juego del lenguaje representacionista de la modernidad. Negar que nuestros razonamientos

571- Rorty, Richard, *Contingencia ironía y solidaridad...*, op. cit., p. 40.

y criterios de validez sean objetivos no quiere decir entonces que son subjetivos, pues la dicotomía objeto/sujeto ya ha sido abandonada. Desde el punto de vista rortyano, tanto el realismo como el idealismo comparten supuestos representacionistas que es conveniente desechar, de manera que la disputa se disuelve.

Etnocentrismo

Quisiera defender la idea de que Rorty no propone una concepción relativista, en tanto es consciente de que el relativista cae en una contradicción al mantener su postura, y más aún debido a su interés en defender la cultura liberal. Estamos entendiendo por relativismo en este marco la idea de que una creencia es tan buena como cualquier otra, o, en otras palabras, que no podemos elegir entre diferentes modelos interpretativos.

Ahora bien, que no existan criterios absolutos ahistóricos para elegir entre léxicos no implica que no existan criterios contextuales válidos. Con respecto al relativismo nos encontramos con el mismo argumento previo: La dicotomía absoluto/relativo ha sido abandonada convirtiendo la acusación de relativismo hacia su filosofía en una petición de principio, que presupone el lenguaje que es objeto de crítica.

Rorty se opone a ser catalogado como relativista, pero admite para su pensamiento el rótulo de *etnocentrismo*. Podemos decir que el etnocentrismo, como Rorty lo entiende, es la consciencia de que nuestras creencias y valores están vinculados a nuestro contexto y a la forma en que hemos sido aculturados. Esto supone dos ideas fundamentales: En primer lugar, no podemos escapar a la aculturación, es decir, a la forma en que hemos sido educados, socializados, etc. (lo cual no significa que no podamos cambiar nuestras creencias). En segundo lugar, esto implica que existen ideas que ni siquiera son candidatas a ser aceptadas como verdaderas para *nosotros*. Esta idea es crucial. Rorty señala: “Nuestra aculturación es lo que hace ciertas opciones vivas, importantes o forzosas, volviendo otras muertas, triviales u opcionales.”⁵⁷²

Vemos aquí nuevamente la fuerte influencia de William James. Cuando James analiza qué es lo que hace que aceptemos una nueva idea como verdadera, sostiene la importancia de su utilidad para guiarnos en la práctica, pero al mismo tiempo, destaca un rasgo fundamental que debe cumplir: la nueva idea, candidata a la verdad, no debe modificar demasiado nuestras opiniones previas. Así señala: “Las más extremas revoluciones en las creencias de un individuo dejan en pie la mayor parte de su antiguo orden”.⁵⁷³ Esta afirmación con respecto al rol que cumplen las “antiguas verdades” en el proceso del cambio de nuestras creencias es fundamental para comprender cómo entiende James el conocimiento y la verdad. Creo que es también de gran relevancia para analizar lo que Rorty propone con su noción de etnocentrismo. Consideremos sus palabras:

Tendríamos que decir que, en la práctica, debemos privilegiar a nuestro propio grupo, aun cuando puede no haber una justificación no circular para hacerlo. Hemos de insistir en que el hecho de que no haya nada inmune a esta crítica no significa que tengamos la obligación de justificarlo todo. Nosotros los intelectuales liberales norteamericanos deberíamos aceptar el hecho de que tenemos que partir de donde

572- Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona, Ed, Paidós Ibérica, S. A. 1996. p. 31

573- James, William, *Pragmatismo. Un nombre Nuevo para algunos viejos modos de pensar*, Buenos Aires, Emecé Editores. S. A., 1945. p. 58.

estamos, y que esto significa que *hay numerosas perspectivas que simplemente no podemos tomar en serio*.⁵⁷⁴

Esta perspectiva ofrece una apuesta interesante con respecto a la defensa de los valores de nuestra cultura sin la postulación de un apoyo trascendente. No todas las ideas posibles son opciones reales, en tanto se oponen a gran parte de nuestras creencias más fundamentales. El etnocentrismo es el reconocimiento de dicho límite, de nuestra finitud inevitable. Esta idea le permite enfrentar la acusación de relativismo haciendo manifiesto que, mientras el relativismo se refuta a sí mismo, el etnocentrismo muestra la imposibilidad de ser relativista en la práctica.

Creo que, considerado de esta manera, podemos decir que el etnocentrismo se opone al relativismo. Si entendemos el relativismo como la idea de que “todo vale”, el etnocentrismo es justamente la creencia de que *para nosotros* “no todo vale”. No todo posee el mismo valor, y el hecho de que nuestras creencias y costumbres no estén asentadas en algo más permanente que nuestras prácticas concretas e históricas no significa, para Rorty, que no podamos sostenerlas con convicción.

El etnocentrismo manifiesta los límites de la justificación. En este sentido es que Rorty señala: “Ser etnocéntrico es dividir la especie humana en las personas ante las que debemos justificar nuestras creencias y las demás”.⁵⁷⁵ Esta idea hace referencia al hecho de que no podemos tener una conversación fructífera sin partir de al menos ciertas premisas en común, lo cual implica que existen interlocutores con los cuales nunca podemos llegar a un acuerdo, en tanto las premisas que cada uno supone entran en contradicción con las del otro. Lo que Rorty está señalando es que la argumentación en cada caso es inevitablemente circular. Podemos defender nuestras creencias aun reconociéndolas como contingentes, pero esa defensa siempre será circular, en tanto se realiza en el mismo léxico que se pretende defender.

Podemos creer que es deseable extender los límites de nuestra comunidad de justificación, pero también sería mejor reconocer que ese deseo no responde a nada más que el modo en que hemos sido aculturados. Es decir, la respuesta de Rorty a la creencia de Habermas en la necesidad de postular una comunidad ideal de comunicación es que esta idea es tan etnocéntrica como la postura rortyana, lo cual significa que está vinculada a los valores y criterios de un tipo específico de sociedad: la de las democracias modernas.

Creo que la perspectiva rortyana marca un punto válido de gran importancia en contra de la mirada universalista, al reconocer que el presentarnos como los poseedores de la racionalidad paradigmática esconde la relación de nuestros criterios con nuestra situación histórica y cultural particular. Desde su mirada: deberíamos ser “más francamente etnocéntricos y menos declaradamente universalistas”⁵⁷⁶, lo cual, considero, implica una aproximación al otro sin la pretensión de poseer una superioridad epistémica, que deslegitima otros tipos de racionalidad.

Por otro lado, si bien el etnocentrismo es inevitable, Rorty encuentra una manera de escapar del algún modo a sus efectos negativos en la cultura liberal, en tanto esta se define en torno a valores como la igualdad, la tolerancia y la libertad:

Afirmo que una concepción antirepresentacionista de la indagación intelectual nos deja sin un anclaje con el que huir del etnocentrismo producido por la aculturación,

574- Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, op. cit. p. 49(Las cursivas son mías).

575- *Ibíd.*, p. 51

576- Rorty, Richard, *El pragmatismo, una versión. Autoritarismo en epistemología y ética*, op. cit. p. 246.

pero que la cultura liberal de la época reciente ha encontrado una estrategia para evitar la desventaja del etnocentrismo. Consiste en estar abierto a los encuentros con otras culturas reales y posibles, y convertir esta apertura en un elemento esencial de su autoimagen.⁵⁷⁷

Conclusión

Rorty nos ofrece un pensamiento desde la contingencia y la historia, que no posee pretensiones de universalidad y objetividad, pero que no encuentra en esto una disminución de su valor. Es un pensador que nos interpela a abandonar lo absoluto, lo incondicional, y que observa en este abandono la apertura a un pluralismo y un enriquecimiento que no posee límites definidos.

Creo que el concepto de etnocentrismo como el reconocimiento de que no todas las creencias son candidatas a la verdad *para nosotros* nos permite explicar por qué el pragmatismo antirepresentacionista no implica una postura relativista en la que toda creencia posee el mismo valor. Rorty señala: "...una convicción puede continuar regulando las acciones y seguir siendo considerada como algo por lo cual vale la pena morir, aún entre personas que saben muy bien que lo que ha provocado tal convicción no es nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas."⁵⁷⁸

¿Si son producto de prácticas contingentes, por qué se las defiende resueltamente? El etnocentrismo hace que pierda sentido esta pregunta, en tanto vincula nuestros hábitos y juicios con el sustrato de prácticas sociales que nos han formado. Nuestras creencias pueden ser relativas a un contexto particular, pero son *nuestras*. Forman parte del conjunto simbólico que constituye quiénes somos, y el hecho de ser contingentes no las vuelve débiles o inestables. No es posible ser relativista en la práctica. De hecho, señala Rorty, todos somos absolutistas en ética. Considera que no es esto por lo cual discuten los filósofos, sino en relación a si necesitamos o no una fundamentación metafísica de nuestros valores y principios. Ya sabemos cuál es la respuesta rortyana a esta cuestión.

577- Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, op. cit. pg. 16

578- Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, op. cit., p. 208.

BIBLIOGRAFÍA

Bernstein, Richard J., *The Pragmatic Turn*, Cambridge, Polity Press, 2010.

Rorty, Richard, *Contingencia ironía y solidaridad*, Barcelona, Ed. Paidós Ibérica, S. A., 1991.

Rorty, Richard, *El pragmatismo, una versión. Antiautoritarismo en epistemología y ética*, Barcelona, Ed. Ariel, S. A., 2000.

Rorty, Richard, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona, Ed, Paidós Ibérica, S. A. 1996. p. 31

James, William, *Pragmatismo. Un nombre Nuevo para algunos viejos modos de pensar*, Buenos Aires, Emecé Editores. S. A., 1945.

La interpretación kripkeana del argumento wittgensteniano contra el lenguaje privado

Gabriel Rodrigo Vargas

Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán

Introducción

El objetivo de esta ponencia será analizar la interpretación del argumento wittgensteniano contra los lenguajes privados que Saul Kripke realiza en *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. Dicha interpretación toma varias consideraciones del filósofo vienés y las formula en términos de una paradoja escéptica sobre el uso de reglas para realizar operaciones matemáticas. Para estos fines, desarrollaremos previamente los argumentos contra el lenguaje privado propiamente dichos y algunas nociones presentes en *Investigaciones filosóficas*, importantes para comprender el planteo de Kripke.

Los argumentos contra el lenguaje privado

Wittgenstein, en *Investigaciones*, realiza una extensa argumentación contra la posibilidad de un lenguaje privado. Tradicionalmente se consideraba, como en el caso de Anthony Kenny (1973), que dicha argumentación comenzaba en el párrafo 243 y se extiende, combinada con otros temas relacionados, hasta el párrafo 363 (159). El filósofo entiende por lenguaje privado lo siguiente: “Las palabras de este lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante, a sus sensaciones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender este lenguaje” (IF § 243).

Uno de los focos de la argumentación contra los lenguajes privados será la noción de definición ostensiva, que consiste en señalar un objeto y asignarle un nombre. Al comienzo de *Investigaciones*, Wittgenstein hace referencia a un pasaje de *Confesiones* donde San Agustín relata el aprendizaje del lenguaje en base a definiciones ostensivas que recibió de niño. El filósofo vienés nos explica que detrás de esta descripción agustiniana se encuentra una determinada manera de entender el lenguaje, según la cual las palabras significan los objetos que designan. Las principales críticas que da Wittgenstein contra esta concepción del lenguaje es que, en primer lugar, hay un gran número de palabras a las que no basta una definición ostensiva para ser entendidas y que, en segundo lugar, para que una definición ostensiva sea efectiva, debe haber algo por detrás antes: las reglas del juego del lenguaje

deben estar dadas de antemano y debe haber sucedido un adiestramiento. El papel de la palabra en dicho juego ya debe estar claro. A un extranjero que no supiera español podríamos señalarle un lápiz y decirle el nombre de tal objeto. Este extranjero podría sacar varias interpretaciones de tal acto. “Lápiz” podría ser la forma cilindrada del objeto, el color, el tamaño, la dureza, etc.

El principal problema de los lenguajes privados se basa en tales consideraciones. Dice Wittgenstein en *Investigaciones*:

¿Pero qué quiere decir que él “ha nombrado su dolor”? – ¿Cómo ha hecho eso: nombrar el dolor?! Y, sea lo que fuere lo que hizo, ¿qué finalidad tenía? – Cuando se dice “Él ha dado un nombre a la sensación”, se olvida que ya tiene que haber muchos preparativos en el lenguaje para que el mero nombrar tenga un sentido. Y cuando hablamos de que alguien da un nombre al dolor, lo que ya está preparado es la gramática de la palabra “dolor”; ella muestra el puesto en que se coloca la nueva palabra. (§ 127)

Si se dieran esos “preparativos en el lenguaje” entonces no estaríamos ante un lenguaje privado, sino ante uno público. Wittgenstein también refuta la otra manera en la que podría darse una definición ostensiva. Para ello describe el caso en que llevara un diario sobre la repetición de una determinada sensación, a la que asociaría con un signo “S”; en un calendario escribiría tal signo cada vez que tuviera esa sensación. La definición ostensiva consistiría aquí en anotar el signo y, a su vez, concentrar la atención en esa sensación para imprimirme la conexión entre el signo y la sensación. Esa impresión implicaría que en el futuro yo me acordase de la conexión correcta. El problema aquí es que yo no cuento con un criterio de corrección que me permita saber cuándo he dado con la sensación correcta: “Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de ‘correcto’” (§ 258).

Esta es, en líneas generales, la argumentación wittgensteniana contra el lenguaje privado. Sin embargo, para entender bien por qué un lenguaje privado es imposible no basta con recorrer sólo sus aspectos semánticos, sino que es conveniente tener en cuenta otros aspectos.

Reglas y estados mentales

Uno de los aspectos en la concepción de lenguaje del segundo Wittgenstein es la noción de regla. Los juegos del lenguaje son actividades regladas. La imposibilidad de un lenguaje privado radica también en el hecho de que una regla no puede ser seguida privadamente: “‘Seguir una regla’ es una práctica. Y creer seguir la regla no es seguir la regla. Y por tanto no se puede seguir ‘privadamente’ la regla, porque de lo contrario creer seguir la regla sería lo mismo que seguir la regla” (§202).

Otro aspecto importante de cara a este tema es la crítica que Wittgenstein realiza a lo que Karczmarczyk (2012) denomina el “paradigma mentalista clásico” (75). En palabras de este filósofo: “El presupuesto más general de la concepción mentalista tradicional (...) consiste en concebir al dominio de lo intencional en términos de estados mentales de acceso introspectible” (76).

Desde este paradigma, la comprensión es un proceso mental. Cuando yo logro, por ejemplo, entender una secuencia numérica, se ha producido dentro de mí un estado mental al que yo identifico con el comprender, como una exclamación interna como “¡ahora sé seguir!”. En otras palabras, ese estado mental es el criterio que me permite saber si yo he

comprendido algo. Lo que se trata de buscar es una especie de hecho oculto que subyace de alguna manera a aquellos fenómenos más visibles. Wittgenstein se opone a esta idea: “Pues aun suponiendo que yo hubiese hallado algo que sucediera en todos esos casos de comprensión – ¿por qué habría de ser entonces *eso* la comprensión?” (§153). Ese estado mental hipotético que identificaríamos con la comprensión no es suficiente ni es una condición necesaria de la misma. El filósofo vienés considera que no hay que entender a la comprensión como un proceso mental. En vez de eso, nos invita a preguntarnos: “¿en qué tipo de caso, bajo qué circunstancias, decimos ‘ahora sé seguir’?, quiero decir, cuando se me ha ocurrido la fórmula” (§154). Además de este caso, Wittgenstein analiza actividades como leer o ser guiado por alguien, donde también podría intentar buscarse un hecho mental subyacente a las mismas, y llega a las mismas conclusiones.

Examinados los argumentos wittgenstenianos contra los lenguajes privados y algunas otras nociones relevantes de *Investigaciones*, pasemos de lleno al núcleo de este trabajo.

La interpretación de Kripke

A partir de estas consideraciones wittgenstenianas han surgido diversos debates y líneas de interpretación. Una de ellas es la que se ha denominado como la línea interpretativa escéptica, en la cual hay que enmarcar la posición de Kripke.

Lo curioso de la interpretación kripkeana del argumento del lenguaje privado es que no se centra en la sección de *Investigaciones* en donde comúnmente se considera que la argumentación comienza – a partir del párrafo 243 –, sino que para el filósofo el verdadero argumento hay que buscarlo en las secciones previas. La argumentación contra el lenguaje privado referida a las sensaciones es sólo un caso especial de consideraciones sobre el lenguaje mucho más generales. El párrafo 202 vendría a ser la conclusión de estas consideraciones: una regla no puede ser seguida privadamente. La paradoja escéptica en la que toma forma el planteo wittgensteniano se encuentra estrechamente relacionada, por un lado, con la noción de regla y, por el otro, con las consideraciones filosóficas sobre nuestros estados mentales (experiencias internas, sensaciones, etc.).

El punto de partida que utilizará Kripke será el caso de la función matemática de la adición. Un detalle significativo en el proceso de la aprehensión de la regla de la adición es que “determina una respuesta para un número indefinidamente grande de nuevas sumas que nunca he considerado previamente” (Kripke, 1982: 17). De esta forma, la aprehensión de la regla de adición determina para el futuro una única respuesta para un número indefinido de casos.

Supongamos que “ $68 + 57$ ” es un cálculo que nunca antes he realizado. Hasta ese momento sólo había realizado sumas con valores menores a ese. El resultado que obtendría sería “125” y podría bien suponer que estoy en lo correcto. En el sentido aritmético, “125” efectivamente es la suma de “68” y “57”, y en un sentido metalingüístico, “más”, tal como la usé en el pasado, denota la función que, aplicada a “68” y “57”, nos da como resultado “125”. Supongamos ahora que aparece un escéptico y cuestiona este sentido metalingüístico de “más”. Me explica que, según el uso que hice del término “más” en el pasado, la respuesta que debería dar a “ $68 + 57$ ” es “5”, y no “125”. De esta forma, la función que yo utilicé con anterioridad para realizar la suma podría haber sido otra llamada “tás”. Por la influencia de alguna sustancia extraña o un desvarío, podría haber malinterpretado mi uso pasado. Al sentido común, esta hipótesis puede sonar descabellada y con total certeza diríamos que es falsa, pero haría falta un hecho de mi uso pasado que sirviera para probar su falsedad. Yo

supongo que al sumar “68 + 57” no estoy dando pasos injustificados a oscuras, sino que sigo directivas que me di previamente y que determinaban que en este nuevo caso yo debería decir “125”. Si bien la hipótesis escéptica es hiperbólica, es lógicamente posible, y nos desafía a encontrar algún estado mental que me sirva como criterio para justificar mi uso actual de la regla de adición.

En resumidas cuentas, lo que el escéptico cuestiona es que haya un hecho que sirva como criterio para decidir si lo que yo significué era más o tás y cuestiona que yo pueda decir tan confiado en responder “125” y no “5”. Kripke nos explica que una respuesta satisfactoria al escéptico debe cumplir dos condiciones: debe dar cuenta del hecho (referido a mi estado mental) por el cual yo me refería a más y no a tás; y debe mostrar qué tan justificado estoy en responder “125” a la suma “68+57”. Cabe aclarar que lo que se está poniendo en duda es que me uso pasado de “más” denotara la función “más”, no mi uso presente de “más”.

Kripke compara el planteo escéptico wittgensteniano con el escepticismo clásico humeano:

Ambos desarrollan una paradoja escéptica, basada en el cuestionamiento de un cierto *nexo* entre el pasado y el futuro. Wittgenstein cuestiona el nexo entre la “intención” y las “significaciones” pasadas y la práctica actual: por ejemplo, entre mis intenciones pasadas respecto a “más” y mi cálculo actual “68 + 57 = 125”. Hume cuestiona otros dos nexos, los cuales están relacionados entre sí: el nexo causal mediante el cual un evento pasado necesita uno futuro y el nexo de inferencia inductiva del pasado al futuro. (67)

Kripke lleva la comparación aún más lejos. Menciona la solución escéptica que Hume da a su paradoja y considera que la paradoja wittgensteniana requiere de una solución igual. Se distingue de una solución directa en que ésta muestra, mediante un argumento elusivo o complejo, que tal escepticismo no estaba justificado. Una solución escéptica, en su lugar, concede que los planteos negativos del escéptico son legítimos e irrefutables, pero muestra que nuestras prácticas o creencias ordinarias están justificadas ya que no requieren de la justificación que el escéptico probó que era insostenible.

Lo que en última instancia nos está diciendo Kripke es que:

La imposibilidad de un lenguaje privado emerge como un corolario de su solución escéptica a su propia paradoja (...) Resulta que la solución escéptica no nos permite hablar de un individuo particular, considerado en sí mismo y aisladamente, como queriendo decir nada en absoluto.

La solución a la paradoja está vinculada a las críticas de Wittgenstein al paradigma mentalista tradicional y a la idea de un estado mental, un “hecho superlativo” (IF § 192), que permanece oculto detrás de nuestras acciones más visibles y cotidianas. De esta manera, no existe ningún hecho de este tipo que constituya mi referencia a la adición mediante “más” y no mediante “tás”. Lo que Wittgenstein está presuponiendo en *Investigaciones* es que el lenguaje no se basa en condiciones de verdad – como podría haber pensado en el *Tractatus* – sino que en realidad se trata de condiciones de aseverabilidad o justificación. La pregunta central no es ya ¿qué hecho hace que esta oración sea verdadera? sino ¿bajo qué circunstancia está permitido hacer determinada aseveración? En términos de Kripke: “No busquemos ‘entidades’ y ‘hechos’ correspondientes a aseveraciones numéricas; observemos más bien las circunstancias bajo las cuales se efectúan emisiones que comportan numerales, así como la utilidad de hacerlas bajo esas circunstancias” (Kripke, 1982: 77).

La solución escéptica a la paradoja será de la siguiente manera: si tomamos al individuo aisladamente, sus prácticas ordinarias lo autorizan a aplicar la regla como él desee. Actúa ciegamente, sin justificación. Sin embargo, en el momento en el que introducimos a ese individuo en una comunidad de hablantes, entonces habrá condiciones de justificación que permitan decir que tal individuo sigue o no la regla correctamente. Vuelve a hacerse presente la idea de que las reglas – y el lenguaje en su totalidad – es algo público. La noción de regla está estrechamente vinculada a la noción de comunidad. Kripke expresa:

Todo individuo que sostenga que domina el concepto de adición será así juzgado por la comunidad si sus respuestas particulares concuerdan con las de la comunidad en un número suficiente de casos, especialmente en los simples (y si sus respuestas “malas” no son muy seguidas extrañamente malas como “5” y “68 + 57”, sino que parecen concordar con las nuestras en cuanto a *procedimiento*, inclusive cuando comete “errores de cálculo”). Un individuo que pase tales pruebas queda admitido en la comunidad como un sumador; un individuo que pase tales pruebas en un número suficiente de otros casos queda admitido como un hablante normal del lenguaje y de la comunidad. A los que se desvían se les corrige y se les dice (...) que no han aprehendido el concepto de adición. Quien de manera incorregible se desvía en numerosos respectos, sencillamente no puede participar en la vida de la comunidad ni en la comunicación. (89)

La base de esta argumentación es que el lenguaje no es algo aislado e independiente, sino que entrelazado con una comunidad de hablante, con su cultura, sus costumbres, sus puntos de acuerdo, las actividades que realizan. En definitiva, el lenguaje es algo estrechamente relacionado con las *formas de vida*. Sólo en el contexto de un acuerdo entre individuos es que podemos hablar de reglas.

Conclusión

El planteo de Kripke en base a las consideraciones wittgenstenianas es una interpretación más y como tal no está exento de críticas. Sin embargo, lo valioso del mismo reside en haber dado aires renovados a las discusiones y debates en torno al tema de los lenguajes privados. No se limita a considerar el tema aisladamente, sino que lo relaciona con otros tópicos presentes en *Investigaciones*, lo que le permite resolver los problemas con los que se habían topado las líneas interpretativas anteriores.

BIBLIOGRAFÍA

Karczmarczyk, P. (2012). *El argumento del lenguaje privado a contrapelo*. La Plata: Editorial de la Universidad de La Plata.

Kenny, A. (1974). *Wittgenstein*. Traducción de Alfredo Deaño. Madrid: Revista de Occidente.

Kripke, S. (1989). *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*. Traducción de Alejandro Tomasini Bassols. México: Universidad nacional autónoma de México.

Wittgenstein, Ludwig. (1999) *Investigaciones filosóficas*. Traducción de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines. Barcelona: Altaya.

Hegel *Again*. Algunas perspectivas de la actual interpretación angloamericana de la filosofía de Hegel.

Fabián Vera del Barco

Universidad Nacional de Tucumán

Como un producto intelectual de la Guerra Fría, las interpretaciones de la filosofía de Hegel en el siglo XX se vieron ordenadas generalmente a una adscripción obligada a corrientes de derecha o izquierda. Se labraron certificados de autenticidad hegeliana de un lado y del otro, se adjudicaron textos fundacionales en su obra, se delimitaron los territorios del debate y el consenso. Mientras que desde la izquierda hegeliana los tópicos históricos políticos se hacían de la dialéctica para reflexionar sobre los procesos emergentes del mundo bipolar y la revolución marxista, desde la derecha, más conservadora y sistemática, se valoraba la misma dialéctica como metafísica cristiana y pensamiento especulativo de nuevo cuño, superadora de la racionalidad moderna.

Desde fines del siglo XX, acompañando también los incipientes procesos globalizadores, se presentaron nuevas interpretaciones de la filosofía de Hegel, entre las cuales se destacan, por su carácter autocrítico, las voces anglo norteamericanas. Esta tradición originalmente estuvo sometida al *dictum* de un Hegel totalitario y mistificante, sin mayor valor ni en su faz política ni en su lado especulativo. Sólo basta recordar las páginas que Karl Popper, el heredero dilecto del Círculo de Viena y la filosofía analítica, dedica a Hegel en su ya clásica obra *La sociedad abierta y sus enemigos* para tener una idea del rechazo y prejuicio contra la filosofía de Hegel, vista como una especie de ideología de la oscuridad de la razón y del Totalitarismo *avant la lettre*. Sólo para ejemplificar con una cita:

Puede apreciarse la significación histórica de Hegel en el hecho de que éste representa el «eslabón perdido», por así decirlo, entre Platón y la forma moderna del totalitarismo. La mayoría de los totalitarios modernos no tienen la menor conciencia de qué ideas se remontan hasta Platón. En su mayor parte, conocen su deuda con Hegel y todos ellos han sido educados en la densa atmósfera hegeliana (Popper, 1981: 248).

El círculo intelectual occidental, de este lado liberal del mundo, había decretado no sólo la imposibilidad de incluir a Hegel en el universo filosófico, sino que además daba por sobre entendido literalmente su carácter de prescindible. Al ritmo de una crítica feroz a la metafísica, las escuelas angloamericanas despreciaron el acceso mismo al texto pues,

siguiendo sus propias reglas, la mejor solución es la disolución, la consideración del problema metafísico como pseudoproblema o error de perspectiva filosófica.⁵⁷⁹

Desde la perspectiva de la historia de la filosofía esta invalidación duró realmente poco, pues desde los '80 podemos observar cómo los planteos de la metafísica de Hegel son *aggiornados* por estas comunidades filosóficas como teorías de categorías y su rasgo fundamentalista/ fundamentador es revisado como una posible ontología de categorías o un idealismo contemporáneo que tiene mucho aún para decirnos.

Autores como Robert Pippin (USA), Robert Stern (UK) y Stephen Houlgate (UK) dialogan entre sí mostrando no sólo un renovado conocimiento de la obra de Hegel sino también una lectura detenida de sus textos. Por otro lado, se presentan como filósofos conscientes de las tradiciones heredadas, con sus luces y sombras, reformulando para el siglo XXI nuevas y desafiantes perspectivas del mayor representante del Idealismo Alemán.

Tomaremos un par de ejes temáticos donde estos autores, principalmente los dos primeros por razones de extensión, muestran sus afinidades y diferencias de interpretación y finalizaremos con una valoración acerca de estos posicionamientos desde una perspectiva histórica moderna.

La filosofía: metafísica vs no metafísica

La definición hegemónica de la metafísica del siglo XVII supone un acceso no problemático al ser en cuanto ser. Según esta perspectiva conocemos las cosas tal como son. Sin embargo, con Kant la filosofía ya no significa tanto investigar la realidad, tarea metafísica, como investigar nuestro marco conceptual, tarea de la filosofía crítica. Kant instala el escepticismo sobre la realidad en sí y deja a la metafísica como una mera aspiración o tendencia natural de la razón humana a ir más allá del conocimiento científico. Los clásicos temas de la metafísica: dios, el alma y el mundo, son objetos del pensar, no del conocer. Tienen un carácter regulador del conocimiento, no constituyen el conocimiento. Tal es la herencia que nos ha legado la *Crítica de la Razón Pura*.

Frente a este panorama, Hegel es considerado como un retorno a la vieja metafísica, mediante los recursos kantianos categoriales. De allí la importancia de la *Ciencia de la Lógica* y su crítica a la deducción trascendental de las categorías. En términos generales, la metafísica tradicional estaría superada por la “nueva metafísica” que involucra el sujeto y no es ingenua respecto del objeto. Recordemos que ambos polos son puestos por Kant como meros referentes incognoscibles: por una parte el objeto en sí o *noúmeno*, por otra el sujeto cognoscente o *apercepción trascendental*.

En este sentido, en el cual Kant es considerado la piedra de toque de la filosofía moderna como superación de la metafísica, se plantea la cuestión acerca de cómo la filosofía de Hegel, surgida de la problemática kantiana, debe ser considerada en cuanto a su valor metafísico.

579-Una posición más actual de esta perspectiva filosófica la encontramos en Michael Dummett, cuando afirma: “A pesar de que nosotros [filósofos contemporáneos analíticos] ya no consideramos las cuestiones tradicionales de la filosofía como pseudo cuestiones que no tienen respuestas significativas que se puedan dar, no hemos vuelto a la creencia de que el razonamiento a priori puede permitirnos un conocimiento sustantivo de los rasgos fundamentales del mundo. La filosofía no nos puede llevar más allá de lo que nos permite para ordenar una visión clara de los conceptos por medio de lo que nosotros pensamos sobre el mundo, y al hacerlo, para alcanzar una comprensión más profunda del modo en que nos representamos el mundo en nuestro pensamiento. Es por esta razón y en este sentido que la filosofía es sobre el mundo.” Cf. Dummett, Michael, *The Logical Basis of Metaphysics* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1991).

Robert Pippin (1989) defiende una interpretación no metafísica de Hegel, y lo definepretación del mismo como un “idealista kantiano”. Según este autor, Hegel continúa el giro crítico de Kant. La mayor contribución de Kant en esta dirección es haber pasado de la metafísica que describe rasgos fundamentales del mundo a una investigación de los conceptos que usamos para pensar sobre el mundo, necesarios para tener una experiencia como autoconciencias. Es decir, ya no es necesario dedicarse a indagar qué sea el mundo, sino más bien cómo es que tenemos un conocimiento de él. La metafísica para Kant ha llevado a discusiones sin fin en la historia de la filosofía y una muestra de ello son las antinomias: argumentos a favor y en contra de alguna tesis ontológica (por ejemplo, el mundo tiene un comienzo en el tiempo) que no llegan a una síntesis o resolución. El conflicto planteado por las tesis metafísicas son un indicador que revela su incapacidad de explicar.

Por ello Pippin considera, siguiendo a Kant, que hay que superar estas contradicciones metafísicas, y que Hegel es quien consuma esta solución con una nueva propuesta: un idealismo de nuevo cuño, la filosofía especulativa. Sin embargo, este saber especulativo o absoluto en Hegel no debe ser desechado por místico, como lo hicieron los hegelianos de izquierda, ni asumido como una teología racional, como lo entendió la derecha. Entre una izquierda y una derecha de Hegel, Pippin afirma:

...tal dilema interpretativo podría ser resuelto si puede mostrarse que la posición especulativa de Hegel, básicamente su teoría de la Idea absoluta, su afirmación de que tal Idea es ‘lo que es en Verdad’, pudiera ser interpretada y defendida de un modo que no esté comprometida con una metafísica teológica filosóficamente problemática (Pippin, 1989:5).

Sería posible entonces, de acuerdo con Pippin, considerar una versión especulativa de Hegel pero no metafísica, al menos no metafísica tradicional o pre crítica, entendiendo a ésta última como un conocimiento *a priori* de la sustancia. La originalidad de Hegel sería un idealismo *sui generis* que, al tomar como central la noción de la *unidad trascendental de la apercepción* kantiana, como autoconciencia, la conduce finalmente a una noción de sujeto absoluto, yendo así más allá de Kant.

La Idea en Hegel se caracteriza por ser la realidad efectiva, *die Wirklichkeit*, no un más allá inalcanzable. Tal realidad se da, insiste Hegel, en el marco de una autoconciencia, un saberse a sí mismo del Espíritu libre. En sus palabras:

El punto más importante de la naturaleza del Espíritu no es la relación de lo que es en sí mismo con lo que es actualmente, sino la relación entre lo que es saberse a sí mismo con lo que es actualmente ya que el espíritu es esencialmente conciencia, este autoconocimiento es una determinación fundamental de su actualidad (Hegel, 1831: 16)

La filosofía especulativa se convierte en el núcleo de la propuesta hegeliana, por la autorreferencia infinita del pensamiento que es, al mismo tiempo, el despliegue de lo real en-sí-para-sí. Según Pippin, podemos ver en ello una posición no metafísica, al menos sin los compromisos ontológicos sustantivos de la metafísica tradicional, pero claramente idealista y totalmente nueva en relación a la filosofía trascendental kantiana. Las referencias del propio Hegel que se encuentran en su *Wissenschaft der Logik* van en este sentido cuando sostiene:

...una de las más profundas y verdaderas ideas que se encuentran en la *Crítica de la razón pura* es que la *unidad* que constituye la naturaleza de la *Idea* es reconocida como la unidad *sintética original* de la *apercepción*, como la unidad del *Yo pienso*, o de la autoconciencia (Hegel, 1831: 254)

Por otro lado, para Robert Stern (2009) Hegel se permite regresar a la metafísica tradicional -la que considera al ser en cuanto ser- sin volverse pre kantiano; así, en su Idealismo Absoluto admira la filosofía racionalista pero reconoce el impacto de la filosofía crítica. Esta interpretación realza la crítica hegeliana al empirismo para mostrar que la metafísica es inevitable, teniendo sin embargo en cuenta el giro kantiano. Sería una “metafísica de la experiencia”, una investigación sobre nuestro esquema conceptual, las categorías que luego dan forma a la realidad tal como la vemos. Esta interpretación metafísica de Hegel parecería ir en contra de la tradición filosófica anglófona, sin embargo, según Stern,

Sobre la cuestión general, de si mirar a Hegel como un metafísico es asociarlo con un programa de investigación desacreditado, se podría realmente argumentar que el caso es lo opuesto: de hecho, se podría decir, la metafísica está pasando por un período de renacimiento después de los oscuros días a los que el verificacionismo la ha consignado al olvido de la falta de sentido, así que ver a Hegel en términos metafísicos es, hoy en día, ponerlo en la vanguardia de la moda filosófica y el progreso (Stern, 2009: 2).

Desde esta perspectiva Hegel tiene una metafísica que toma las categorías, simplemente dadas en la analítica kantiana, para mostrar que presentan problemas en nuestra comprensión de nosotros mismos y el mundo, y así nos exige que repensemos el modo de resolver tales categorías. La metafísica se torna una tarea inevitable, en tanto tenemos supuestos en todo lo que creemos, en el modo que actuamos y vivimos nuestras vidas y, en definitiva, en nuestra relación con las cosas a nuestro alrededor. En palabras de Stern:

Si tomamos la metafísica como referida a nuestras opiniones fundamentales acerca de nosotros mismos y del mundo del que somos parte, sobre su estructura y naturaleza básica, no podemos dejar de suscribir a tal metafísica, así que la especulación sobre este tema es inevitable y cualquiera que piense que no tiene una posición metafísica o puede optar por tener una, se está engañando (Stern, 2009:4).

De este modo, según Stern, Hegel se distingue de la metafísica tradicional ya que no atiende directamente a la naturaleza fundamental del ser y sus necesarias estructuras, sino más bien investiga la naturaleza fundamental de nuestro pensamiento y la experiencia, usando ésto como una clave para cualquier interpretación sobre el ser. De esta manera supera cualquier posición escéptica acerca de la relación entre nuestro esquema conceptual y el mundo.

Con esta nueva *metaphysica generalis* Hegel propone una mirada inmanente de lo incondicionado. La metafísica vista kantianamente era un pensar acerca de objetos trascendentes al entendimiento. En Hegel tales objetos se convierten, por su proceso dialéctico entre conciencia y realidad, en un movimiento inmanente. En palabras de Stern:

Así, una vez que vemos la concepción de Hegel de “lo absoluto” como inmanente y no trascendente, se puede decir que su objetivo es hacernos ver el mundo a nuestro alrededor de modo diferente, en lugar de llevarnos de algún modo más allá, donde para hacer esto significará revisar nuestra concepción de lo que es la naturaleza fundamental de este mundo (Stern, 2009:6)

Esto es, si consideramos a la filosofía de Hegel como metafísica, no es por un retorno sin más a la filosofía pre crítica, sino por la asunción de aquéllos aspectos que la filosofía kantiana dejaba fuera del paréntesis de la conciencia científica: el *noúmeno* o ser en cuanto ser de las cosas, y el *yo trascendental* que acompañaba todo conocimiento sin constituirlo.

De este modo, la metafísica hegeliana es una realidad en-sí y para-sí, que es el ser como tal y la conciencia de sí misma. Este es el carácter absoluto del sistema hegeliano.

Sugestivamente, tanto Pippin como Stern consideran la noción de infinito verdadero como la variable común que expresa lo definitorio de la filosofía de Hegel: una autodeterminación que supera la vieja noción de infinito como indeterminación. La razón hegeliana está auto contenida como ontología. Por ello la lógica es, en definitiva, metafísica.

Por ello, considerarla contemporáneamente como una “teoría de categorías” es otra vía de la filosofía angloamericana.

La teoría de categorías como superación de la filosofía trascendental de Kant.

Kant fue el gran promotor de la rebaja de la “orgullosa metafísica”, que hablaba de entidades trascendentes sobre los rasgos fundamentales de la realidad *-ens qua ens-* a una “analítica de los conceptos”. El giro kantiano implicaba dejar de explicar la realidad para pasar a comprender cómo conocemos tal realidad. Esto es lo trascendental como posibilidad de conocimiento.

Frente a esta filosofía trascendental, Hegel cuestiona este rol de crítica del instrumento del conocer, pues para poder hacer tal análisis de la capacidad de conocer, es preciso conocer, usar dicha capacidad. Esta sencilla afirmación está impregnada de supuestos metafísicos que la filosofía trascendental de Kant se había ocupado de desarmar. La cuestión de facto, según Kant, del conocimiento efectivo de la realidad, cuyo ejemplo se encontraba en la ciencia física, requería de por sí una justificación epistémica. Era pues necesaria plantear la cuestión *de iure*, exponer la necesidad de juicios sintéticos a priori como constitutivos de este conocimiento y junto a ello delimitar las reales condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia. Hegel, como hemos visto, se posiciona a favor de un conocimiento de lo real, punto de partida del cual emerge, mediante la lógica de las contradicciones, el objeto de conocimiento como un movimiento del propio sujeto. Ésta es la lógica que va más allá de la analítica kantiana y reformula la dialéctica como el ámbito propio de la razón. Dicha razón será en el sistema hegeliano la intersubjetividad que se reconoce como absoluta y, por ende, se re instala la metafísica como ámbito fundacional del conocimiento. Sin embargo, existen lecturas de este giro hegeliano que intentan dejar de lado una mirada netamente metafísica, considerando el camino que recorre Hegel desde la deducción trascendental de las categorías de Kant hasta el Saber Absoluto de todo lo que es.

Esta vía categorial de interpretación la toma Stephen Houlgate (2006) quien sostiene que la filosofía de Hegel, como teoría de las categorías, es una investigación que tiene como objeto las categorías que usamos para referirnos a nosotros mismos y al mundo, pero dando lugar a una visión del mundo tal como se nos presenta. Deja de ser una filosofía trascendental para ser ontología. Hegel avanza sobre Kant cuestionando la radicalidad de este giro categorial y mostrando en su filosofía como tales categorías tienen un carácter ontológico, no meramente gnoseológico.

La demostración de esta tesis se presenta en la lectura del inicio de la *Wissenschaft der Logik*, donde cada una de las tesis desarrolladas: el ser, la nada, el devenir, por ejemplo, se presentan a la mente como necesitadas de un desarrollo ulterior para su cabal comprensión. Este movimiento conceptual es a la vez un modo de conocer y un modo de ser. Y los pasos en la Lógica se van dando con una rigurosidad que cualquier mente humana puede acompañar. Houlgate defiende a Hegel de la acusación de oscuridad y misterio propia de la tradición analítica:

“La concepción hegeliana de las categorías, de alguna manera se acerca a nuestra concepción ordinaria de las cosas y a veces se aparta. Es importante recordar, de todos modos, que Hegel comprende cada categoría del modo que lo hace no porque busque deliberadamente lanzar a la confusión a los lectores que piensan más convencionalmente, sino porque él cree que está conducido en esta comprensión por la verdadera naturaleza del ser y del pensamiento mismo (Houlgate, 2006:437).

Al mismo tiempo reconoce, al igual que los autores antes citados, que la noción de infinito verdadero original de Hegel es, otra vez, la muestra de esta nueva concepción lógico ontológica o “teoría de las categorías con compromiso ontológico”:

Hegel argumenta que algo está intrínsecamente relacionado a otras cosas y que el infinito es inmanente en la finitud totalmente simple porque cree que está obligado a hacerlo por la categoría del puro ser de la cual, desde su punto de vista, debe partir una filosofía completamente auto crítica (Houlgate, 2006:437)

Con ello Houlgate se posiciona a la filosofía hegeliana como lo opuesto al prejuicio con el que se iniciaba esta ponencia: la acusación de totalitarismo política y sinsentido lógico. La metafísica de Hegel se re descubre como auto crítica de las categorías que usamos en nuestra comprensión del mundo que es, a su modo, una auto comprensión de lo absoluto infinito. Kant, con ello ha sido filosóficamente superado. Y la metafísica ha renacido fortalecida de entre las cenizas de la *Crítica de la razón pura*.

Un autor que reseña tal situación de manera concisa y contundente es Hilary Putnam al decir:

En todo filósofo hay una parte que grita: “esta empresa -de la metafísica- es vana, frívola, loca; debemos decir ¡alto!, y una parte que grita “esta empresa es simplemente reflexión en el nivel más general y abstracto; para poner un alto a lo que podría ser un crimen contra la razón (Putnam, 1988:457)

Conclusiones

Frente al debate en torno al carácter metafísico de la filosofía de Hegel y su aporte a las investigaciones categoriales contemporáneas, es preciso destacar la importancia de revisar las connotaciones ontológicas de todo conocimiento. Conocer es tomar posición frente a lo que se conoce y a cómo se conoce. La polémica y contundente posición del círculo de Viena es un ícono de la incompreensión de este fenómeno filosófico. La disolución de un problema bautizándolo pseudo problema no evita el amplio rango de disquisiciones que estos filósofos angloamericanos abordan.

Por otro lado, la revitalización de una perspectiva “metafísica” haciendo hincapié en la noción de autoconciencia, tópico caro a todo el idealismo alemán, es un recurso interesante de esta recepción angloamericana de la filosofía de Hegel. Ningún conocimiento es aséptico y absolutamente objetivo. Todo conocimiento está atravesado de subjetividad. Y poder reconocer este rasgo intrínseco del conocimiento filosófico y científico parece ser una de las herencias del hegelianismo. La autoconciencia no es ya un mero proceder psíquico del cual la epistemología podría prescindir. Se convierte, desde estas nuevas lecturas, en un nuevo orden del saber, el conocimiento del conocimiento mismo no se pierde en un proceso infinito de meta lenguajes, sino que se desenvuelve en una lógica de autorreferencia controlada, que permite al mismo tiempo el acceso a lo efectivamente real y al propio proceso del conocer.

Sin embargo, a medida que uno desentraña los textos de estos intérpretes de Hegel, se extraña en su lectura, que por cierto es altamente detallista y apegada a los textos de Hegel, una valoración acerca del contexto histórico científico. Justamente en su esfuerzo por explicar la complejidad de la tarea filosófica, Hegel insistió en el carácter científico de la filosofía. Sus investigaciones en temas científicos de la época siguen siendo consideradas material de archivo, de una historia de la ciencia, o de una arqueología de las verdades epistémicas. Sin embargo, desde este mismo contexto de debate angloamericano sobre el valor categorial de la filosofía hegeliana, pueden releerse muchas páginas de la *Ciencia de la Lógica* o de la *Enciclopedia* referidas a la física, a la matemática, a las ciencias sociales. En este sentido, Hegel sigue siendo un filósofo olvidado, y su idealismo de nuevo cuño, una tarea pendiente.

BIBLIOGRAFÍA

- Bruaire, C. (1964). *Logique et religion chrétienne dans la philosophie de Hegel*. Paris: Du Seuil.
- Harris, H.S. (2011). *Hegel's Development. Night Thoughts (Jena 1801-1806)*. Oxford: Oxford U. Press.
- Hegel, G. W. F.(1968). *Gesammelte Werke*. Hamburg: F. Meiner Verlag.
- Houlgate, S. (2006) *The opening of Hegel's Logic*. Indiana: Purdue University Press.
- Hoffmann, T. (2012). *Hegel. Eine Propedeutik*. Berlin: Marixverlag.
- Luckács, G.(1976). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona: Grijalbo.
- Marcuse, H. (1941). *Razón y revolución*. Barcelona: Altaya.
- Putnam, H. (1988). "After Metaphysics, What?". En D. Henrich and R. Horstmann (eds.). *Metaphysik nach Kant?* (Stuttgart: Klett-Cotta).
- Pippin, R. (1989). *Hegel's Idealism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stern, R., (2009) *Hegelian Metaphysics*, Oxford: Oxford University Press.

Biotecnología, Ética y Derecho en la manipulación genética de organismos no humanos

Daniel Werenitzky

Facultad de Agronomía y Agroindustrias - Universidad Nacional de Santiago del Estero

Introducción:

El trabajo se enfoca en el análisis de los problemas que plantea el avance de la biotecnología y su utilización globalizada en organismos no humanos. Expertos (CEPAL, 2004) dividen la historia de biotecnología en tres generaciones: La tradicional, de la fabricación de queso, cerveza y pan. Una segunda con Pasteur y el empleo de microorganismos, y el cultivo de tejidos y plantas. La tercera generación está referida al ADN recombinante y a los anticuerpos monoclonales y genómicos. Al disponer de estas técnicas, el hombre puede intervenir de manera precisa en el patrimonio genético de los seres vivos. El debate contemporáneo versa, sin dudas, sobre esta última generación de la biotecnología. La Humanidad ha usado la biotecnología desde sus albores, pero la manipulación genética de organismos vivos le confiere por primera vez, el poder de literalmente “construir organismos” *ad hoc*, con las implicaciones éticas y jurídicas que se plantean ante esta realidad.

Desarrollo:

Se define aquí a la biotecnología como la tecnología, que basada en la biología (molecular principalmente), es utilizada en agricultura, farmacia, ciencia de los alimentos, medio ambiente y medicina. Se desarrolla con un enfoque multidisciplinario que involucra disciplinas y ciencias como biología, bioquímica, genética, virología, agronomía, ingeniería, física, química, medicina y veterinaria entre muchas otras. Tiene gran repercusión en farmacia, medicina, microbiología, ciencia de los alimentos, minería y agricultura entre otros.

El Convenio sobre Diversidad Biológica celebrado en Río de Janeiro en 1992, define biotecnología como “toda aplicación tecnológica que utilice sistemas biológicos y organismos vivos o sus derivados para la creación o modificación de productos o procesos para usos específicos”.

Según Schram (2010), los conceptos del dilema ético en torno a la biotecnología han sido motivo de análisis por diferentes autores que abogan por una concepción “global” de

la bioética como Potter (1988); por ejemplo Cambell (1999), Sakamoto (1999), y Tangwa (1999), postulan la ampliación del alcance tradicional de la reflexión ética con el fin de incluir no solo los viejos problemas de la ética médica, y los nuevos dilemas y conflictos de la bioética médica, sino los problemas y dilemas morales relacionados con la intervención humana en la biosfera, incluyendo así, las cuestiones relativas a las intervenciones morales en el mundo animal, el medio ambiente y las relaciones interculturales y el comercio (101).

Nunca antes el hombre había tenido tanto poder. Cualquier logro de la Humanidad se empequeñece ante la posibilidad actual de modificar la misma base genética de los seres vivos. En su última gran conquista, el hombre ha posado sus ojos, siempre inquietos y ávidos, sobre su propia esencia, sobre el hecho, hasta hace poco insondable, de la justificación de la vida.

La revolución biotecnológica impone, así, una nueva forma de ver las cosas, lo que nos rodea. La nueva “biocultura” implica un paradigmático cambio de nuestro modelo y sistema de vida. El hombre ya no sólo puede incidir, modificar intuitivamente, la vida de los demás seres vivos (incluso la propia), sino que puede alterarla a conciencia. Prácticamente nos hemos hecho dueños de la vida. El potencial de las actuales técnicas de Ingeniería Genética es ilimitado, no tanto por sus logros materiales, que cada vez más impregnan la prensa de todos los países, como por su base técnica, por su capacidad de manipular el desarrollo biológico de los seres vivos.” (Mellado Ruiz, 2002:37)

La complejidad de las relaciones entre las disciplinas que intervienen y de los problemas de regulación que plantean, legitima la existencia de nuevas ramas del derecho, denominadas de “Tercera Generación”, tales como el Derecho Genómico, entendido como un grupo de normas que garanticen el medio ambiente y la sociedad en las que se desarrollan las prácticas de la biotecnología. A tal efecto la Dra. Rosaura Salvatierra (2011) dice:

... En su definición estricta, estaríamos frente a la rama inter y transdisciplinar del Derecho que estudia y regula las actividades tecnocientíficas o incidentales del hombre que intervengan en la composición genética, de manera directa o indirecta, de cualquier ser vivo, a corto, mediano o largo plazo, bajo condiciones de transmisibilidad o no a las generaciones futuras. Más allá de que no impliquen una intervención o modificación directa en el material genético, también se consideran incluidas en esta rama del Derecho la posibilidad de investigación criminalística o la facultad probatoria jurídica del ADN.

Los procesos a que se hace referencia cuando se habla de manipulación genética implican la utilización de:

Técnicas *in vitro* de ácido nucleico, incluidos el ácido desoxirribonucleico (ADN) recombinante y la inyección directa de ácido nucleico en células u orgánulos o,

La fusión de células más allá de la familia taxonómica, que superan las barreras fisiológicas naturales de la reproducción o de la recombinación y que no son técnicas utilizadas en la reproducción y selección tradicional.

Desde hace miles de años el hombre aplica métodos de mejoramiento genético, mediante sucesivos cruzamientos, por selección de los mejores ejemplares, y por perfeccionamiento de los ejemplares más exitosos. El proceso de obtener y seleccionar para su utilización las especies y variedades que mejor respondan a sus necesidades no tiene objeciones válidas. La selección natural de las especies que no se adaptan a los cambios del medio, es también un proceso de mejoramiento genético. El dilema ético se plantea cuando el mecanismo de

selección de especies “óptimas” puede poner en riesgo el mantenimiento de la variabilidad genética natural existente, puede resultar dañino para la salud de otros seres, o colocar en estado de indefensión o dependencia a parte de los supuestos beneficiados.

Hoy las tecnologías permiten la fabricación de nuevas especies animales o vegetales en un breve lapso de tiempo nunca alcanzado por los métodos tradicionales. El proceso es en apariencia simple, las cadenas de ADN que se desean introducir en otras células se “cortan” utilizando enzimas llamadas de “restricción” (tijeras enzimáticas) y para pegar esos fragmento a la cadena que se desea “construir”, se emplean las “ligasas”.

La posibilidad de de introducir información genética en forma de fragmentos de ADN-T de un organismo en otro se realiza actualmente, por tres métodos diferentes:

- Mediante plásmidos, como el *Agrobacterium tumefaciens*,
- Mediante ADN de protoplastos o células a las que se “desnuda” por medios químicos,
- Mediante micro proyectiles formados por partículas de oro y tungsteno, recubiertas del ADN del gen deseado.

Los usos de esta biotecnología son múltiples, y entre las aplicaciones actuales de la tecnología de introducción de genes en el ADN de especies vivas se encuentran:

En vegetales:

- Para hacerlos resistentes a hongos, a bacterias, a insectos (ej. Soja Bt⁵⁸⁰), a virus, a herbicidas
- Para alargar el período de conservación y almacenamiento de frutas y verduras,
- Para lograr especies que ahorren agua y posean resistencia a la sequía o al frío
- Para lograr especies que produzcan frutos con una concentración elevada de determinados nutrientes (arroz dorado)

En animales:

- Para que produzcan sustancias médicamente útiles para el ser humano p.e. Insulina, la hormona de crecimiento, etc. (la vaca Pampa).
- En animales con tejidos similares a humanos (cerdo principalmente) para investigar en ellos como si fuesen seres humanos
- Para crear nuevas especies y/o variedades sensibles a afecciones específicas con fines de facilitar su estudio (el caso del “oncoratón”).

En Bacterias

- Para dirigirlas contra ciertos tumores humanos, coágulos sanguíneos, etc.

Dichos procesos tienen importancia en diferentes actividades del hombre que van de la medicina, con aplicaciones terapéuticas y vacunas, a la producción de bienes y servicios por la industria, y de alimentos por la agricultura y ganadería.

580- El 90% de la soja producida en Argentina era transgénica, hacia el año 2001. Estados Unidos, por su parte, sólo tenía, entonces, entre un 50-60% soja transgénica plantada, del total de la soja producida. Estas cifras están en permanente evolución y cambio, sólo las citamos como ejemplo del extendido uso que se está haciendo de la biotecnología en la agricultura mundial.

También se puede fusionar especies o hacer “quimeras”. Al unir por medios biotecnológicos a dos especies se logra una nueva especie transgénica que altera radicalmente la naturaleza. Esas especies artificialmente fabricadas podrían ser objeto de un formidable consumo para satisfacer ciertas “necesidades” de personas, grupos o sociedades.

Los efectos benéficos de las aplicaciones de la biotecnología son muchos, y como todo nuevo proceso de cambio y transformación tiene objeciones importantes, principalmente las relativas a su seguridad, que deben ser consideradas.

Según Schram (2010 op. cit.), una nueva disciplina denominada Bioseguridad, tiene estrecha relación con la ética de los procesos de manipulación genética y su control. Ambas son:

...un medio para estudiar, evaluar, prescribir o proscribir y controlar las prácticas, los productos y dispositivos que resultan de competencia bio-tecno-científica, entendida como el conocimiento de los sistemas vivos y como la capacidad para utilizar dicho conocimiento para transformar estos sistemas, debido a su peligro real - o potencial – de que puedan afectar significativamente la calidad, el presente y el futuro, la vida y el bienestar de los individuos y las poblaciones humanas, así como la calidad de su medio ambiente.

Según Riechmann (1999, 2004), podemos clasificar a los riesgos de los OGM (Organismos Genéticamente Modificados) en cuatro categorías que deben ser analizadas: 1. Riesgos sanitarios (potencial alergénico de los nuevos alimentos recombinantes, o difusión de nuevas infecciones a través de xenotransplantes). 2. Riesgos ecológicos (reducción de la biodiversidad silvestre, o contaminación de suelos o acuíferos por bacterias manipuladas genéticamente para que expresen sustancias químicas). 3. Riesgos sociopolíticos (reducción de la biodiversidad agropecuaria, o incremento de las desigualdades Norte-Sur a consecuencia de una “tercera revolución verde” basada en la ingeniería genética). 4. Riesgos para la naturaleza humana (difusión de ideologías y prácticas eugenésicas, o creación de nuevas “razas” de seres humanos para realizar cometidos específicos).

Las organizaciones oficiales tanto nacionales como internacionales, predicán que dichos riesgos están controlados por la normativa vigente, que es aplicada por los organismos de control de cada país o internacionales cuando corresponde.

Sin embargo, la experiencia muestra que no siempre las regulaciones establecidas y los organismos de aplicación específica funcionan correctamente, podemos citar el caso de la hormona recombinante de crecimiento bovino en donde la empresa transnacional Monsanto obtuvo de la FDA (Food and Drug Administration) en 1993 el permiso para comercializar la hormona de crecimiento bovino obtenida por manipulación genética (rBGH o rBST, siglas en inglés del producto también conocido como “somatotropina bovina recombinante”. La FDA la declaró “segura para el consumo humano” y en 1998 un informe oficial del gobierno canadiense reveló el ilícito político y científico que permitió la autorización de la FDA. La empresa Monsanto y la FDA habían ocultado datos esenciales:

...por ejemplo, dijeron que un experimento en el que se suministró la hormona a ratas durante noventa días había mostrado que ésta “no era activa por vía oral en ratas”. Por el contrario, según ha revelado el informe canadiense, entre el 20 y el 30 por ciento de las ratas desarrollaron anticuerpos a la hormona, probando así que ésta había penetrado en su sangre y alertado al sistema inmunológico; además aparecieron quistes en el tiroides e infiltraciones en la próstata de algunos machos. Por otro lado,

no se realizaron los necesarios estudios toxicológicos para excluir posibles efectos de esterilidad, malformaciones congénitas, cáncer, problemas inmunológicos... (Riechmann, 2004, 102)

Aunque se sabe que la leche de las vacas tratadas con la hormona recombinante de crecimiento bovino contiene niveles elevados de un factor de crecimiento llamado ICF-i (siglas en inglés de Insulin-Like Growth Factor-i, factor de crecimiento-i semejante a insulina), que es idéntico en las vacas y en los seres humanos - en los cuales incrementa el riesgo de contraer cáncer de próstata, mama, colon y otros - no se ha estudiado tampoco este evidente riesgo para la salud humana. (Riechmann y Folch, 1999, 71)

Otro caso importante es el de Francia, con los maíces transgénicos también de Monsanto

Hemos demostrado por primera vez que los transgénicos no son lo suficientemente sanos ni adecuados para su comercialización”, esto es lo que dijo el viernes a la AFP Gilles-Eric Seralini, de la Universidad de Caen, uno de los autores de un artículo publicado en la Revista Internacional de Ciencias Biológicas, sobre las tres líneas de maíz transgénico de Monsanto de semillas estadounidense, cuyo MON810, está sujeta a una moratoria en Francia. Los investigadores fueron capaces de valorar todas las pruebas contra-confidencial Monsanto obtenidos tras la decisión de la corte, y creen que su resultado es una “muy preocupante” convocatoria de nuevos estudios de mayor duración. El Consejo de Estado dictaminó que la ubicación de los ensayos se deben hacerse públicos, “sin demora y sin condiciones a cualquier persona que lo solicite.”⁵⁸¹

Es decir, la liberación de un OGM o de los productos obtenidos del mismo, no tienen regulaciones tan estrictas como podría esperarse. Los métodos empleados para verificar la inocuidad y estabilidad de los OGM y de sus derivados o de los productos obtenidos por MG (Modificación Genética) son también bastante laxos o los organismos de control no tienen el presupuesto suficiente para desempeñarse correctamente. Las inversiones privadas en desarrollo son muy superiores a las inversiones estatales para control.

El tema de las patentes (Propiedad Intelectual) de los OGM y de las implicancias económicas de la concentración de las mismas en unas pocas Compañías Transnacionales (CT), precarizan las posibilidades de subsistencia de los pequeños agricultores, pues no tienen poder de negociación frente a los proveedores de insumos agrícolas ni a la gran distribución de alimentos, pues estas tecnologías no están a su alcance o deberán pagar regalías por su uso y obtienen así una parte cada vez más pequeña de las ganancias de la producción.

En 1994 y dentro de los acuerdos finales de la Ronda Uruguay que dio lugar a la Organización Mundial de Comercio (OMC) se firmaron también, además de los Acuerdos Agrarios, los TRIPS (Aspectos de los Derechos de Propiedad Intelectual Relacionados con el Comercio). Estos acuerdos impulsados por una coalición de multinacionales autodenominadas Comité de Propiedad Intelectual, consiguieron simplemente dar cobertura legal a la biopiratería, además de permitir a esta coalición perseguir a cualquier país que ignore los estatutos de la OMC, procesarlo y someterlo a severas sanciones (Novás, 2005, 41).

Las normativas vigentes sobre los OGM no tienen una definición sobre el tratamiento de los mismos y se enmarca en un triángulo institucional cuyos vértices son la Organización Mundial de Comercio, el CODEX ALIMENTARIUS de la FAO/OMS y el Protocolo de

⁵⁸¹- LE FIGARO Publié le 11/12/2009 (Edición digital). El trabajo completo se publicó en el año 2012. En el año 2014 los autores se retractaron.

Cartagena sobre Seguridad de la Biotecnología, entre otros acuerdos multilaterales de naturaleza ambiental con implicancias comerciales.

Según Rubio (2004,68), la realidad de los cultivos transgénicos nos muestra que cinco empresas dominaron la totalidad del mercado de semillas transgénicas plantadas comercialmente en el mundo hasta 2002 (Monsanto, Syngenta (Novartis + AstraZeneca), DuPont, Bayer (incluida Aventis) y Dow. (BASF se incorporó posteriormente), formando a la vez, parte del grupo de los seis mayores productoras de agroquímicos, controlando más del 70% del valor del mercado mundial. La casi totalidad de las semillas transgénicas pertenecen a cuatro cultivos de exportación (soja, algodón, canola y maíz) y tres países, EEUU, Canadá y Argentina tienen el 96% de la superficie sembrada con cultivos transgénicos.

Las características de las modificaciones genéticas del 77% del área plantada, consisten en la tolerancia al herbicida patentado por la compañía que vende las semillas. Del resto, un 15% posee el gen Bt de resistencia a los insectos y el resto ambas características. De este modo, lo que mejor describe los cultivos transgénicos desde su introducción comercial en 1996 es la agricultura industrial, la concentración corporativa y la uniformación.

Podemos decir que más que “libertad de elección”, se trata de un monopolio del mercado de semillas transgénicas, introducido en mercados prácticamente “cautivos”, donde la agricultura industrial ha establecido relaciones de fuerte dependencia de los agricultores con las compañías semilleras y de agroquímicos, por medio de sistemas de contratos y otras formas de dependencia estructural, tales como condicionamientos de compra, créditos o préstamos. Se trata de una nueva forma de “colonialismo biotecnológico”.

Conclusiones:

La biotecnología moderna, con la capacidad de crear nuevas formas de vida o modificar las existentes, ha creado retos éticos que deberán ser resueltos a futuro. La extensión del alcance de la bioética al tratamiento de dilemas planteados por la manipulación genética de los organismos vivos no humanos, de los productos derivados de ellos y de los riesgos de su liberación al medio ambiente, requiere de la contraparte normativa que los regule.

Los conflictos suscitados por las aplicaciones y usos de los OGM o de sus productos, deben ser objeto de regulaciones específicas, dado que no es posible resolverlos en su totalidad aplicando la normativa actual. El Derecho se enfrenta hoy, en definitiva, a un nuevo reto. Quizás uno de los más importantes: la regulación de la manipulación de la vida. Las indudables repercusiones económicas y comerciales de la creación y comercialización de plantas y alimentos transgénicos se entremezclan aquí con un implícito sustrato ético que exige cuestionar en todo momento las opciones a tomar.

A modo de corolario, me permito transcribir el siguiente texto de Bergel, citado por Alvares (2000, 19)

Para identificar las prácticas contrarias a la dignidad del ser humano tenemos un camino que comienza por la educación y concluye con el debate abierto. La ausencia de una cultura científica da lugar a imprecisiones, malentendidos y perjuicios. Antes de decidir lo que es normal o anormal, correcto o falso a las aplicaciones de las técnicas genéticas será necesario comprender mejor los mecanismos de las acciones propuestas y la significación de sus resultados.

Sería necesario que la sociedad transmitiera mejor información, incluso una cultura biológica. Sin información y sin educación previa en los diversos estamentos

de la población, no tiene sentido el debate que a más de limitado, no ofrecerá auténticas opciones. El debate público debe ser abierto en tanto estas cuestiones fundamentales no son asunto de especialistas sino que conciernen a la ciudadanía en su conjunto. El simple recurso de dictar normas reglamentarias o sancionatorias por parte de los poderes legalmente establecidos solo les otorgará una legitimidad formal. En materia de bioética, el debate abierto condiciona la legitimidad sustancial de las soluciones dadas. Este debate no puede ser obviado ni sustituido por procedimiento alguno.

El establecimiento de límites crea en esta materia problemas difíciles de resolver, ya que tal como lo destaca Frota-Pessoa, toda vez que en la historia fue prohibida la investigación científica por dogmatismo, preconcepciones, interés político o ignorancia el resultado fue la manipulación indebida y el atraso.

Por ello es fundamental que en este tema a fin de no caer en excesos lamentables se observen criterios de prudencia, progresividad y provisionalidad. El control social a través del pluralismo participativo -destaca Garrafa- deberá prevenir el difícil problema de un progreso bio-tecnológico que reduzca al ciudadano a súbdito en lugar de emanciparlo. La ética es uno de los mejores antídotos contra cualquier forma de autoritarismo y de tentativas espurias de manipulación.

BIBLIOGRAFÍA:

United Nations (2004). *Los transgénicos en América Latina y el Caribe: un debate abierto*. Libros CEPAL 78. Santiago de Chile: CEPAL.

Schramm, F. R. (2010). Bioética, biossegurança e a questão da interface no controle das práticas da biotecnociencia: uma introdução. *Revista Redbioética / UNESCO*, Año 1, 1(2), 99-110 - ISSN 2077-9445 Pág. 101. http://www.unesco.org.uy/ci/fileadmin/shs/redbioetica/revista_2/revista2_01.pdf

Riechmann, J. (2004). *Transgénicos: el haz y el envés una perspectiva crítica*. Madrid: Los Libros de la Catarata. ISBN 8483192012.

Julio Muñoz Rubio (2004). *Alimentos transgénicos / Transgenic Food: Ciencia, ambiente y mercado: Un debate abierto*. Edit. Siglo XXI - 298 páginas

Novás, A. (2005). *El hambre en el mundo y los alimentos transgénicos*. Madrid: Los Libros de la Catarata. ISBN: 8483192179

Mellado Ruiz, L. (2002). *Derecho de la biotecnología vegetal: la regulación de las plantas transgénicas* (1. ed). Madrid: Ministerio de Medio Ambiente : Instituto Nacional de Administración Pública. Pág. 37 - ISBN 8483202107

Rosaura Salvatierra (2011). El entendimiento de una nueva rama jurídica: el Derecho Genómico. s. f. Publicado por SIDEGEB en <http://derechogenomicoybioetica.blogspot.com.ar/search?updated-min=2011-01-01T00:00:00-06:00&updated-max=2012-01-01T00:00:00-06:00&max-results=7>

Riechmann, J., & Folch, R. (1999). *Cultivos y alimentos transgénicos: una guía crítica*. [Madrid]: Los Libros de la Catarata. ISBN 8483190788

Séralini, G.-E., Clair, E., Mesnage, R., Gress, S., Defarge, N., Malatesta, M., ... de Vendômois, J. S. (2012). Long term toxicity of a Roundup herbicide and a Roundup-tolerant genetically modified maize. *Food and Chemical Toxicology*, 50(11), 4221–4231

Séralini, G.-E., Clair, E., Mesnage, R., Gress, S., Defarge, N., Malatesta, M., ... de Vendômois, J. S. (2012). **RETRACTED:** Long term toxicity of a Roundup herbicide and a Roundup-tolerant genetically modified maize. *Food and Chemical Toxicology*, 50(11), 4221–4231. <http://doi.org/10.1016/j.fct.2012.08.005>

Otra Bibliografía Referente al Tema:

Alvarez, N., Améndola, C., & Amorín, C. (2000). *Tecnología genética: investigación, ética, legislación*. Montevideo: Ed. Trilce.

Universidad de Almería (2004), *Aspectos legales de la agricultura transgénica*. Almería: Universidad de Almería, Servicio de Publicaciones.

Benítez Burraco, A. (2005). *Avances recientes en biotecnología vegetal e ingeniería genética de plantas*. Barcelona: Editorial Reverté.

Bifani, P. (1999). *Medio ambiente y desarrollo sostenible*. Madrid: IEPALA.

Blanco, C. A. (2008). *Cultivos transgénicos para la agricultura latinoamericana*. México: Fondo de Cultura Económica: SEP: CONACyT.

- Borillo, D. (1996). *Genes en el estrado: límites jurídicos e implicaciones sociales del desarrollo de la genética humana*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Boyens, I. (2001). *Cosecha mortífera: de los transgénicos a las vacas locas*. Barcelona: Flor del Viento Ediciones.
- Buchanan, A. E. (2002). *Genética y justicia*. Madrid: Cambridge University Press.
- Butll. (s. f.). Recuperado a partir de <http://www.xtec.cat/~jcarrasc/transgenicas.htm>
- Carretero García, A. (2011). *Agricultura transgénica y calidad alimentaria: análisis de derecho comparado*. Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Casado González, M., González-Duarte, (1999) R., & Jornadas «Genética y Bioética: los Retos de la Genética en el Siglo XXI». *Los retos de la genética en el siglo XXI: genética y bioética*. Edicions Universitat de Barcelona.
- Cubero Salmerón, J. I. (2003). *Introducción a la mejora genética vegetal*. Madrid: Ediciones Mundi-Prensa.
- ECO Portal. Net. (s. f.-b). Riesgos potenciales de los organismos modificados genéticamente en la agricultura y la alimentación. El estado de la cuestión.
- Ed. Dykinson (2005). *Estudios jurídico-penales sobre genética y biomédica: libro-homenaje al Prof. Dr. D. Ferrando Mantovani, professore ordinario di diritto penale della Università di Firenze (Italia)*. Madrid: Dykinson.
- Frutos Illán, R. de. (2000). *Genética y genómica : lección magistral leída en el solemne acto de apertura del curso 2000-2001*. [Valencia]: Universitat de València.
- Hottois, G. (1991). *El paradigma bioético: una ética para la tecnociencia* (1. ed. en Editorial Anthropos.). Barcelona : [Leioa]: Anthropos ; Servicio Editorial, Universidad del País Vasco.
- Jaquenod de Zsögön, S. (2004). *Derecho ambiental*. Madrid: Dykinson.
- United Nations (2002). *Los transgénicos en la agricultura argentina: una historia con final abierto*. (2002). Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Ortuño Sánchez, M. F. (2005). *La cara oculta de alimentos y cosméticos*. Orihuela. (Alicante): Aiyana.
- Pengue, W. A. (2000). *Cultivos transgénicos: hacia dónde vamos?: algunos efectos sobre el ambiente, la sociedad y la economía de la nueva «recombinación» tecnológica*. Buenos Aires] : [S.l.: Lugar Editorial ; Unesco.
- Cubero, J.I. (2003). *Plantas transgénicas: de la ciencia al derecho*. Granada: Editorial Comares.
- Poratti Gustavo Gabriel. (s. f.-e). *Los Proximos 500 años*.
- Regnault-Roger, C., Philogene, B. J. R., & Vincent, C. (2004). *Biopesticidas de origen vegetal*. Madrid [etc.]: Mundi-Prensa.
- Riechmann, J. (2004). *Transgénicos: el haz y el envés una perspectiva crítica*. Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Riechmann, J., & Folch, R. (1999). *Cultivos y alimentos transgénicos: una guía crítica*. [Madrid]: Los Libros de la Catarata.

United Nations. (2004). *Los transgénicos en América Latina y el Caribe: un debate abierto*. Santiago de Chile: CEPAL.

Vicente, M. (1994). *Avances en ingeniería genética*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Idealismo, Pragmatismo y Trascendentalismo. Una comparación entre Wittgenstein y Heidegger

María Sol Yuan

UNL, CONICET

El tema del presente trabajo es el posible posicionamiento del pensamiento del primer Heidegger y del segundo Wittgenstein dentro de un mapa configurado por tres ejes: idealismo, trascendentalismo y pragmatismo. El objetivo será mostrar, en primer lugar, cómo las interpretaciones idealistas trascendentales desarrolladas en torno a los períodos de pensamiento señalados de ambos autores están equivocadas. En segundo lugar, y de un modo complementario con lo recién dicho, se defenderá que *Ser y Tiempo* intenta llevar adelante un proyecto trascendental mientras que las *Investigaciones Filosóficas* y *Sobre la Certeza* no plantean este método filosófico ni ensayan esta clase de argumentos. En tercer lugar, y por último, se sostendrá que el rechazo de las posiciones de ambos filósofos de ser catalogados en estos términos idealistas mantiene ciertos rasgos comunes que se derivan del recurso a un trasfondo práctico como explicación de los variados modos de relacionarnos con lo que nos rodea y que constituye el anclaje en la praxis del pensamiento de ambos filósofos.

Sobre el idealismo trascendental de Wittgenstein y Heidegger

Las interpretaciones idealistas trascendentales del “primer” Heidegger y del “segundo” Wittgenstein encuentran su principal representante en William Blattner a través de su libro *Heidegger’s Temporal Idealism* (1999)⁵⁸² y, en relación al pensamiento tardío de Wittgenstein, en el artículo “Wittgenstein and Idealism” (1974) de Bernard Williams.⁵⁸³

En primer lugar, Blattner sostiene la tesis de un punto de vista ‘empírico’ y uno ‘trascendental’ en *Ser y Tiempo*,⁵⁸⁴ pero suma a esta tesis el argumento que lee en Kant

582- Blattner, W. D.: *Heidegger’s Temporal Idealism*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 1999.

583- Williams, B.: “Wittgenstein and Idealism” (1973), *Moral luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 144-163. La presentación deja de lado las lecturas idealistas lingüísticas no trascendentales, llamadas sostenidas en relación a estos autores. Se puede consultar, al respecto: Lafont, C.: *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger*, Madrid, ed. Alianza, 1997; Anscombe, G.E.M.: “The Question of Linguistic Idealism”, *From Parmenides to Wittgenstein*, Oxford, Blackwell, 1981, pp.112-133; Bloor, D.: “The Question of Linguistic Idealism Revisited”, *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, H. Sluga y D. Stern (eds.), New York, Cambridge U.P., 1996, pp. 354-382.

584- Heidegger, M.: *Ser y Tiempo* (trad. J. Rivera), Madrid, Trotta, 2009. De ahora en adelante: “SZ”, seguido del

según el cual mientras el punto de vista empírico pertenece a la perspectiva humana, el punto de vista trascendental se encuentra fuera de dicho ámbito. Luego, aplica este criterio de distinción al pensamiento de Heidegger en torno a la relación del *Dasein* con las cosas, a partir de la interpretación del § 43-c de *Ser y Tiempo*:

Ciertamente, tan sólo mientras el *Dasein*, es decir, mientras la posibilidad óptica de comprensión del ser, es, “hay” ser. Si el *Dasein* no existe, la “independencia” tampoco “es”, ni tampoco “es” el en-sí. Nada de esto es entonces comprensible ni incomprensible. Y entonces tampoco el ente intramundano puede ser descubierto ni quedar en el ocultamiento. *En tal caso* no se puede decir que el ente sea ni que no sea. *Ahora*, mientras la comprensión del ser es y, por ende, la comprensión del estar-ahí, podemos decir que *entonces* el ente seguirá todavía siendo.⁵⁸⁵

Entonces, según Blattner: 1) desde el punto de vista empírico, debemos afirmar que las cosas no dependen del *Dasein*. Heidegger sería entonces un realista desde el punto de vista empírico. 2) Desde el punto de vista trascendental, no podemos decir si las cosas dependen o no del *Dasein*, ya que se trata del punto de vista en el cual el *Dasein* no existe. 3) El último paso que da Blattner en la interpretación de este pasaje de *Ser y Tiempo* es el que introduce su noción de “idealismo trascendental”: “si el ser es el marco de referencia ontológico que determina si algo es de un tipo ontológico específico entonces, sin la presencia del ser, la pregunta ‘¿existe esa cosa?’ es un sinsentido”, de lo cual se deduce casi de un modo lineal que el ser para Blattner es el marco de referencia de la existencia de los entes. Un poco más adelante, el intérprete lo deja aún más claro: “si el ser depende del *Dasein*, entonces cuando el *Dasein* no existe, tampoco existe el marco de referencia para la pregunta.”⁵⁸⁶

Nuestra primera objeción se dirige contra la afirmación de Blattner de que ‘trascendental’ significa dentro del marco de *Ser y Tiempo* “la no existencia del *Dasein*” ya que consideramos que Heidegger en ningún momento se acerca a una concepción semejante a dicha expresión y de hecho creemos que tampoco da indicios para que así lo supongamos. Resulta correcto pensar que en Heidegger hay un interés por lo trascendental pero centrado en un aspecto metodológico de investigación y no en una concepción kantiana de “sujeto trascendental”. Él mismo da cuenta de ello en la Introducción de *Ser y Tiempo* al referirse al método fenomenológico que guiará su investigación aclarando que lo esencial de esta fenomenología “no consiste en ser una corriente de la filosofía trascendental del idealismo crítico kantiano.”

El acento debería estar, por lo tanto, en qué conlleva ese “horizonte trascendental” a fin de determinar si es equiparable a un “sujeto trascendental” kantiano. La metáfora del “horizonte” (*Worhaufhin*) resalta la idea de que las cosas nos salen al encuentro dentro de un ámbito abierto en el que ya estamos situados y en el que nos movemos con familiaridad; todo lo cual resulta bastante ajeno a la idea de que las cosas deban darse aisladamente en la subjetividad de la conciencia. La cuestión trascendental cobra aquí un giro, no se intenta ya dar respuesta al modo en que las cosas se dan a la conciencia sino antes bien de cómo es posible algo así como el “darse” de las cosas y del *Dasein* en general. La facticidad propia del sujeto humano es el elemento a priori necesario de este proyecto trascendental. A partir de lo dicho, resulta claro que la objeción de Heidegger no es contra la filosofía trascendental, sino contra el principio subjetivo que en ella se oculta.

número de párrafo y la página marginal.

585- SZ §43-c, 212.

586- Blattner, W.D.: *Heidegger's Temporal...* op. cit., p. 191.

La tesis principal de “Wittgenstein and Idealism” (1974) de Bernard Williams es que tanto *Investigaciones Filosóficas*⁵⁸⁷ como *Sobre la Certeza*⁵⁸⁸ cuentan con la presencia de un “sujeto trascendental”, un descendiente plural del “yo trascendental” kantiano distinguible en el empleo que Wittgenstein realiza del pronombre personal en primera persona del plural. Además, sugiere que este “nosotros” no se encuentra en el mundo en medio de lo que lo rodea, no es un grupo social entre otros, sino que debe ser leído como un movimiento dado desde el “yo” trascendental y único del *Tractatus*. Su objetivo principal es mostrar entonces que en este paso no se ha abandonado nada propio de los asuntos del idealismo trascendental. Así, donde al comienzo leíamos “los límites del mi lenguaje son los límites de mi mundo”, ahora afirmaríamos que “los límites de nuestro lenguaje son los límites de nuestro mundo.” Por lo tanto, si podemos comprender que hay otro grupo que tiene un lenguaje (el que sea), entonces ellos también pertenecen al ‘nosotros’. Además, podríamos acceder a este ‘nosotros trascendental’ a través de nuestro lenguaje, reflexionando sobre él, “como si fuera un ejercicio de auto-conciencia.”

Por último, Williams piensa que su propuesta interpretativa tiene dos ventajas: en primer lugar, permite encontrar una salida a una “incertidumbre persistente en la interpretación del ‘nosotros’”: sus referencias al cambio conceptual y a las diferentes miradas de diferentes grupos tiene una vaguedad persistente que deja confuso cuánto espacio hay para la explicación. En segundo lugar, admite decir algo acerca de la “comparabilidad evaluativa de las diferentes imágenes del mundo” ya que lo que se necesita es asegurar “alguna base objetiva desde la cual un ‘nosotros’ pueda llegar a reconocer la verdad más grande de lo que otro ‘nosotros’ estaba creyendo.”

En primer lugar, entonces, no estamos de acuerdo con la idea de Williams de que el empleo del ‘nosotros’ dentro del pensamiento del segundo Wittgenstein se da en términos de un “sujeto trascendental pluralizado”, ese “descendiente” del yo trascendental kantiano caracterizado como un concepto formal universal y necesario, definido dentro de un espacio de carácter lógico como “conciencia que acompaña representaciones” y que no es, por ende, una suma de “yoes” empíricos e individuales. Consideramos, en cambio, que el “nosotros” se emplea en *Investigaciones Filosóficas* para significar un grupo de personas determinado y contextualizado según el caso, que se diferenciaría de otro grupo de personas de semejante forma. Hay un uso concreto del pronombre expresado en términos de actividades sociales concretas, necesidades humanas expresivas y mundanas. Pongamos por ejemplo el empleo que se da del pronombre en el §116 de *Investigaciones Filosóficas*, el cual expresa: “Nosotros reconducimos las palabras de su empleo metafísico a su empleo cotidiano”. El §58, en cambio, hace referencia a “otro nosotros”, alineándose con el grupo de filósofos a los que desea criticar, aquellos tentados por el mal uso del lenguaje: “Nos parece que decimos algo sobre la naturaleza del rojo al decir que las palabras «el rojo existe» no tienen sentido alguno.”

Por otra parte, la afirmación de que sólo tenemos acceso a una descripción desde nuestro propio punto de vista, del cual no podemos salir, no es suficiente para apoyar una lectura trascendental, ya que esta implica una visión constitutiva de la realidad, al menos en parte, como es el caso de Kant, donde los fenómenos –la única realidad de la que podemos tener conocimiento- son constituidos en su forma por las distintas capacidades del sujeto.

587- Wittgenstein, L.: *Investigaciones Filosóficas*, Madrid, ed. Gredos, 2010. De ahora en adelante “IF”, seguido del número de párrafo.

588- Wittgenstein, L.: *Sobre la Certeza*, Madrid, ed. Gredos, 2010. De ahora en adelante “SC”, seguido del número de párrafo.

Si aceptamos que un punto de vista trascendental implica un sujeto no empírico y por ello mismo ajeno o separado del mundo, entonces resulta bastante extraña esta aplicación al pensamiento del segundo Wittgenstein.

Realizar una interpretación idealista trascendental de nuestro lenguaje es cometer el error del que nos previene Wittgenstein al decirnos que el lenguaje no es “la unidad formal” que imaginó, sino una familia de estructuras más o menos emparentadas (IF § 108), una “forma de vida” (IF §§ 241-242). No hay una sola cosa que todos los lenguajes tengan en común, no necesita haber una sola cosa que explique nuestro patrón de aplicación de palabras. Nada de esto es trascendental sino que es ante todo el modo de nuestra experiencia diaria en el mundo y no hay por lo tanto un punto de vista privilegiado de nosotros alejado del mundo ya que su lenguaje no puede ir más allá de la vida ni ser un “meta-juego”.

Por último, la idea de establecer comparaciones entre diferentes imágenes del mundo a fin de evaluar su adecuación respecto de la verdad responde más a un interés de Williams que a uno de Wittgenstein, para quien esta propuesta resulta bastante incompatible con sus restantes comentarios vinculados. Las justificaciones, las dudas, las pruebas, las razones e incluso las propias certezas siempre son relativas o vinculadas a los juegos de lenguajes diversos, y no pueden por ello encontrarse en una instancia separada que manifieste su sentido objetivo de un modo absoluto y neutro, desnudo.

Según sostiene Malcolm, el señalamiento por parte de Williams no es una afirmación sobre el carácter trascendental del nosotros sino una categorización de tipo superficial y otra muestra de que este intérprete no ha logrado despegarse de la concepción mentalista de las acciones humanas.⁵⁸⁹ Para ejemplificar la situación podemos recoger el § 380 de *Zettel*⁵⁹⁰:

Una tribu tiene dos conceptos afines de nuestro ‘dolor’. Uno se aplicará a casos de heridas visibles y está ligado con el cuidado, la compasión, etc. El otro se aplica en casos, por ejemplo, de dolor de estómago, y consiste en hacer mofa del que se queja [...] (Z § 380).

Claramente, podemos (y estamos) describiendo el juego del lenguaje de los miembros de esa tribu y en este sentido son “accesibles” a nosotros. Resultaría entonces completamente trivial decir que los describimos en términos de nuestro lenguaje ya que ¿de qué otro modo podríamos hacerlo? Pero esto no nos impide ver sus prácticas tal cual son. La falla en la comprensión no se da en el nivel de la descripción sino en un nivel más profundo de “la acción y la reacción instintiva.” Lo que hace incomprendible a estas personas para nosotros es que no podemos compartir esas mismas reacciones ante todos los casos de dolor. Pero esto no nos tiene por qué llevar a inferir, como parece ser el caso de Williams, que a menos que adoptemos un punto de vista trascendental del nosotros se abriría el camino a una versión social del solipsismo. La propia idea de un solipsismo ya ha quedado derribada una vez que nos damos cuenta, junto con Wittgenstein, de que el lenguaje no puede ser la creación de un solo sujeto cognoscente sino que debe involucrar las acciones compartidas de un grupo social, cuyos miembros acuerdan en la aplicación de palabras en el entramado de actividades. Ninguna persona puede obtener sus significados a partir de definiciones internas, privadas o exclusivamente ostensivas. Los límites de lo que podemos comprender no es el límite impuesto por un sujeto trascendental acabado y omnisciente, sino del tipo de límites que

589- Malcolm, N.: “Wittgenstein and Idealism”, *Idealism Past and Present*. Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 13; Cambridge, Cambridge U.P, 1982, pp. 249-267, p. 255.

590- Wittgenstein, L.: *Zettel*, Madrid, Gredos, 2009. De ahora en adelante “Z”, seguido del número de párrafo.

trabajamos “desde adentro” en los contextos de nuestras experiencias de lo inadecuado y la ignorancia.⁵⁹¹

Los argumentos expuestos nos permiten afirmar que ni el pensamiento filosófico del segundo Wittgenstein ni el del primer Heidegger pueden enmarcarse en una propuesta de tipo idealista trascendental y ello por algunos motivos similares. En primer lugar, ninguna de las dos propuestas puede identificarse con un sujeto trascendental kantiano, aunque aspectos de este rechazo puedan separar a los autores. El “nosotros” de Wittgenstein y el “ente que somos en cada caso nosotros mismos” de Heidegger resisten ser pensados como sujetos puros o lógico-formales, cuyo contacto con el mundo se vendría a establecer luego. El punto de partida resulta para estos pensadores, en cambio, el del ser humano situado y rodeado de los otros que son como él y de sus actividades u ocupaciones cotidianas que conforman su forma de vida. Este no es una mera constatación que luego se abandona al adquirir un punto de vista trascendental del sujeto sino que se mantiene como un fundamento de contingencia más allá del cual no se desea ni se puede legítimamente avanzar. En los dos casos hay un rechazo al sujeto cartesiano que anida, a pesar de sus reformas sustanciales, en el interior del sujeto kantiano y por lo tanto un repudio a brindar descripciones de la praxis humana en términos de ‘conciencia’.

Ahora bien, la coincidencia de ambos pensadores en torno a la resistencia ofrecida a lecturas de tipo idealistas trascendentales comienza a separarse al ingresar en un tema inmediatamente relacionado, a saber, el del empleo de argumentos de tipo trascendental. Si bien tanto en relación a Wittgenstein como en relación a Heidegger encontramos interpretaciones que sostienen una lectura trascendental de los autores no comprometida con el idealismo, nuestra posición al respecto separa estos caminos. Aunque lamentablemente no podemos adentrarnos más en la disputa, por una cuestión de espacio, el haber analizado cada una de las propuestas nos brinda elementos de comparación que facilitan nuestra toma de posición: si bien ninguno de los dos autores es un idealista trascendental, mientras Heidegger adhirió a un proyecto trascendental (no idealista), Wittgenstein no utilizó este tipo de recursos en su propuesta filosófica.

Sobre el pragmatismo de Wittgenstein y Heidegger

Nuestra última tarea será mostrar que, pese a esta clara diferencia, hay una estrategia común en las propuestas filosóficas de Wittgenstein y Heidegger para escapar al idealismo y que la misma resulta en un componente que podríamos denominar, con diferentes matices, práctico. El motivo para sostener esta posición se basa en que, partiendo de una crítica al paradigma del sujeto moderno y a la relación sujeto-objeto en teoría del conocimiento, ambos pensadores comparten una estrategia fundada en la *praxis* para describir la relación significativa con lo que nos rodea.

Aquí la carga de la prueba, a diferencia del apartado anterior, cae del lado de Heidegger. Esto se debe a que, pese a la relación de tensión que Wittgenstein mantuvo con el pragmatismo,⁵⁹² sus posiciones a partir del período de entreguerras han mantenido un acercamiento indudable al mismo y han dotado de vigor el giro pragmático dentro del giro

591- Bolton, Derek “Life-form and Idealism”, G. Vesey (ed.): *Idealism Past and Present*. Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 13; Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 269-284. pp. 282 - 283.

592- El propio Wittgenstein rechazó la afiliación a esta escuela por las implicancias que veía en torno a la noción de interés y utilidad. El §266 de *Observaciones sobre la Filosofía de la Psicología* (RPP I) dialoga del siguiente modo: “¿Pero eres tú un pragmatista? No. Porque no estoy diciendo que una proposición es verdadera si es útil.” (RPP I: §266).

lingüístico.⁵⁹³ El conocido tratamiento que Wittgenstein otorga al significado en términos de empleos del lenguaje, tal como aparece en *Investigaciones Filosóficas*, tracciona su filosofía hacia un giro pragmático inserto dentro del análisis del lenguaje. Más aun, las descripciones de Wittgenstein en *Sobre la Certeza* en torno a nuestras creencias o certezas más básicas en términos de un “saber cómo”, una “actitud”, un “modo de actuar”, etc., conduce a un trasfondo pragmatista en el análisis de su pensamiento. Él mismo consiente este acercamiento al decirnos: “Estoy tratando de decir algo que suene como el pragmatismo” (SC: §422).

En este sentido, dentro de las perspectivas bifurcadas que ha generado el giro lingüístico en el siglo XX, el giro pragmático de la filosofía, por su parte, bien podría ocupar uno de esos caminos al ser comprendido como “un giro dentro de un giro”,⁵⁹⁴ es decir, una expansión y transformación del giro lingüístico. Este marco interpretativo resulta particularmente pertinente para analizar el caso de Wittgenstein.

Otra diferente es la situación y relación de la propuesta filosófica de Heidegger con el pragmatismo. Aquí, el Dasein se encuentra primariamente situado y proyectando comprensivamente posibilidades de ser. Esta comprensión es no sólo ontológica, manifestación del modo en que el Dasein en cada caso es, sino un comportamiento práctico encarnado en acciones manifiestas. La analítica existencial propone una concepción anti-mentalista del Dasein y el modo en que damos significado a lo que nos rodea surge de un comportamiento práctico antes que cognitivo, una acción dirigida realizar actividades, ocuparse de asuntos, en vistas a lograr determinados fines antes que de hacerse consciente de las cosas.

Uno de los primeros pasos realizados en función de construir este “Heidegger pragmatista” aparece de la mano de John Haugeland en una publicación en 1982 titulada “Heidegger on Being a Person”. Este artículo, convertido en un punto de referencia obligado para los posteriores intérpretes de Heidegger pertenecientes a su tradición, intenta mostrar el modo radicalmente distinto que propuso Heidegger a la tradición cartesiana-kantiana a la hora de contestar “qué es una persona” en la primera parte de *Ser y Tiempo*. Así, el autor alemán puso énfasis en el carácter comunitario y público del ser humano antes que su racionalidad o incluso el uso del lenguaje, y lo logra precisamente recurriendo a la noción de “das Man”, que suele traducirse como el “uno” (indicando el modo en que el Dasein se comporta cotidianamente interpretándose a sí mismo desde lo que lo rodea), en tanto le permite señalar el ensamblaje de normas presentes en una comunidad integrada por individuos interactivos y versátiles, con capacidad de medir y censurar el comportamiento de los otros a partir de un conjunto de normas interdependientes. Estas normas, que deben ser entendidas como disposiciones de conducta, de carácter contingente y condicionadas por las circunstancias, tendrían la estructura de “si...entonces...”, lo cual permitiría unir varios tipos de circunstancias con varios tipos de comportamientos.

Este parece ser uno de los puntos clave que retoma Robert Brandom con más fuerza en su artículo “Heidegger’s Categories in Being and Time”, donde centra su atención en lo que

593- Sigo en esta opinión, así como en otras consideraciones generales acerca de los rasgos que puede tomar un “giro pragmático”, la posición de Naishtat en su esclarecedor artículo: “Los «giros» filosóficos y su impronta metafilosófica”, Nudler, O.: *Filosofía de la filosofía / Enciclopedia iberoamericana de filosofía*. N° 31, Madrid, ed. Trotta, 2010, pp. 215 – 254. Para consultar las distancias de Wittgenstein con cierta versión del pragmatismo, las cuales lo llevaron a ser reticente en relación a asumir pertenencia alguna a dicha tradición, se puede consultar el trabajo de Jaime Nubiola: “W. James y L. Wittgenstein / ¿Por qué Wittgenstein no se consideró un pragmatista?”, *Anuario Filosófico*, n°28, 1995, pp.411-423.

594- Esta expresión, que resume la idea de un giro pragmático desarrollado en el interior del giro lingüístico, aparece desarrollada por Sandbothe, M.: “Die pragmatische Wende des Linguistic Turns”, *Die renaissance des Pragmatismus*, Weilerwist, Velbrück Wissenschaft, 2000; pp. 96 – 126.

considera tres innovaciones conceptuales de este autor. En primer lugar, su concepción de la ontología en términos de categorías antropológicas auto-adjudicativas tal como lo sintetiza en el eslogan heideggeriano “ontología fundamental es la ontología regional del Dasein”. En segundo lugar, su correspondiente afirmación anti-tradicional sobre la prioridad de lo “a-la-mano” (*Zuhandensein*) por sobre lo “presente-a-la-mano” (*Vorhandensein*), lo cual es visto más tarde como enraizado o emergido de este mundo más básico de significaciones humanas; mientras que por último, Heidegger brinda en *Ser y Tiempo* una explicación no-cartesiana de la conciencia en tanto social y práctica.

Si bien Brandom brinda la primera lectura pragmatista de *Ser y Tiempo*, fue Mark Okrent quien cataloga la posición de Heidegger como “pragmatista trascendental”⁵⁹⁵ y quien ve *Ser y Tiempo* como el intento de brindar un argumento trascendental respecto de las condiciones necesarias (pero ahora prácticas, centradas en la acción) para la posibilidad de la intencionalidad. Pero esta explicación no se da en términos idealistas, podríamos añadir nosotros a partir de lo que recién hemos mencionado ya que en primer lugar, ningún ente puede contar como intencional (*intending*), o teniendo un estado intencional, a menos que comprenda o posea comprensión. Pero este tipo de comprensión primaria es de tipo vital-práctica y orientada. Es un “comprender cómo” antes que una comprensión teórica o mental (“comprender que”). El comprender que algo es de tal y tal manera, o creer que tal proposición es verdadera, es imposible sin comprender como desarrollamos varias acciones o como utilizamos una variedad de herramientas. Actuar en orden a alcanzar un fin es actuar de tal modo que se alcanza alguna posibilidad futura de uno mismo, y actuar de este modo es tener auto-comprensión. Por lo tanto, auto-comprensión, el actuar con un propósito en orden a conseguir determinados fines y comprender cómo ejecutar acciones siempre ocurre junto. Ningún ente puede tener alguna de estas determinaciones sin tener todas ellas y aquí reside el carácter holístico de la comprensión.

Otro pragmatista interesado en la propuesta de Heidegger es Richard Rorty, quien ocupa un lugar paradigmático en torno a la pregunta que nos concierne en este apartado, no sólo por su propia pertenencia al pragmatismo sino porque en sus interpretaciones la figura de Heidegger adquiere resonancia en relación a la pregunta que nos incumbe. En un artículo de 1991, titulado *Heidegger, contingencia y pragmatismo*,⁵⁹⁶ Rorty mostró a Heidegger como un crítico del subjetivismo y de la primacía de la teoría sobre la praxis, exponiendo por primera vez hasta dónde podía seguir un pragmatista a Heidegger.

Aun reconociendo elementos pragmatistas implícitos en la obra del primer Heidegger, como por ejemplo la crítica al representacionalismo y al sujeto cartesiano, Rorty otorga mayor importancia a la postura anti-metafísica de su período tardío, donde Heidegger parece haber asumido de un modo pleno las consecuencias anti-fundacionalistas que se derivan de su posición.⁵⁹⁷ Este elemento inclina a Rorty a leer al segundo Heidegger, antes que al primero, en términos pragmatistas. Los comentarios de Rorty son atendibles. Aun así quiero hacer algunas observaciones al respecto, quiero volver a preguntarme hasta dónde puede seguir un pragmatista a Heidegger.

595- Okrent, M.: *Heidegger's Pragmatism / Understanding, Being and the Critique of Metaphysics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1988, p. 9. Apel ya había desarrollado la idea de un “pragmatismo trascendental” en *Comprensión y explicación: Una perspectiva pragmático-trascendental / Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht* (1979: 268 ss.). Cf. tb., Gehmann, C. F.: *Dasein: Erkennen und Handeln*, Berlin, de Gruyter, 1993.

596- Rorty, R.: “Heidegger, contingencia y pragmatismo” [1991] en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona, ed. Paidós, 1993, pp. 49-78.

597- Cf. Rorty, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, ed. Cátedra Teorema, 1989, cap. 1.

Diferentes temas pueden asociarse al giro pragmático, por ejemplo, tal como sostuvimos en relación a Wittgenstein, el que haya ocurrido en el interior del giro lingüístico y que implique, consecuentemente, una des-trascendentalización de las descripciones filosóficas. También pueden sumarse otros elementos a este pragmatismo, como el surgimiento de una epistemología naturalizada o el mostrarse políticamente interesada.⁵⁹⁸ Intentaré manifestar algunas consideraciones respecto a estos puntos al enfocarnos en la posición de Heidegger.

En primer lugar, que si adherir al giro pragmático implica una des-trascendentalización de los argumentos filosóficos, entonces Heidegger no es un pragmatista. Cabría preguntarnos, sin embargo, a qué noción de ‘trascendental’ nos estamos refiriendo ya que si por este término entendemos su acepción kantiana, entonces Heidegger también produce dicho abandono, al abandonar los a priori subjetivos y asumir la contingencia. En Heidegger también hay una crítica a la metafísica y un abandono de la búsqueda de certezas absolutas, fundantes y normativas propias de un lenguaje ideal. Entonces no nos resultaría tan chocante la expresión “pragmatismo trascendental” para dirigirnos a Heidegger.

Por otra parte, asumamos que por pragmatismo recogemos el pragmatismo norteamericano que no nace como un giro en el interior del giro lingüístico de Frege, Russell y el primer Wittgenstein, y que también nos inclinamos por una concepción de límites más amplios. Entonces bien podría ser Heidegger un pragmatista trascendental. Más de dos décadas pasada la publicación referente de Mark Okrent, *Heidegger Pragmatism Redux*⁵⁹⁹ de este autor sigue sosteniendo la misma posición respecto del pragmatismo de Heidegger. Aún Mas, Okrent defiende la posibilidad de aplicar de un más amplio, impreciso si se prefiere, el término ‘pragmatismo’. Bajo esta perspectiva, el pragmatismo se distinguiría en virtud de inclinaciones centradas en la práctica acerca de temas como “qué implica para un agente estar comprometido intencionalmente con un mundo.” Esto habilitaría a muchos filósofos que comúnmente no son asociados con la tradición pragmatista, entre ellos el primer Heidegger, contar como tales.⁶⁰⁰

En cuanto a la naturalización de la epistemología, baste señalar que aunque bien es cierto que ha cumplido un importante rol en la filosofía posterior al giro pragmático, como es el caso de las propuestas de Quine, Davidson y el propio Rorty, contamos con ejemplos de filósofos que han mantenido posiciones útiles a la perspectiva pragmatista adheriendo al normativismo, como es el caso de Brandom. Por último, el carácter políticamente interesado de la filosofía plantea tal vez una de las posibilidades más importantes que ofrece adherir a un punto de vista pragmatista y el más ausente en el pensamiento de Heidegger. Si bien este autor logra poner de manifiesto el carácter interesado y performativo que constituye el núcleo de nuestro modo de ser, su filosofía no logra desplazarse a este plano. No logra hacerlo, al menos, “en los términos de la apertura discursiva y argumental acerca de lo que debemos tratar de hacer en nuestras sociedades modernas para mejorar nuestra situación presente.”⁶⁰¹ Aquí pensamos en comparaciones con el pensamiento de Dewey, James y Rorty y la ausencia en el primer Heidegger es clara, aunque el haber adoptado un método hermenéutico junto con su crítica a la filosofía onto-teológica de Platón, una concepción de fundamentación múltiple y “desfondada” o contingente, así como el haber propiciado una nueva descripción del hombre, bien podría retomarse como elementos que participan en esta dirección. Con

598- Cf. Naishtat, F. “Los «giros» filosóficos...”, op. cit., pp. 236-248; esp. 237.

599- Okrent, M.: “Heidegger Pragmatism Redux”, Malachowski (ed.): *The Cambridge Companion to Pragmatism*, Cambridge, Cambridge U.P., 2013, pp. 124-158.

600- Ibid., p. 126 y 133.

601- Naishtat, F. “Los «giros» filosóficos...”, op. cit., p. 246.

todo, y aun teniendo en cuenta que este figura política del pragmatismo tampoco estuvo presente en todos los filósofos asociados a esta tradición, este cuarto punto es el que más aleja a Heidegger del pragmatismo y el que, en resumidas cuentas, habla de sus intereses filosóficos más allá de nuestras interpretaciones.

Conclusiones

Recapitulando las conclusiones parciales obtenidas a lo largo del trabajo, podemos afirmar que la comparación entre el pensamiento del primer Heidegger y el último Wittgenstein nos han permitido establecer, en términos relativos, cómo hemos de caracterizar sus pensamientos en función de sus interpretaciones idealistas, trascendentalistas y pragmatistas. Heidegger no es un idealista trascendental aunque adhirió a una concepción nueva y ontológica de un proyecto metodológico trascendental que ya no rechaza la facticidad del “sujeto”. Este carácter “deflacionario”, podríamos llamar, de su propuesta filosófica deja lugar a todo un análisis del modo relacional de ser del Dasein que toma como punto de partida el estar familiarizado y ocupado con todo aquello que lo rodea. Wittgenstein, por su parte, tampoco es un idealista trascendental pero sus reglas y certezas descritas en el interior de su propuesta de los juegos de lenguajes tampoco pueden ser entendidas en términos trascendentales. No hay un “meta-juego” desde donde fundar los juegos de lenguaje. Su propuesta, además, comprende una posición práctica en el interior de una filosofía lingüística o adherida al giro lingüístico.

Por último, Wittgenstein se muestra en su segundo período como un proto-pragmatista en tanto llevó adelante los primeros pasos del giro pragmático en el interior del giro lingüístico y propuso una filosofía terapéutica, destrascendentalizada y centrada en el análisis de los comportamientos lingüísticos. Heidegger, por otra parte, pertenece a una tradición donde este giro no se avecinaba aún en el período en que escribió *Ser y Tiempo* y se mantuvo en un punto de vista ‘trascendental’ aunque no en sentido kantiano, mostrando cómo en el fondo de nuestros modos de comportarnos está esta disposición vital hacia la acción y llevando adelante, si se quiere, una descripción de la misma en el plano ontológico.

Respecto de las comparaciones pragmatistas realizadas, merece ser dicho que independientemente de que pensemos que Heidegger o Wittgenstein fueron efectivamente pragmatistas, no cabe duda alguna que hablar de un pragmatismo en Heidegger e incluso insistir en la posibilidad de un pragmatismo trascendental luego del giro lingüístico, expresa el alcance del propio enfoque pragmatista como metodología de comprensión de los más diversos problemas filosóficos y, más aún, como herramienta para volver a leer la historia de la filosofía.

Otra conclusión que podemos sacar de aquí es que analizar en términos “más” pragmatistas las discusiones de Wittgenstein y de Heidegger permite desarticular una disputa en torno a defensores y detractores de sus interpretaciones en términos idealistas trascendentales, desde que nuestros filósofos pueden moverse entre una y otra posición sin grandes inconvenientes y sin preocuparse por sonar idealistas o realistas.

La verdadera contienda se da, para Wittgenstein y Heidegger, entre concepciones representacionalista y no del conocimiento, entre una concepción cartesiana del sujeto y otra completamente diferente, social, exterior y dotada de mayores aristas. Ambos autores son anti-escépticos gracias a estrategias que bien podrían ser consideradas similares, aunque cuenten con un estilo y tradición narrativa diferente. Dentro de este planteo, preguntas por el relativismo o el objetivismo, es decir, sobre qué contextos sostenemos nuestras justificaciones

y a qué llamamos ‘verdad’ en cada caso, sobre cómo y en qué medida debemos comprender cada una de ellas, parecen resultar mucho más interesantes. Sin el representacionalismo de por medio y gracias a una concepción que podemos llamar pragmatista en términos bien amplios, podemos decir que contamos con objetividad en nuestras afirmaciones de conocimiento, pero que ella descansa en el fundamento contingente de nuestras prácticas sociales.

Una última pregunta, para terminar: ¿hacemos justicia al pensamiento de Heidegger catalogándolo de esta manera? Dejemos la respuesta a Rorty:

[...] leer a Heidegger de este modo no es más que hacerle lo que él hizo a todos los demás, y hacer lo que no puede dejar de hacer ningún lector de nadie. No tiene objeto sentirse culpable o desagradecido por ello. Heidegger ignora alegremente, o reinterpreta de forma violenta, gran parte de la obra de Platón y Nietzsche, presentándose a sí mismo como un respetuoso oyente de la voz del Ser escuchada en sus palabras. Pero Heidegger supo lo que quería escuchar de antemano.⁶⁰²

602- Rorty, R.: “Heidegger, contingencia...” op. cit., p. 77.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anscombe, G.E.M.: “The Question of Linguistic Idealism” (1976), *From Parmenides to Wittgenstein / Collected Philosophical Papers* vol. 1, Oxford, Blackwell, 1981, pp.112-133.
- Apel, K.-O.: *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.
- Blattner, W. D.: *Heidegger’s Temporal Idealism*, Cambridge / New York, Cambridge University Press, 1999.
- Bloor, D.: “The Question of Linguistic Idealism Revisited”, *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, H. Sluga y D. Stern (eds.), New York, Cambridge U.P., 1996, pp. 354-382.
- Bolton, D. (1982): “Life-form and Idealism”, G. Vesey (ed.): *Idealism Past and Present. Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 13*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, pp. 269-284.
- Gehtmann, C. F.: *Dasein: Erkennen und Handeln*, Berlin, de Gruyter, 1993.
- Harrison, R.: “Transcendental Arguments and Idealism”, Vesey, G. (ed.): *Idealism Past and Present*, Cambridge, Cambridge U.P., 1982, pp. 211-224.
- Heidegger, M.: *Ser y Tiempo* (trad. J. Rivera), Madrid, Trotta, 2009.
- Lafont, C.: *Lenguaje y apertura del mundo. El giro lingüístico de la hermenéutica de Heidegger* (trad. Pere Fabra i Abat), Madrid, ed. Alianza, 1997.
- Malcolm, N.: “Wittgenstein and Idealism”, G. Vesey (ed.): *Idealism Past and Present. Royal Institute of Philosophy Lecture Series: 13*; Cambridge, Cambridge U.P, 1982, pp. 249-267.
- Naishtat, F.: “Los «giros» filosóficos y su impronta metafilosófica”, Nudler, O.: *Filosofía de la filosofía / Enciclopedia iberoamericana de filosofía*. Nº 31, Madrid, ed. Trotta, 2010, pp. 215 – 254.
- Nubiola, J.: “W. James y L. Wittgenstein / ¿Por qué Wittgenstein no se consideró un pragmatista?”, *Anuario Filosófico*, nº28, 1995, pp.411-423.
- Okrent, M.: “Heidegger Pragmatism Redux”, Malachowski (ed.): *The Cambridge Companion to Pragmatism*, Cambridge, Cambridge U.P., 2013, pp. 124-158.
- Okrent, M.: *Heidegger’s Pragmatism / Understanding, Being and the Critique of Metaphysics*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1988.
- Rorty, R.: “Heidegger, contingencia y pragmatismo” [1991] en *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos / Escritos filosóficos 2*, Barcelona, ed. Paidós, 1993, pp. 49-78.
- Rorty, R.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (trad. Jesús Fernández Zulaica), Madrid, ed. Cátedra Teorema, 1989.
- Sandbothe, M.: “Die pragmatische Wende des Linguistic Turns”, *Die renaissance des Pragmatismus. Aktuelle Verlehtungen zwischen analytischer und kontinentaler philosophie*, Weilerwist, Velbrück Wissenschaft, 2000; pp. 96 – 126. (Versión en inglés: “The Pragmatic Twist of the Linguistic Turn”, Egginton, w. y Sandbothe, M. (eds.): *The Pragmatic Turn in Philosophy*, Albany, State University of New York, 2004, pp.67 - 91).

Williams, B.: “Wittgenstein and Idealism” (1973), *Moral luck. Philosophical Papers 1973-1980*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 144-163. (traducción al español en Williams, B.: *El sentido del Pasado / Ensayos de historia de la filosofía* -trad. A. García de la Sienra-, México D.F., FCE, 2012, pp. 413-433).

Wittgenstein, L.: *Investigaciones Filosóficas* (edición bilingüe, trad. A. G. Suárez y C. U. Moulines), *Wittgenstein I*, Madrid, ed. Gredos, 2010.

Wittgenstein, L.: *Sobre la Certeza* (trad. J. Ll. Prades y V. Raga), *Wittgenstein I*, Madrid, ed. Gredos, 2010.

Wittgenstein, L.: *Zettel* (trad. Osvaldo Castro y Carlos Ulises Moulines), *Wittgenstein II*, Madrid, Gredos, 2009, pp. 731-862

Atajos de incertezas. Pensando la relación cuerpo- comunicación

Natalia del C. Zabala Bustos

I.S.A.C

Las posibilidades de *vida humana* están atravesadas por condiciones políticas, condiciones que determinan al individuo. Estas condiciones se organizan y manifiestan en función del gobierno de los hombres, a través de maniobras de sujeción que se desplazan como aplicación de normas en los cuerpos: la salud, la sexualidad, la higiene, el seguridad pública, la escolarización, etc.

Es el cuerpo el territorio en el que las tecnologías políticas y de gobierno se ejercen, el cuerpo viviente resiste las acciones de normalización y disciplinamiento continuos y los mecanismos que el biopoder determina, pero es cierto además que el cuerpo resiste, confronta y se expone - *vida* ante los mecanismos de control y sujeción. Este campo es el que le interesa y el que atiende la política.

La acción de pensar la vida nos pone indiscutiblemente ante mecanismos de racionalidad sobre ella y es aquí la intención, deconstruir los esquemas que sólo expresan la vida como materia biológica activa o la vida como un algo opuesto a la muerte. Más bien pensarla como “una fuerza que emerge como singularidad indefinida...”(G. Giorgi: 2009⁶⁰³) sobre la cual se ejecutan los mecanismos de poder, incluyendo en esos mecanismos a las expresiones de la racionalidad misma.

Si bien parece un acto paradójico pensar y hablar de la vida fuera de la vida, esta acción ficcional nos constituye como cultura actual. Decimos no sólo sobre la vida y lo que ella es y no es, sino que *decirnos* parece ser el acto de vida por naturaleza de nuestro tiempo, como si la vida aflorara en un grito-palabra escrito o hablado. La vida, en nuestro medio actual es instantánea a través de la palabra.

Lo más vida que somos es sin lugar a dudas cuerpo, pero no sólo cuerpos -vida sino más bien cuerpos-palabra, cuerpos-discurso.

Este cuerpo-vida que somos cada uno en una singularidad desbordante, dinámica e incontenible es además y sobre todo cuerpo –discurso, y vida-palabra en la estructura de humanización que transitamos.

603-GIORGI,G *Ensayos sobre Biopolítica- Excesos de vida*, Paidós, 2009

Pero ni la vida es una fuerza por fuera de la existencia, ni la palabra es palabra sin cuerpo que la exponga y la signifique.

El cuerpo no es ni signifiante ni significado. Es Expositor/expuesto: *ausgedehnt*, extensión de la fractura que la existencia. Extensión del ahí, del lugar de fractura por donde *eso* puede *venir el mundo*. Extensión móvil, espaciamentos, separaciones geológicas y cosmológicas, derivas, suturas y fracturas de los archi-continentes del sentido, de las placas tectónicas inmemoriales que se agitan debajo de nuestros pies, debajo de nuestra historia. *El cuerpo es la arqui-tectónica del sentido*.⁶⁰⁴

El cuerpo es el espacio/territorio del sentido de existencia y vida expuesta al mismo tiempo que no se captura ni se tiene a sí misma sino por un mecanismo de desdoblamiento hacia los otros que se manifiesta y se ejecuta también en palabra y en significación de habla. Allí el cuerpo-vida se encuentra al borde de sí.

Los actos de habla, que son un acto de palabra y un hecho práctico, implican necesariamente un proceso racional de captación y modificación del medio natural que contiene a los hombres. Este proceso de habla, constituye una herramienta primordial de la humanidad para la vida en relación *con otros*. La implicancia de los otros en este proceso de habla expresa y determina y expone a la vida misma y sus estructuras de organización comunicativa.

En la acción de hablar con otros, la racionalidad implica para el hombre, saber actuar comunicativamente. Ya que la vida del hombre es frágil, su fragilidad consiste no sólo en sus características biológicas endebles sobre las que se ejerce el poder, sino en la “falibilidad” de sus actos, su posibilidad de error, su certeza de *no certeza* ante el futuro expone al hombre a los otros en iguales condiciones de falibilidad. Estamos arrojados a otros en vida, pero ¿Lo sabemos? Y si lo sabemos ¿cómo nos afecta?

Esta falibilidad de la vida se verá además falsada en el juego comunicacional que el lenguaje implica, ya que la comunicación no es sólo una concatenación de actos de habla coordinados sino que además debe estar acompañada con lo que Habermas⁶⁰⁵ denomina “*consenso de fondo*” el cual, según explica,

consiste en el reconocimiento recíproco de al menos cuatro pretensiones de validez que los hablantes competentes han de entablar mutuamente en cada uno de los actos del habla: ...inteligibilidad, para las emisiones y manifestaciones, la verdad del contenido proposicional, la rectitud de su componente realizativo y la veracidad de la intención que el hablante expresa.

Es este ámbito del consenso el que atenderá la Ética.

Ahora bien, también es cierto que la palabra nos aleja de la vida, es lo contrario a ella, a través de un mecanismo de desdoblamiento y enajenamiento del cuerpo -vida, se convierte en un proceso que envasa el cuerpo y la vida, como expresa Giorgi: “La palabra es la muerte de la cosa viva como del que habla su asesinato diferido”⁶⁰⁶

La vida se halla atravesada y arrojada a la incerteza de un consenso sobre una imagen o representación de los cuerpos - vida, mientras el juego comunicacional nos permite participar de una dimensión diferente la de una “vida ficcional a través de la palabra”.

604- Nancy, J.L, *Corpus*, Madrid, Arena libros, 2003, pp, 22

605- HABERMAS, J, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1989, Tomo II, Taurus, pp. 121

606-GIORGI, G, *Ensayos de Bio....Op.Cit*, 2009, pp.17

Quedan los cuerpos, la vida, atrapados en los sentidos de significación que de modo racional determinamos para exponernos como vida con otros. Sin dudas es este modo de significación el que atenderán los mecanismos de control de los cuerpos en una cultura donde la palabra y el decirse como cuerpo o como vida tienen un efecto compensador del estar arrojados a la incerteza de ser vida expuesta.

Atendemos en los discursos de diversa índole las impresiones casi fantasmales, espectrales que en ellos quedan de los cuerpos-vida.

La tarea de la filosofía política y de la ética será analizar los mecanismos de biopoder que organizan o determinan estos procesos a través de los cuales pensamos la vida y de cómo la vida se convierte en una ficción de los otros o para los otros, la ficción entendida como representación de vida, discurso vida, discurso cuerpo y acuerdo o consenso para la vida ficcional o el cuerpo artificial.

No es posible constreñir la vida-cuerpo desbordante y fluctuante en los esquemas de la palabra o del discurso sobre ella, más bien sino en pos de un gobierno de cuerpos y vida, de un control de las acciones y que tales manifiestan, expresan y mueven. Aun así debemos atender lo que es una certeza vivencial, que es el cuerpo que se vive con otros en la misma circunstancia.

“El cuerpo expone la fractura de sentido que la existencia constituye, sencilla y absolutamente”⁶⁰⁷

En los procesos de organización y orden social actuales la vida se analiza, se explica, se atiende de diverso modo, los cuerpos que son el límite de esa vida, digamos que el borde de ella, quedan en los discursos y dichos actuales expresados como hologramas tridimensionales de verdad o palabra dicha y en ellos y por ellos se resuelve indirectamente la vida misma.

Los grandes o pequeños debates en torno a la pobreza, el hambre, la enfermedad, la salud, la alimentación, las denominadas “condiciones de vida” y tantas otras expresiones comunes a nuestro oído, expresan reflexiones acuerdos y determinaciones en función de los cuerpos, pero no necesariamente de los cuerpos viviendo o de la vida-cuerpo que somos como humanidad.

Podemos reflexionar horas en torno a lo que las reglas o mecanismos de control social y político hacen para el gobierno de los mismos, lo que no podemos es ver la fisura o brecha que nos separa como vidas-cuerpo existentes arrojadas al vivir entre otros. Aun en la certeza expuesta que la muerte es, como hecho entre los hombres, atendemos sólo las cualidades y calificativos que la significan. Esto es ante la muerte por el hambre, por la guerra por la pobreza, etc. no atendemos más que una concatenación de significaciones “sobre la vida” o “sobre los cuerpos”, incluso con una distancia deshumanizadora y deshumanizante.

Se organizan por el uso de mecanismos biopolíticos a través de los discursos y acuerdos de palabra, estos son de carácter, digamos, artificial puesto que no implican a los cuerpos en su existencia sino en su comprensión y como acuerdos serán también una artificialidad que dejará de lado a la vida misma en lo paradójico del absurdo.

Los acuerdos que logramos comunicacionalmente, esos que demandan nuestro ser arrojados a otros, mientras otros se nos arrojan, implicarán o determinarán lo que conocemos como Ethos, como el medio o lo propio natural donde la vida está o es. La lógica del análisis que vamos realizando, nos lleva a pensar o preguntarnos si este ethos comparte también esa

607- Nancy, J.L, *Corpus*, Madrid, Arena libros, 2003, pp..22

artificialidad y a respondernos que sí. Los acuerdos del *ethos* y para el *ethos*, se ordenan básicamente en función del uso de la palabra - discurso y se administran a través de ella. El *ethos* no es posible de pensar sin la acción del habla y la palabra mediadora de actos y hechos, pero cuesta hacer siempre presente que los mencionados análisis y reflexiones siempre serán o estarán un paso atrás de la vida misma. Por un artilugio falaz de nuestro uso racional pensamos que estos actos de palabra son un acto adelantado en miras del futuro y por el mismo acto pretendemos *normativizar* los acuerdos para nuestro *ethos*. Es allí donde se cuelan los mecanismos de biopoder, en esa pretensión de abandono de la vida-cuerpo como continuo presente que fluye y se actualiza de modo incontrolable para la palabra y la comprensión.

Sin lugar a dudas este razonamiento nos enfrenta a cuestionarnos si es posible o tiene sentido pensar en una “Ética”, y en una “Política”, esto es en un discurso reflexivo sobre el actuar de los hombres y sobre la vida misma. Vemos fisurada la posibilidad de acuerdos en estos planos al quedar atrapados sólo ante un discurso sobre la vida y los cuerpos o ante la representación artificial de la vida y de los cuerpos a través de diferentes mecanismos de actualidad de la palabra como hecho comunicacional. Pero será válido esto también para el análisis tanto de la teoría de la acción comunicativa como de la biopolítica, puesto que estos discursos serán también sobre la artificialidad de la representación y dejarán de lado la vida y el cuerpo en su singularidad de *presencia - presente* que está siendo aquí y ahora.

“Nunca sabremos de lo que un cuerpo es capaz: la vida es una totalidad abierta, inacabada e incompleta, que se diferencia de manera diferente en cada una de sus acciones”⁶⁰⁸

Visto que el proceso de humanización es un proceso ante todo que se vale del habla como herramienta fundamental: serán los actos de habla determinantes para afrontar junto a otros hombres las posibilidades de un futuro incierto como especie humana. Nuestros acuerdos en el borde de ser y estar arrojados como palabra y cuerpo-vida, al mismo tiempo no necesitan atender la perfección de no fallar o no equivocarse a través de la representación y la artificialidad del discurso sino más bien atender nuestro carácter de incerteza y falibilidad en cada acto de habla, que implican el acuerdo y la vida con y entre otros, no sólo será útil la *acción de deconstrucción* en la crítica a los planteos discursivos, etc. sino que también vendrá en auxilio *la atención a la contingencialidad* del ser humano y en cada arrojado de vida, puesto que la vida es diferente en cada una de sus expresiones y a su vez estas diferencias también difieren entre sí, solicitando nuestra atención permanente, constante y original.

Quizá la detención en el juego comunicacional de la dialéctica sobre cada hecho y acto desde la vida, se deba actualizar permanentemente como un presente con los otros que nunca se completará sino en la permanente de la atención. Esto es cambiar las dimensiones de nuestro tiempo y espacio para encontrarnos aquí y ahora. Quizá la incerteza sea un atajo hacia nosotros mismos y los otros.

608- GIORGI, G, *Ensayos de Bio...Op.Cit*, 2009, pp,22

Reflexiones sobre ética y ciencia en torno a las prácticas agro-biotecnológicas

Martín Eduardo De Boeck

UNT

Introducción

A partir de ciertos acontecimientos, como ser la crisis energética de los 70' y las presiones presupuestarias a las que los gobiernos en el mundo occidental han tenido que enfrentarse en las décadas de los 80' y 90', la relación entre las universidades, las empresas y los gobiernos ha ido convirtiéndose paulatinamente en un foco creciente de interés. Numerosos enfoques han surgido en torno a esta problemática, entre los que cabe destacar los Estudios CTS (Ciencia, Tecnología y Sociedad). El gran conjunto de pensadores que podrían situarse dentro de esta corriente, o muy cercanos a ella, coincide en defender que ciertas contraposiciones, como ser la de "internalismo-externalismo" en filosofía de la ciencia, deben ser superadas, y en que debe admitirse que los valores sociales, políticos y culturales afectan tanto a la investigación científica como a la innovación tecnológica, y a su vez, los desarrollos de éstas afectan profundamente la configuración de la sociedad, la cultura y la naturaleza. Sobre todo en nuestros días, ya que muchas de ellas encierran un inmenso poder de transformación, contando incluso con la capacidad de *crear* objetos nuevos, inexistentes en condiciones "naturales", o mejor dicho, condiciones que prescindan de la intervención de artefactos tecnológicos y agentes humanos.

Estudios de este tipo han contribuido a comprender que los desarrollos de las disciplinas científicas y tecnológicas son multidireccionales, y susceptibles de cierta flexibilidad interpretativa, dado que en un determinado contexto histórico y cultural, actores sociales con diferentes intereses y valores pueden abordar un problema y proponer soluciones de formas diferentes, más o menos incompatibles, y hasta enfrentadas entre sí.

En torno a las prácticas agro-biotecnológicas

Para el caso de las prácticas agro-biotecnológicas, y la gran polémica suscitada en torno a los OGM, encontramos todos estos ingredientes. Se puede distinguir, esquemáticamente, dos grandes posturas en pugna: por un lado, quienes sostienen que el paquete tecnológico de OGM y agrotóxicos es necesario para alcanzar niveles de producción acordes a la demanda alimenticia a nivel mundial, y quienes afirman que la aplicación de este tipo de tecnologías a cielo abierto es extremadamente peligrosa en términos ambientales y sanitarios, y que en el fondo, no se trata más que de un gran negocio que beneficia a determinadas empresas multinacionales, en este caso, Monsanto y sus competidoras, quienes dominan el mercado de semillas transgénicas, y a su vez, el de agroquímicos, indispensables para su utilización.

Podría tomarse como punto de partida para analizar este caso el trabajo del filósofo español Javier Echeverría, *La revolución tecnocientífica* (2003). En su opinión, la producción científica y tecnológica atravesaría actualmente una fase que, más que instalar grandes cambios en el conocimiento y en los métodos científicos, implica más bien una revolución praxiológica. Es decir, lo que cambia es la estructura de la práctica científico-tecnológica, desarrollada ahora, por ejemplo, en el marco de las políticas de sistemas nacionales de ciencia y tecnología (SCyT).

En este sentido, además de la necesaria mediación tecnológica en la producción de conocimiento, el crecimiento exponencial de los montos de inversión en ciencia y tecnología, y el gran aumento de científicos e ingenieros en ejercicio, es el carácter plural del sujeto de la tecnociencia y los cambios que ello supone para la estructura de la actividad tecnocientífica, con su escenario complejo donde emergen los conflictos de valores que se producen en el seno de este sujeto plural (que incluye empresarios, políticos, militares, juristas, etc.) lo que caracteriza a la tecnociencia actual. Esto era diferente en la “ciencia clásica” moderna, donde el sujeto preponderante de las actividades científicas eran las comunidades científicas, motivadas principalmente por intereses puramente cognitivos. En nuestros días, el desarrollo e implementación de las doctrinas neoliberales, la privatización creciente de la I&D, el desarrollo de las TICs y los nuevos conflictos de valores que emergen entre los nuevos agentes que intervienen en la práctica tecnocientífica, habrían llevado, por un lado, a una percepción más profunda de las consecuencias sociales de la actividad científica y tecnológica, a una sensibilidad mayor en cuanto a los valores culturales, ecológicos y sociales, y por otro, a constatar la subordinación de su finalidad cognitiva y los valores que usualmente se asocian a ella (verdad, universalidad, objetividad, desinterés) a intereses políticos, militares, y los del mercado, principalmente.

Echeverría (2003) destaca como un enorme problema la alianza estratégica entre las empresas tecnocientíficas, y los poderes político y militar, que conforman así el núcleo duro de la tecnociencia, y sitúa a otros agentes, como los movimientos sociales, religiosos y ecológicos, en el campo del contrapoder, señalando que la presencia de estos últimos agentes en las instancias de evaluación, será el principal problema en torno a la tecnociencia en las próximas décadas. Pero los problemas son justamente los de cómo introducir a estos otros agentes sociales en la evaluación y toma de decisiones, y que sus valores salgan de la periferia de los sistemas de ciencia y tecnología para que sean parte del núcleo axiológico de la tecnociencia.

Sumando ahora investigaciones como la de Marie-Monique Robin (2008) sobre la empresa multinacional Monsanto, para circunscribirnos al campo de las prácticas agrobiotecnológicas, todo indica que la tendencia pareciera ser una marcada privatización excluyente del saber, siendo este limitado por el secreto y otras restricciones que supone la privatización del conocimiento, a favor de las naciones y sectores sociales más ricos económica y culturalmente. Una de las facetas de este carácter secreto y excluyente que adquiere el saber, y muestra, a su vez, de los dispositivos de poder que han adquirido las empresas por sobre los estados y el conjunto de la sociedad, es que son ellas mismas quienes digitan los procesos de control de calidad epistémica en torno a los productos que comercializan. La investigación de Robin (2008) sobre la historia de estas prácticas de ocultamiento por parte de Monsanto, resumida en Rush (2012), está ampliamente documentada.

Entre las prácticas más destacadas, además del ocultamiento de verdades censurables y, para este caso, el creciente patentamiento de las modificaciones biotecnológicas –

práctica con evidentes resonancias de la época colonial-, podemos enumerar: manipulación de los individuos en las pruebas experimentales, mezclando los que pertenecen al grupo experimental y al grupo de control; selección de los individuos sometidos a experimentación (por ejemplo, utilizando ratones viejos cuando se estudian efectos hormonales de sustancias químicas); exámenes que se contentan con descripciones oculares, sin recurrir al microscopio; persecución de aquellos que filtran información hacia afuera de la empresa para alertar a la población; pago de sobornos a científicos para conseguir su aval ante la justicia; intromisión de científicos pertenecientes a la empresa en los comités de referato de prestigiosas revistas científicas; apoyo económico a los partidos políticos para influenciar en materia de legislación futuras decisiones en torno a sus productos.

En la última década, se habrían extendido, en el ámbito de la agro-biotecnología, aún más este tipo de prácticas, conformando, por un lado, una red de empresas, estados y organismos estatales, revistas científicas, universidades y grupos de investigación financiados por esas mismas empresas, de alcance internacional, que aumenta el grado de legitimidad de este régimen de prácticas, y por otro, una subcomunidad antagónica de porciones contestatarias de la sociedad, el estado, ONGs, etc., que intenta también reorganizarse internacionalmente.

Este nuevo sistema logró la aprobación legal de los OGM, producto del entrelazamiento de Monsanto con la cúpula de la *Food and Drug Administration* y el silenciamiento de buena parte de los científicos opositores a la “equivalencia en sustancia” de un OGM respecto de un organismo común.

Numerosos científicos situados fuera de esta red, es decir, desde el contrapoder, denuncian el círculo entre las resoluciones judiciales y la renuencia estatal y empresarial a investigar los vínculos entre, por ejemplo, el herbicida Roundup utilizado para la soja RR, que contiene glifosato, y el cáncer, abortos, partos prematuros, etc., pero han tenido escaso éxito, sufriendo persecuciones y siendo víctimas de despidos, desfinanciamientos y campañas de desprestigio¹, ya que Monsanto y sus competidoras son ahora quienes fijan la agenda tecnocientífica financiando equipos e institutos de investigación, interviniendo en los comités de revistas científicas y en las agencias del estado que controlan las prácticas agrícolas. Hay que remarcar que los empresarios del agronegocio, generalmente grandes terratenientes, también resultan beneficiados, en detrimento de los pequeños productores².

La situación en nuestro país

En nuestro país, la introducción de este paquete tecnológico habría seguido, presuntamente, esta misma lógica, abarcando en estos momentos un 65% de la tierra cultivada en el país, aproximadamente.

Como señala Zuberan (2014), hay que entender este hecho como parte de dos procesos recientes en la historia agrícola global.

Si bien los países del Cono Sur ya desde el siglo XIX habían entrado al mercado mundial cumpliendo un rol de economías agroexportadoras, las formas de producción agropecuaria cambiaron radicalmente a partir de la Revolución Verde, originada puertas adentro de los laboratorios desde las décadas de 1940 y 1950. Esta Revolución buscó obtener

1- Como documenta Robin (2008), ha sido el caso para los investigadores Robert Bellé, Gilles-Eric Seralini, Arpad Pusztai, David Quist e Ignacio Chapela

2- En el análisis de Rush (2012) veo la misma inquietud con la que cierra su obra Javier Echeverría (2003), la de cómo integrar a los agentes tecnocientíficos que actúan desde el contrapoder, y los valores que ellos defienden, en el núcleo duro de las prácticas tecnocientíficas

altos rendimientos aplicando un paquete de fertilizantes, pesticidas y herbicidas, lo que implicó un aumento considerable de petróleo y produjo un giro en la industria química, bioquímica y farmacológica. De este modo, se dieron fuertes transformaciones sociales, económicas y ambientales, en un contexto en donde las grandes empresas de capitales internacionales productoras de químicos, semillas y las industrias motrices, se adueñaron de la mayor parte del mercado agrícola internacional, conduciendo el perfil del productor agrícola hacia el ámbito empresarial, dejando atrás la agricultura de tracción a sangre, donde el agricultor era quien seleccionaba y mejoraba la dotación genética de sus cultivos, etapa que había significado una consolidación de los mercados internos con ciertos beneficios para los pequeños productores.

En la década de 1990, a este modelo de agricultura industrial global se añadió la posibilidad de manipular genéticamente los organismos, la Revolución Biotecnológica. Para ese entonces, Monsanto ya dominaba buena parte del mercado mundial de herbicidas con su *Round Up*. En el caso de Argentina esta Revolución se introdujo muy rápidamente, con la creación en 1991 de la Comisión Nacional Asesora en Biotecnología Agropecuaria, organismo integrado por representantes del sector público (INTA e INASE³) y por representantes de las empresas interesadas, como Syngenta, Monsanto y Novartis. Poco después logró introducirse de manera bastante generalizada en la región. De hecho, considerando a la cuenca del Paraná como un todo, abarcando territorios de Brasil, Paraguay, Argentina y Bolivia, nos encontramos ante el aglomerado de mayor producción de soja a nivel mundial desde hace casi una década. Aunque Estados Unidos lidere la producción de granos de soja con un 34%, y encabece la lista de países productores de productos derivados como el aceite o harina de soja junto a China, ambos con un 22%, los países de la cuenca del Paraná representan el 50% de la producción mundial de granos de soja, y el 35% de la producción de productos derivados.

Aunque este modelo de agronegocios y agricultura industrial haya servido para que los gobiernos de estos países del Cono Sur sostengan el signo positivo en sus balanzas de pagos, y haya significado una salida a las crisis de comienzos del siglo XXI, dada la coyuntura económica internacional, que llevó a un aumento de los precios internacionales de la soja, hay que remarcar que no genera hasta el momento (incluso en Argentina y Brasil, que son los países con un grado mayor de industrialización) una demanda de mano de obra que absorba la que este modelo deja fuera, y que más del 80% de las exportaciones, tanto de granos de soja como de sus productos derivados, las realizan empresas de capital transnacional. En lo que respecta al paquete tecnológico necesario para la aplicación de este modelo, las multinacionales líderes son aquellas que ya se mencionaron, Monsanto, Syngenta, y otras como Du Pont, Dow Agro Sciences, etc., quienes controlan el 100% del mercado mundial de semillas transgénicas y el 80% del mercado mundial de agroquímicos.

Desde los años 1990 hasta la fecha, este modelo de desregulación económica y de retracción del estado condujo al desfinanciamiento de las principales instituciones de investigación y desarrollo de cada nación, posibilitando a estas empresas ocupar el rol de principales financistas de las investigaciones en tecnología agropecuaria. Las implicancias sociales y ambientales de este proceso para la región han sido enormes, y se han agudizado en la última década especialmente, en la que se produjo un incremento de la superficie destinada a la soja del 120% en Argentina, del 70% en Brasil, del 125% en Paraguay, y del 66% en Bolivia.

3- Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria e Instituto Nacional de Semillas, respectivamente

Ahora bien, para comprender cabalmente este proceso y sus dimensiones biopolíticas, hay que tener en cuenta que para materializarse debe estar sostenido por un conjunto de discursos proferidos desde diversas instituciones que poseen reconocimiento social, que se encarguen de regular su aceptación. Ya se hizo referencia a la creación de comisiones ad hoc desde el Estado, que contaban con la presencia de las empresas, que se encargaron de asegurar la introducción de este modelo agroindustrial. En el plano de la regulación de la opinión pública, hay que destacar que el paquete económico agro-biotecnológico de Monsanto y sus competidoras ha sido acompañado en la Argentina, como afirman Massarini, Folguera y Carrizo (2014) de una importante campaña de legitimación, pilar fundamental para la construcción de representaciones hegemónicas sobre la conveniencia del empleo de los OGM en la agricultura, tanto en cuanto a sus credenciales netamente epistémicas, como a la relación entre la agro-biotecnología y la sociedad.

En efecto, como señalan que, dada la importancia económica de las innovaciones introducidas por las tecnológicas del ADN recombinante para la industria farmacéutica y la producción agropecuaria a nivel mundial, entre las décadas de 1950 y 1980 fue imponiéndose la representación de que la lógica de lo viviente está determinada por el accionar de los genes, situando a la biología molecular en el centro de la biología. Argentina no fue la excepción. Este proceso de jerarquización de la biología molecular frente a otras subdisciplinas dentro de la misma biología ha sido defendido por biólogos moleculares vernáculos de gran prestigio, como Goldstein en la década de 1980, e implica, aún hoy, como queda plasmado en la opinión de importantes biotecnólogos actuales, como Mentaberry, desestimar otros enfoques, focalizados en niveles de mayor complejidad, favoreciendo al predominio de estrategias reduccionistas, que se vinculan fuertemente con explicaciones mayormente lineales y deterministas.

En cuanto a la relación entre la agro-biotecnología y la sociedad, acompañaron la introducción y expansión del modelo basado en el monocultivo de soja transgénica una serie de artículos de divulgación científica a cargo de especialistas en biotecnología y ciencias agropecuarias publicados en revistas de amplia difusión, tales como *Ciencia Hoy*, que representan un importante canal de comunicación entre la comunidad científica y otros sectores de la sociedad, en particular maestros y profesores del sistema educativo.

En estos artículos, la referencia a nociones como la de “progreso” es recurrente, y se subraya en ellos la necesidad de profundizar aún más en los desarrollos científicos (en este caso, la ingeniería genética aplicada a los cultivos), para enmendar los problemas que aquejan a las sociedades en la actualidad, como el hambre y la desigualdad, forjando de este modo la promesa de un mundo mejor y más justo de la mano de los OGM. Además, son escasas y ambiguas las referencias a los potenciales riesgos ambientales y conflictos sociales que la aplicación y profundización de estas tecnologías encierran, ya que el conocimiento científico y tecnológico es rodeado de un halo de neutralidad y objetividad, erigiéndose así como la llave para hacer más racionales las decisiones colectivas, llegando a tildar a los opositores de estas prácticas de fundamentalistas.

En resumidas cuentas, las referencias y citas que señalan y advierten sobre los riesgos y conflictos de estas prácticas representan tan solo un 9% de la muestra total de artículos publicados en la revista *Ciencia Hoy* entre el período 1996-2011, frente a un 32% que critica expresamente las posturas opositoras a este modelo, un 50% que presenta a los OGM como una promesa para el futuro, y un 64% que destaca la jerarquía de las prácticas en biología molecular frente a otras posibles alternativas. De este modo, queda claro que, al menos desde

la línea editorial de la revista *Ciencia Hoy*, la mayoría de los artículos sirve de estrategia de legitimación para las prácticas científicas y tecnológicas de Monsanto y sus competidoras, presentando a la tecnología como la herramienta más importante para resolver el problema del hambre, desestimando los posibles efectos adversos de los OGM, y ocultando los nexos entre los presupuestos científicos y tecnológicos y los propósitos que encierra cualquier diseño de un artefacto, desvinculando así la utilización de una tecnología de sus impactos socio-políticos.

De este modo, los sectores que, según Echeverría (2003), conforman el núcleo duro de la tecnociencia, configuran, como indica Mariconda (2012) un marco o régimen de instituciones de poder diferenciado que ejerce su influencia sobre los individuos cuando estos toman decisiones y realizan evaluaciones, monopolizando la interpretación de los valores.

Además, también en el caso de Argentina podemos ver funcionar otro de los dispositivos de poder practicados por Monsanto, y ampliamente documentados por Robin (2008), para los casos norteamericano y europeo: el de las campañas de desprestigio hacia científicos que desafían alguno de los pilares que sostienen la legitimidad de este paquete tecnológico. Como señala Rush (2012), Andrés Carrasco, prestigioso embriólogo molecular, sufrió una campaña de desprestigio de parte de Lino Barañao, perteneciente a la cúpula del CONICET, las empresas biotecnológicas, e importantes diarios, como *Clarín* y *La Nación*, por sus descubrimientos sobre los efectos teratogénicos del glifosato en embriones de anfibios, saliendo a su defensa un número importante de investigadores, intelectuales, activistas y artistas, argentinos y extranjeros. También Massarini, Folguera y Carrizo (2014) hacen referencia a este caso, y destacan que ante las denuncias de Andrés Carrasco sobre los efectos del glifosato, el CONICET conformó una comisión ad hoc para realizar un informe, concluyendo que los recursos biotecnológicos no atentan contra la calidad de la vida humana. Sin embargo, admiten la necesidad de proseguir con las investigaciones. Lo interesante aquí es que, como señalan los autores, se invierte el principio precautorio: se debe demostrar que las aplicaciones causan efectivamente un daño para proceder a prohibirlas. La situación se agrava si recordamos que la mayoría de las investigaciones orientadas a evaluar los efectos de estas tecnologías son solventadas por las empresas que las comercializan.

Con respecto a los posibles efectos adversos, según Verzeñassi (2014), esta acelerada implementación del modelo de agro-biotecnología acarrea riesgos sanitarios aun insospechados para aquellos que habitan las regiones de producción agroindustrial sojera, ya que una enfermedad degenerativa producida por exposición a un producto peligroso, para expresarse clínicamente, puede necesitar, a veces, de 20 o 30 años. Además, los organismos de control, como la OMS (Organización Mundial de la Salud) no tienen en cuenta a la hora de establecer criterios para limitar la utilización de estas sustancias su toxicidad crónica, que surge de pequeñas exposiciones diarias al agrotóxico durante un largo período, y el hecho de que, en la vida real, nadie está expuesto a un solo plaguicida, por lo que no se consideran los sinergismos entre agrotóxicos de diversos grupos y otros contaminantes.

Estas lagunas metodológicas a la hora de evaluar los daños sobre la salud, como lo indica Verzeñassi (2014) siempre juegan a favor de los intereses económicos de las empresas en los litigios, invirtiendo, como insisten también los otros autores consignados, la carga de la prueba, y obligando a las víctimas a demostrar científicamente, a través de modelos lineales de causa-efecto que resultan limitados para estos casos, los daños sufridos en su salud. Así, la dilación en demostrar la toxicidad de los productos opera como un recurso político-ideológico antes que científico, permitiendo a las empresas idear otros productos que

puedan substituir el producto cuestionado para cuando llegue el momento de efectivizarse la prohibición.

Reflexiones finales

Aunque, sin lugar a dudas, quedándonos en un plano meramente abstracto, desarrollar espacios que posibiliten los debates y la participación pública en la toma de decisiones en el ámbito político siempre será un objetivo deseable para cualquiera que se diga defensor de los ideales republicanos, humanistas y/o democráticos, análisis como los de Javier Echeverría (2003), complementado con investigaciones como la de Marie-Monique Robin (2008), dejan en claro que, si atendemos a los intercambios concretos, materiales y discursivos, en el contexto de una economía neoliberal, la tendencia pareciera ser la de que los grandes centros de poder económico, mayormente empresas multinacionales, ejercen ciertas prácticas que socavan la posibilidad de participación real del colectivo social. Y ello a diferentes niveles, que van desde la lisa y llana persecución y difamación de los opositores a los proyectos políticos y empresariales, hasta el ocultamiento y adulteración de información de importancia, pasando por la corrupción política, mediante el pago de sobornos, por ejemplo.

Esta problemática nos señala, sobre todo, los límites de los marcos conceptuales e institucionales actuales en los ámbitos de la economía y la política para garantizar el cumplimiento de los Derechos Humanos básicos. Como señala Zuberan (2014), en el marco de una economía que entiende como externalidades los efectos sobre la naturaleza de los sistemas productivos, el circuito económico está dissociado del sustrato natural en el que se asienta, ignorando en sus análisis, para el caso de las prácticas agrícolas, el proceso de defaunación, deforestación y erosión hídrica generado en toda la región del Cono Sur. Además, estas perspectivas dejan de lado otras formas de economía y organización que no pasan necesariamente por los mercados formales. Las pérdidas ecológicas, muchas irreversibles, producto de la implementación de estas políticas económicas son incalculables, y resulta imposible compensarlas económicamente, como siguieren algunas líneas de la Economía Ambiental.

En el plano político, además de constatar la fragilidad de los canales de participación y limitación para el ejercicio del poder que ofrecen nuestras instituciones actuales, es sugerente la voz de alarma que levantan intelectuales como el uruguayo Raúl Zibechi (2014), quienes señalan que este modelo de agricultura actual es parte de un proyecto geopolítico para reducir la población del planeta. Distintas fuentes, como por ejemplo el material audiovisual que provee el fotógrafo argentino Pablo Ernesto Piovano (2015)⁴, nos inducen a pensar que esta sugerencia roza de cerca con la realidad.

Considerando ahora, como señala Rush (2009), que el discurso oficial de Monsanto es democrático y ecologista, podríamos suponer que la conformación de comités y comisiones estatales que cuenten con la participación de este tipo de empresas en la evaluación de los riesgos de estas tecnologías, solamente servirá, como advirtió André Gorz (2010 [1974]), para una asimilación en el plano del discurso de la demanda de cuidado ambiental, que legitimará intervenciones meramente paliativas, siempre funcionales a los centros de poder

4- La obra *El costo humano* (2015) de este fotógrafo argentino, que documenta los efectos de los agrotóxicos sobre algunos pobladores, especialmente niños, de distintos poblados del interior de las provincias de Misiones, Formosa, Chaco y Entre Ríos, se encuentra disponible en:
https://vimeo.com/127559134?fb_action_ids=10156063558115581&fb_action_types=og.likes&fb_source=other_multiline&action_map=%5B1125011107516211%5D&action_type_map=%5B%22og.likes%22%5D&action_ref_map=%5B%5D

económico y político. El terreno de disputa entonces, como plantea Gorz (2010), al menos en el plano de las prácticas agro-biotecnológicas, se cierne sobre la significación del concepto de ecología, y en qué medida esta significación implique una revolución de las formas de relación entre los hombres, y entre la humanidad y la naturaleza, o una reforma que asimile los daños ecológicos y sanitarios y, simultáneamente, fabrique hombres que se vean forzados a adaptarse a esta situación.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV. *Ciencia, Tecnología y Sociedad: una aproximación conceptual*, Organización de Estados Iberoamericanos para la Educación, la Ciencia y la Cultura (OEI), Madrid, 2001

Echeverría, Javier, *La revolución tecnocientífica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 2003

Gorz, André, Leur écologie et la nôtre, *Le monde diplomatique*, avril 2010. Publication original dans *Le Temps Modernes*, mars, 1974

Mariconda, Pablo Rubén, Get ready por technoscience: the constant burden of evaluation and domination, *Scientia studia*, Vol. 10, pág. 151-162, Sao Paulo, 2012

Massarini, A., Folguera, G. Carrizo, E., Análisis de los aspectos epistemológicos y sociales presentes en el discurso tecno-científico referido a los organismos genéticamente modificados (OGM) cultivados en la Argentina, *Revista iberoamericana de ciencia, tecnología y sociedad*, Vol. 9, n°25, pág. 91-119 Buenos Aires, 2014

Piovano, Pablo Ernesto, *El costo humano*, disponible en: https://vimeo.com/127559134?fb_action_ids=10156063558115581&fb_action_types=og.likes&fb_source=other_multiline&action_object_map=%5B1125011107516211%5D&action_type_map=%5B%22og.likes%22%5D&action_ref_map=%5B%5D, 2015

Robin, Marie-Monique, *Le monde selon Monsanto*, Documentaire, 2008, produit par ARTE France & Productions Thalie, Canada

Rush, Alan: “Tecnociencia, bio-tecnología / ética / política, y El mundo según Monsanto (Partes I y II)”, *Estudios de Epistemología*, n° VIII, 2009, pp. 37-52, y n° IX, 2012, pp. 63-87. (Versión digital en <<http://www.filo.unt.edu.ar/rev/episte/>>)

Verzeñassi, Damián, Agroindustria, salud y soberanía, en Daiana Melón (coord.), *La Patria Sojera*, Ed. El Colectivo, Buenos Aires 2014

Zibechi, Raúl, Prólogo, en Daiana Melón (coord.), *La Patria Sojera*, Ed. El Colectivo, Buenos Aires 2014

Zuberman, Federico, Agricultura industrial y agronegocio, en Daiana Melón (coord.), *La Patria Sojera*, Ed. El Colectivo, Buenos Aires 2014

Biopoder, resistencia y liberación

Eduardo Román Gordillo

UNCA

En la época clásica, las teorías de la soberanía pusieron a la vida como la instancia primordial en la que se sostiene el contrato que da lugar a la sociedad política y al Estado. Por ello, se hizo necesario gestionar las poblaciones y se empezaron a controlar los nacimientos, las defunciones, la producción, las enfermedades, la vejez, el ocio, etc.

En todo este proceso se puede identificar una constante: la guerra, gracias a la cual se instaura la diferencia fundamental entre vencedores y vencidos. Relación necesaria, si las hay, magistralmente analizada en la dialéctica del amo y del esclavo por Hegel, a partir de la cual se establece y se sostiene la institución del Estado.

“En el estado de guerra —a diferencia de la guerra como asimetría de fuerzas físicas en combate y temporalmente definidas— no existen batallas, sangre o cadáveres, sino simplemente una relación de temor a la muerte y, por consiguiente, de temor al otro como potencia amenazante para la propia vida, temporalmente indefinida.” (RUIZ GUTIÉRREZ 2012: 59)

El estado de derecho es un estado de guerra en el cual se teme constantemente lo que los otros puedan hacer, frente a lo cual sólo cabe levantar murallas de protección. Hay que defender la soberanía, es decir, hay que justificar la guerra. La teoría clásica de la soberanía, desarrollada por los filósofos de los siglos XVII y XVIII, es una de las formas por medio de las que se va conformando el biopoder. Al soberano le compete decidir acerca de la seguridad, es decir la guerra y la paz, y sobre todo acerca de la vida y la muerte de sus súbditos en pos de la defensa de dicha soberanía.

Al mismo tiempo, ese estado de guerra produjo una serie de recursos, dispositivos y técnicas para ejercer el poder del soberano. Los cuerpos de los individuos fueron organizados en el espacio para poder ubicarlos y controlarlos de manera que puedan ser disciplinados y adiestrados de modo tal que incrementaran su capacidad productiva. Lo cual a su vez provocó la ampliación y la complejización del aparato de Estado, que de esa manera acompañaba el crecimiento demográfico y el desarrollo económico de las metrópolis. Ello, a su vez, condujo en el siglo XVIII a un cambio de perspectiva en la gestión de dichos mecanismos de control, pues ya no era conveniente gastar esfuerzos controlando a los individuos separadamente, sino más bien concentrarse en los conjuntos que conformaban. Se trataba de gestionar la diversidad de los individuos a partir de los aspectos comunes a su forma de vida. Los eventos y procesos vitales de las poblaciones como los nacimientos, las enfermedades, la vejez, las actividades económico-productivas, la muerte, etc. fueron las nuevas variables a gestionar.

“La multiplicidad del cuerpo social expresado en la idea de población, constituye justamente el inverso de la metáfora organicista clásica o funcionalista; pues la población en tanto que cuerpo múltiple expresa la diversidad de los intereses sociales y conflictos que constituyen la sociedad como conjunto.” (SALINAS ARAYA 2015:37)

La categoría de población señala el punto en el cual convergen las tecnologías de control desarrolladas hasta entonces para intentar normalizar los procesos de vida.

“En la sociedad de normalización se cruzan, según una articulación perpendicular, la norma de la disciplina, centrada en los cuerpos, con efectos de individuación y manipulación del cuerpo como foco de fuerzas que hay que hacer útiles y dóciles, y la norma de la regularización, centrada en la vida, con efectos colectivos y de preservación del conjunto mediante el control de los riesgos que puedan producirse en la masa.” (RUIZ GUTIÉRREZ 2012: 63)

Entonces el derecho comienza a funcionar como una norma y las instituciones judiciales se mezclan cada vez más con los aparatos médicos, administrativos y sociales para regular la población. La biopolítica es un saber y un poder de normalización por el que se detectan las anomalías que pueden poner en peligro el orden social establecido. Y así se recupera el poder de matar inicialmente atribuido al soberano, porque se dispone de todas esas vidas que son gestionadas al punto tal que es posible hacerlas desaparecer, si fuera necesario.

“El poder soberano administra la muerte y deja vivir, el biopoder administra la vida y deja morir. A través de esta formulación, Foucault establece los primeros rudimentos para delimitar la racionalidad política que opera el biopoder.” (SALINAS ARAYA 2015:43)

Se trata de la función del racismo que Foucault señalaba respecto al biopoder, cuya máxima expresión fue el holocausto nazi donde eran mantenidos con vida seres que alguna vez habían sido humanos y entonces representaban algo menos que un utensilio. Con el agravante de que ese esquema no se ha desechado, porque actualmente el poder jurídico político ya no tiene necesidad de esa tecnología para matar en vida porque logra el mismo efecto a través del empobrecimiento, el hacinamiento, el hambre y el abandono.

“El cuerpo es el terreno más inmediato para la relación entre política y vida porque sólo en aquel esta última parece protegida de lo que la amenaza con corromperla o de su propia tendencia a sobrepasarse, a alterarse. Es como si la vida –para mantenerse como tal– tuviera que ser comprimida y custodiada en los confines del cuerpo.” (ESPOSITO 2005: 26)

La contundencia y la fragilidad de los cuerpos ponen de manifiesto las circunstancias en las que se dirimen las relaciones de poder a través de los discursos y más allá de los discursos.

“El pensamiento que toma como objeto la vida comparte este objeto con el poder y debe enfrentarse a sus estrategias. (...) La vida se convierte en resistencia al poder cuando el poder asume como objeto la vida. (...) En el concepto de resistencia hará falta entender aquí algo más que una metáfora política, (...) según la cual la vida es «el conjunto de las funciones que resisten a la muerte». Es lícito, sin embargo, preguntarse si este concepto es verdaderamente suficiente para terminar con la ambivalencia del conflicto biopolítico en curso, en el que la libertad y la felicidad de los hombres se juegan sobre el mismo terreno -la vida desnuda- que señala su sumisión al poder.”

(AGAMBEN 2007: 80)

Frente a esto, la salida, el lugar de la resistencia, está del lado de la ética: Por un lado Foucault propone construir la propia vida como una obra de arte a través de la hermenéutica del sujeto. Y en ese contexto cobra sentido el rol del intelectual ante el poder y su compromiso parrhesiástico con la verdad. Lo cual desemboca en una microfísica de la libertad, entendida como resistencia, que constituye una política de sí para el sujeto. La vida debe tornarse una ascesis, una construcción de sí, una apertura a la amistad como celebración de la vida y preparación para la muerte.

“El gran tema de la sublevación no agota por sí mismo el gran trabajo de la libertad. Por esa razón (...), resulta más relevante el problema ético de las *prácticas de libertad*, en relación con el placer y el erotismo, que la afirmación repetitiva de que hay que liberar la sexualidad o el deseo.” (CASTRO ORELLANA 2004: 229)

Entonces el punto de articulación entre la libertad y el poder es por ello mismo el lugar de la convergencia entre la vida y la política.

“Los puntos de resistencia son el principio que sostiene la dinámica que conduce a los diferentes escenarios del poder: el modelo pastoral, la lógica de la soberanía y, finalmente, el *biopoder*. Cada uno de éstos constituye una *situación estratégica*, con sus relaciones de poder y sus prácticas de libertad, que deviene de acuerdo a los resultados del enfrentamiento. De ahí que pueda señalarse que las transformaciones tácticas de las relaciones de poder confirman la posibilidad infinita de la transgresión. Así, la estética de la existencia puede definirse como una ética que se apoya en la movilidad y en la reversibilidad de los juegos de poder.” (CASTRO ORELLANA 2004: 233-234)

La ética del cuidado de sí será entonces la vía para conjurar el juego de fuerzas a través de las que el sujeto pasa de la sujeción a la subjetivación y de la subjetivación al sí mismo.

“Se observa, entonces, cómo el mismo planteamiento del *alcance microfísico del poder*, la idea de su paulatina complejización hasta envolver el nivel de lo viviente, conduce a Foucault a situar el problema político en un horizonte ético. Si la sociedad normalizadora consiste en un juego macabro de la vida y de la muerte que se despliega en una *biopolítica de los cuerpos* que intenta, en último lugar, producir un tipo de sujeto; la alternativa política es una *ética agonística*, en la que la relación con uno mismo y con los otros sea una permanente intervención en la cristalización de las situaciones de dominio. En ese sentido, quizás puede afirmarse que una revolución del alma debe preceder a una sublevación más global. En cualquier caso, para Foucault, la insurrección política nace en el *ethos*, en tanto que el *cuidado de sí* se fundamenta en la libertad.” (CASTRO ORELLANA 2004: 237)

Por otro lado, Dussel lanza una crítica ética al sistema vigente desde la negatividad de las víctimas. Se pone del lado de los que no tienen derecho a constituirse como sujetos y justifica la validez antihegemónica que tienen las comunidades de los desposeídos para enfrentar el orden dado. En Foucault se pasaba de la utopía a la heterotopía, en Dussel se pasa del sometimiento a la participación. En dicho contexto se opera una resignificación de la categoría sujeto hacia la concepción de sujetos socio-históricos comprometidos en la transformación de la sociedad por medio de la lucha para la liberación.

Para este proyecto de la filosofía de la liberación, es importante pasar del diagnóstico

y la denuncia a la acción. Y las formulaciones discursivas y teóricas de la ética contemporánea resultan insuficientes para dar este salto.

“[Foucault] descubre un orden más radical que el del discurso: el nivel material de la ética (...). El orden del Poder, de las «relaciones de fuerzas», de «los cuerpos», de los «placeres» es material.” (DUSSEL 2009: 497)

El orden de la materialidad es relevante porque allí, en esa corporalidad, tiene asiento la facticidad normativa de la que tanto se habla y se discute. Y allí también tiene lugar la injusticia y la iniquidad de la aniquilación del Otro.

“Foucault analiza muy especialmente subsistemas o instituciones de «exclusión» del Otro (...) lo que permite poner un «límite» (...) y «separar» y «proteger» a la sociedad «vigilante» de lo «vigilado» y negado.” (DUSSEL 2009: 498)

Se lee una fuerte crítica en estos análisis, pero aún no se hace visible la necesidad de liberación, porque su perspectiva desde la centralidad del sistema no se lo permite. Una aguda mirada que se dirige al enfrentamiento entre el poder y el poder que atraviesa la vida de los individuos, pero que no los considera más que como puntos de resistencia.

“La microfísica se encuentra entonces dentro de un «campo estratégico» de fuerzas sin sujetos –como lo exigía la epistemología del momento– desde las relaciones de Poder, que incita, induce, facilita, amplía, limita, dificulta, disciplina.” (DUSSEL 2009: 498)

Sin embargo, desde otro registro, se trata de un aporte que Dussel rescata y valora enormemente en la lucha por la Liberación y por la Vida:

“La Ética de la Liberación tiene mucho que aprender de Foucault en su análisis dentro del horizonte de la factibilidad crítico-práctica de subsistemas o de «instituciones» históricas. Por ello, y no abandonando tampoco la microfísica del Poder, la razón estratégica, que maneja las relaciones de Poder, queda delimitada en el marco de la posibilidad material (de contenido) de la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana.” (DUSSEL 2009: 498-499)

BIBLIOGRAFÍA:

AGAMBEN, Giorgio (2000) Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III. Pre-Textos, Valencia. Trad. Antonio Moreno Cuspinera.

AGAMBEN, Giorgio. “La inmanencia absoluta” en: Giorgi, Gabriel y Rodríguez, Fermín (comps.) (2007) Ensayos sobre biopolítica: excesos de vida. Paidós, Bs.As. 1º ed.

CASTRO ORELLANA, Rodrigo. (2004) Ética para un rostro de arena: Michel Foucault y el Cuidado de la Libertad. Universidad Complutense de Madrid, Madrid.

DUSSEL, Enrique (2009) Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Editorial Trotta, Madrid. 6º edic.

ESPOSITO, Roberto (2005) Immunitas: protección y negación de la vida. Amorrortu, Bs.As. 1º ed.

RUIZ GUTIÉRREZ, Adriana María. “La nuda vida: entre el poder soberano y una analítica del biopoder” en: Logos, 22: 55-73, jul-dic 2012, Bogotá, Colombia.

SALINAS ARAYA, Adán (2015) La semántica biopolítica. Foucault y sus recepciones. CENALTES Ediciones, Viña del mar, Chile. 1º ed. 1º reimp.

